

ANNALI

DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XVI

---

1999



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO





ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XVI

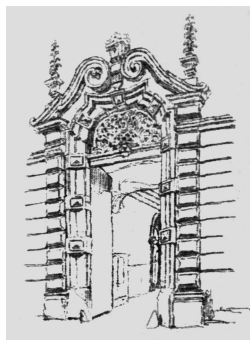


ANNALI  
DELL'ISTITUTO ITALIANO  
PER GLI STUDI STORICI

XVI

---

1999



SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Questo volume è stato pubblicato con il contributo del



TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED  
© 2000 Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli  
PRINTED IN ITALY

ISSN 0578-9931

ISBN 88-15-07694-8

## SOMMARIO

<i>Gennaro Sasso</i> , Per l'inaugurazione dell'Istituto 1998-99	1
<i>Antonio Banfi</i> , I processi contro Anassagora, Pericle, Fidia ed Aspasia e la questione del «circolo di Pericle». Note di cronologia e di storia	3
<i>Roberta Fabiani</i> , La questione delle monete ΣΥΝ: per una nuova interpretazione	87
<i>Mauro Visentin</i> , La sospensione del linguaggio fra verità e realtà in Aristotele. Breve commento filosofico del <i>De interpretatione</i>	125
<i>Giuseppe Galasso</i> , Aspetti della storia del Regno di Napoli sotto Filippo II	201
<i>Annalisa Rossi</i> , Interpretazione e analisi del <i>cogito</i> cartesiano	243
<i>Barbara Ann Naddeo</i> , The science of man as the science of society. Medical anthropology in the Kingdom of Naples (1760-1790)	287
<i>Stefano Bacin</i> , Massime e principi pratici in Kant	323
<i>Roberta Picardi</i> , Progetto di sistema e concezione etica nel primo Fichte: dal <i>Saggio di una critica di ogni rivelazione</i> alla <i>Praktische Philosophie</i>	363
<i>Caterina Genna</i> , Lettere di Guido Villa a Carlo Cantoni (1894-1908)	427
<i>Matilde Iaccarino</i> , Agitazioni operaie e lotte popolari all'ILVA di Bagnoli durante il 'biennio rosso'	481
<i>Adriano Ardovino</i> , «Salvare l'intenzionalità». Note sull'interpretazione heideggeriana di Fichte	501
<i>Guido Di Muccio</i> , Heidegger, Agostino e l'antropologia	541
<i>Gennaro Sasso</i> , Gli esordi di Ernesto De Martino. Questioni preliminari	671
Gli alunni dell'Istituto nel 1999	725





GENNARO SASSO

PER L'INAUGURAZIONE DELL'ISTITUTO 1998-99

Grazie a un contributo straordinario del Banco di Napoli abbiamo potuto pubblicare nel 1998 le monografie di Gianluca Foglia su *Immaginazione e natura umana. Studio sulla teoria della conoscenza di David Hume*, di Paolo Marangon su *Il modernismo di Antonio Fogazzaro*, di Paolo Evangelisti su *Fidenzio da Padova e la letteratura crociato-missionaria minoritica. Strategie e modelli francescani per il dominio (XIII-XV sec.)* e inviare in tipografia l'opera di un antico allievo dell'Istituto, Carlo De Frede, su *Religiosità e cultura nel Cinquecento italiano*, che apparirà il prossimo anno.

Grazie, invece, al contributo della Fondazione Cassa di Risparmio delle Province Lombarde, abbiamo potuto stampare nella collana di «Testi storici, filosofici e letterari» la quarta silloge di scritti di Adolfo Omodeo, dal titolo *Scritti storici, politici e civili. Una diuturna polemica*, apparsa per le cure di Maria Rascaglia, che la Fondazione milanese ha voluto inserire tra le pubblicazioni dedicate al cinquantenario della Repubblica italiana; mentre nella collana della Fondazione stessa, «A cinquant'anni dalla costituzione», e nell'ambito delle medesime celebrazioni, abbiamo promosso la raccolta di documenti e testimonianze tratte dai carteggi di Benedetto Croce, dal titolo *Dall'«Italia tagliata in due» all'Assemblea costituente*, che è stata pubblicata per i tipi del Mulino a cura di Maurizio Griffo, con la *Prefazione* di Gennaro Sasso.

Nella collana di «Ristampe anastatiche» è stato, inoltre, pubblicato lo studio di Francesco Nitti su *Leone X e la sua politica*, a cura di Stefano Palmieri. Il prossimo mese di dicembre, infine, contiamo di stampare il *Carteggio Croce-Novati*, curato da Alberto Brambilla, il vol. XV degli «Annali», relativo al 1998, con i contributi di Rosario Villari, Paolo Fait, Ester Salvato, Gianluca D'Agostino, Sabina de Cavi, Silvana D'Alessio, Maria Marandino, Leone Parasporo, Davide Spanio, Stefano Maschietti, Paola Cavina, Jacopo Iacoboni, Luigi Pedrazzi, e una piccola raccolta di ricordi di Fabio Luca Cavazza.

Nel corso del 1999, inoltre, invieremo in tipografia il libro di Massimo Rinaldi su «*L'audacia di Pythio*». *Filosofia, scienza e architettura in Colantonio Stigliola*; l'edizione del carteggio *Croce-Messedaglia* curata da Carlo De Frede; la traduzione della *Vita di Niccolò Acciaiuoli* di Matteo Palmieri a cura di Alessandra Mita; la ristampa del secondo volume de *La vita e gli scritti di Niccolò Machiavelli* di Oreste Tommasini; il XVI volume degli «Annali».

ANTONIO BANFI

I PROCESSI CONTRO  
ANASSAGORA, PERICLE, FIDIA ED ASPASIA  
E LA QUESTIONE DEL «CIRCOLO DI PERICLE»

NOTE DI CRONOLOGIA E DI STORIA

Anassagora, Diagora, Socrate, Protagora, Euripide: tante — secondo un'opinione ancor oggi largamente diffusa — furono le vittime dell'odiosa reazione degli Ateniesi contro i sommi rappresentanti del cosiddetto «Illuminismo Ellenico».

La celebrazione dei processi per empietà in Atene durante la seconda metà del V secolo ha sempre attratto l'attenzione degli studiosi in quanto prefigurazione del «doloroso spettacolo di una rinnovata democrazia che si macchia del delitto di un'ingiusta condanna col toglier la vita a un uomo di virtù eccezionali»: <sup>1</sup> la condanna e la messa a morte di Socrate.

Ma ancor più, questi fatti inducono necessariamente ad una riflessione sulla libertà nella democrazia attica: erano dunque perseguiti reati d'opinione? Non erano liberi pensiero e parola? Si tratterebbe, dunque, di un vero paradosso. <sup>2</sup>

D'altra parte Fustel de Coulanges ha affermato che «la città era stata fondata sopra una religione e costituita come una chiesa» e che «l'aver creduto che nelle città antiche l'uomo godesse della libertà è il più strano errore di quanti se ne possano commettere». <sup>3</sup> Per Dodds una società come quella ateniese «non concedeva certo assoluta libertà di pensiero» e «l'Illuminismo greco fu — come l'epoca nostra — un periodo di persecuzioni». <sup>4</sup> Più in là di tutti, infine, si è spinto Renan, secondo cui «Athènes avait bel et bien l'inquisition». <sup>5</sup>

<sup>1</sup> A. LABRIOLA, *Socrate*, Bari 1947<sup>4</sup>, p. 4.

<sup>2</sup> Cf. M. FINLEY, *La democrazia degli antichi e dei moderni*, trad. it. di G. DI BENEDETTO e F. DE MARTINO, Milano 1992<sup>3</sup>, p. 103 e sgg.

<sup>3</sup> N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La città antica*, trad. it. di G.E. CALAPAJ, vol. I, Bari 1925, p. 319 e sgg.

<sup>4</sup> E. DODDS, *I Greci e l'irrazionale*, trad. it. di V. VACCA DE BOSIS, Firenze 1959 (rist. anast. Firenze 1993), p. 230 e sgg.

<sup>5</sup> E. RENAN, *Les Apôtres*, Paris 1866, p. 314.

Queste vicende, del resto, avevano già colpito gli antichi; nel *Contra Apionem*, Giuseppe Flavio non manca di sfruttare il ricordo di questi avvenimenti per attaccare gli Ateniesi e la loro intolleranza: «Gli Ateniesi, che pure ritenevano che la loro città fosse un bene comune (κοινήν εἶναι τὴν ἑαυτῶν δόξαντες πόλιν), (...) punivano senza scampo coloro che avessero osato pronunciare anche una sola parola riguardo agli dèi in violazione delle loro leggi». <sup>6</sup> Dopo aver fatto cenno ai processi contro Socrate ed Anassagora, riferendosi alla messa a morte della sacerdotessa Nino, accusata alla metà del IV secolo di aver introdotto in Atene misteri frigi, aggiunge: «Del resto, che vi è di strano se costoro si comportarono così verso uomini degni di fede (ἀξιοπίστους), loro che non si astennero neppure dal colpire le donne». <sup>7</sup> Se il caso di Giuseppe Flavio è affatto particolare, considerato il carattere apologetico e propagandistico del *Contra Apionem*, in generale le vicende dei processi per empietà fornirono già nell'antichità lo spunto per dispute sulla natura della democrazia ateniese e la questione della libertà religiosa. <sup>8</sup>

In ogni caso, il primo grande processo per ἀσέβεια che ebbe per imputato un filosofo colpì proprio Anassagora, il grande amico, addirittura maestro, secondo alcune fonti, di Pericle. Questo dato spinge non solo a riflettere sullo svolgimento dei processi e sulle loro cause, onde chiarire la spesso scarsa perspicuità delle fonti, ma anche a considerare con attenzione quali furono i rapporti fra politica e religione durante l'epoca di Pericle. Infatti, il processo contro Anassagora, secondo quanto riferiscono le fonti, non fu isolato: come si vedrà, nello stesso periodo anche Aspasia, moglie di Pericle, fu accusata di empietà, Fidia di sacrilegio, per aver sottratto fondi sacri, ed infine contro lo stesso Pericle, quando fu processato per malversazione, si tentò di introdurre una procedura speciale di votazione carica di significati religiosi.

<sup>6</sup> JOSEPH., *C.Ap.* II 37, 262.

<sup>7</sup> *Ibid.*, II 37, 267.

<sup>8</sup> Cf. K.J. DOVER, *The Freedom of the Intellectual in the Greek World*, «Talanta», VII (1976), p. 25 e sgg.

È stato scritto che con Pericle «the individualism in the subtle form of unswerving patriotic rule and moral idealism entered the State» e che ciò portò lo Stato ad un pericolo mortale.<sup>9</sup> I processi per empietà furono dunque una risposta a questo pericolo? Stando ad una simile interpretazione, si sarebbe tentati di condividere il lamento di Burckhardt: «Quanti frutti, che solo i Greci potevano dare, sarebbero ancora giunti a maturazione, senza il rapido e spaventoso affermarsi della polis!». <sup>10</sup>

Altri hanno suggerito l'idea di un conflitto fra la massa conservatrice e le «grandi personalità», distruttrici per loro stessa natura dell'antico ordine.<sup>11</sup> È plausibile tutto ciò? A questo proposito è stato giustamente osservato che «benché sia abbastanza ovvio che il sorgere dell'individualismo rende più difficile assicurare l'unanimità politica e il conformismo religioso, è necessaria un'ampia e difficile ricerca per definire che cosa sia l'individualismo in un dato momento di una civiltà». <sup>12</sup>

Ed ancora, l'interrogativo sulla paternità delle accuse rivolte ad Anassagora (il responsabile fu Cleone o Tucidide di Melesia?), sottende la ben più grave questione se i processi furono una sorta di autodifesa della democrazia contro le forze che la corrodavano<sup>13</sup> o se piuttosto contro gli «empi» si siano mosse cerchie antidemocratiche e conservatrici.

Come si vede, le difficoltà che comportano tutti questi interrogativi sono cospicue, né è pensabile di poter dare loro una risposta definitiva; nondimeno, l'esame delle fonti e di ciò che lasciano intendere sulla posizione di Pericle nei riguardi della religione e delle correnti di pensiero del suo tempo può forse for-

<sup>9</sup> V. EHRENBERG, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954, p. 208.

<sup>10</sup> J. BURCKHARDT, *Storia della civiltà greca*, trad. it. di M. ATTARDO MAGRINI, Firenze 1974, p. 340.

<sup>11</sup> W. NESTLE, *Storia della Religiosità Greca*, trad. it. di A. BRELICH, Firenze 1973, p. 123 e segg.

<sup>12</sup> A. MOMIGLIANO in C. HUMPHREYS, *Saggi antropologici sulla Grecia Antica*, trad. it. di P. P. VIAZZO, Bologna 1979, p. 329.

<sup>13</sup> «Questa reazione colpiva una nuova libertà di fronte all'organizzazione politico-religiosa della città; libertà che era frutto della democrazia, ma sentita come un pericolo dagli stessi democratici». Così A. MOMIGLIANO; *Empietà ed eresia nel mondo antico*, «RSI», LXXXIII (1971), p. 779.

nire qualche spunto utile ad una migliore comprensione del significato di questi eventi nel contesto delle vicende politiche dell'Atene periclea.

Fu dunque Pericle un «ortodosso religioso» come sostengono alcuni?<sup>14</sup> Oppure fu «der erste große Staatsmann auf den die Philosophie einen weitgehenden Einfluß ausgeübt hat»?<sup>15</sup> O ancora si deve pensare che Pericle, pur possedendo «den alten Glauben der Väter» fu «ein aufgeklärter Geist»?<sup>16</sup>

Certo molte fonti, anche autorevoli, informano del fatto che Pericle ebbe rapporti con una serie di filosofi e che alcuni di costoro furono processati per empietà. Tuttavia tanto l'esistenza di questi rapporti, quanto quella dei processi sono state messe di volta in volta in dubbio o accettate forse più con l'intento di sostenere una tesi generale e preconcepita, che non per convincenti motivazioni. Si aggiunga che la stessa datazione di questi eventi è tutt'altro che sicura, data la contraddittorietà e le difficoltà che presentano le fonti. Ammesso poi che Pericle sia stato in rapporto con certi pensatori, occorrerebbe comprendere in che misura questi ultimi abbiano esercitato una qualche influenza sulla sua azione politica.

Tutte queste questioni meritano di essere considerate, anche perché esse sono capaci di gettare forse un po' di luce su alcuni aspetti della rappresentazione storica che l'antichità diede di Pericle, consentendo così di coglierne il significato specialmente in relazione allo scontro politico che si determinò allo scoppio della guerra peloponnesiaca.

Si esamineranno in primo luogo le questioni relative alla datazione dei processi.

<sup>14</sup> Cf. P. STADTER, *Pericles among the Intellectuals*, «ICS», XVI (1991), p. III e sgg.

<sup>15</sup> W. NESTLE, *Politik und Aufklärung in Griechenland im Ausgang des V Jahrhunderts v.Chr.*, «NJA», XXIII (1909), p. 2.

<sup>16</sup> T. DOHRN, *Phidias, Perikles und Athen*, in *Kroll Festschrift* (Symbola Coloniensia), Köln 1949, p. 79.

I. *Anassagora*.

La collocazione cronologica del processo per empietà intentato ad Anassagora è questione di non poco conto;<sup>17</sup> infatti, secondo la data che ad esso si assegna, non solo mutano gli elementi di riferimento per la determinazione delle cause e degli accusatori, ma assume anche un diverso significato il legame che unì il filosofo a Pericle: la data del processo è intimamente collegata all'intera cronologia della vita del filosofo. Inoltre, a seconda della collocazione nel tempo degli avvenimenti, il significato dei medesimi muta — in questo caso se possibile ancor più che altrove — radicalmente. L'usuale datazione agli anni immediatamente precedenti la guerra del Peloponneso, basata su Eforo e Plutarco,<sup>18</sup> sostenuta tra gli altri da Beloch, Berve, Grote, Zeller, Nestle, Schachermeyr, Ehrenberg, e recentemente da Musti,<sup>19</sup> era già stata implicitamente criticata da De Sanctis,<sup>20</sup> il quale affermava di non sapere in quale preciso momento dovesse essere collocato il processo. La critica più recente, poi, in seguito al sempre maggior discredito attribuito a queste fonti, ed anche a causa di un quasi unanime innalzamento della data del procedimento contro Fidia, sostiene di volta in volta una data alta (438) o addirittura altissima (450).

Per fare chiarezza sulla questione, occorre in primo luogo esaminare l'insieme delle fonti e tra queste Diodoro Siculo. Nel contesto della famosa esposizione delle cause della guerra peloponnesiaca, ove Diodoro si serve di Eforo come fonte, è scritto: «In seguito (dopo il processo contro Fidia) denunciarono ingiustamente (ἔσυκοφάντουv) il filosofo Anassagora, che era maestro (διδάσκαλον)

<sup>17</sup> Curiosamente ritengono il contrario G.S. KIRK e J.E. RAVEN, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1962<sup>3</sup>, p. 364.

<sup>18</sup> DIOD., XII 38-40; PLUT., *Per.* 31.

<sup>19</sup> J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, vol. II t. I, Berlin - Leipzig 1927, p. 295; H. BERVE, *Storia Greca*, trad. it. di F. CODINO, vol. II, Roma - Bari 1983, p. 387; G. GROTE, *op. cit.*, vol. VI, p. 139; E. ZELLER - R. MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, pt. I vol. V, Firenze 1969, p. 354; W. NESTLE, *Storia della religiosità*, cit., p. 134; F. SCHACHERMEYR, *Pericle*, trad. it. di M. TOSTI CROCE, Roma 1985, p. 250; V. EHRENBURG, *op. cit.*, p. 244; D. MUSTI, *Storia Greca*, Roma - Bari 1990<sup>2</sup>, p. 364 e sgg.

<sup>20</sup> G. DE SANCTIS, *Storia dei Greci*, vol. II, Firenze 1942<sup>3</sup>, p. 137.



di Pericle, come empio verso gli dèi (ἀσεβοῦντα εἰς τοὺς θεοὺς). Così coinvolgevano Pericle nelle accuse e nelle calunnie, cercando di colpire — per invidia — la sua fama e la sua superiorità». <sup>21</sup>

Appare dunque evidente come Eforo-Diodoro collocasse l'attacco contro Anassagora all'incirca nello stesso periodo di quello mosso contro Fidia o poco dopo; e giacché le accuse avrebbero mirato a mettere Pericle in difficoltà e proprio a causa di esse, secondo la nostra fonte, <sup>22</sup> egli avrebbe provocato, a mo' di diversivo, la guerra, ne segue che la data in questione deve inequivocabilmente essere vicina a quella del cosiddetto «decreto megarese» (432/31): proprio questo, infatti, sarebbe stato il diversivo di Pericle.

Molto simile si presenta il resoconto di Plutarco, che segue l'esposizione delle vicende giudiziarie di Fidia: «All'incirca nello stesso periodo (περὶ δὲ τοῦτον τὸν χρόνον) (...) Diopite propose un decreto (ψήφισμα) che prevedeva che coloro che non riconoscevano gli dèi della città o diffondevano dottrine astronomiche (τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγων περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας) venissero processati, rivolgendosi così su Pericle — per tramite di Anassagora — il sospetto». <sup>23</sup>

La posizione di Plutarco è pressoché identica a quella del suo predecessore: tutto accadde all'incirca nello stesso tempo delle vicende di Fidia; pertanto la spiegazione di περὶ τοῦτον τὸν χρόνον come «Anfang des peloponnesischen Kriegs», <sup>24</sup> se pur non è l'esatto scioglimento di ciò che è scritto (la relazione temporale posta da Plutarco è infatti con le vicende precedentemente narrate), <sup>25</sup> sintetizza bene quale dovette essere l'opinione di Plutarco al riguardo: la versione eforea appare condivisa anche dall'autore delle *Vite*.

Dunque la posizione dei due autori è del tutto chiara, i testi sono inequivoci e non si prestano ad alcun fraintendimento: il racconto di Eforo si trova in Diodoro sotto l'arcontato di Eutidemo (431).

<sup>21</sup> DIOD., XII 39, 2-3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, XII 39, 3.

<sup>23</sup> PLUT., *Per.* 31.

<sup>24</sup> Così H. DIELS, *FVS* 59, 17.

<sup>25</sup> Cf. J. MANSFELD, *The Chronology of Anaxagoras' Athenian Period and the Date of his Trial*, pt. II, «Mnemosyne», XXXIII (1980), p. 36.

Occorre però verificare l'attendibilità di questi resoconti; la somiglianza tra le due narrazioni potrebbe indurre a pensare che l'una sia la mera filiazione dell'altra, ed in tal modo ci si troverebbe con un solo testimone a disposizione, invece di due.

Qualora poi si pensi che tutto tragga origine dalle allusioni di Aristofane, che per primo (almeno tra le fonti a noi pervenute) formulò la teoria della responsabilità personale di Pericle per lo scoppio della guerra<sup>26</sup> e che dunque si tratti dell'artificiosa trasformazione in fatto storico di un banale scherzo comico, il valore probatorio di Eforo e Plutarco sarebbe necessariamente annullato. Infine, il legame cronologico fra i diversi processi potrebbe derivare da una semplificazione di Eforo (o magari di Diodoro), da una sorta di arbitraria compressione cronologica di eventi in realtà fra loro distanti nel tempo.

A tutte queste gravi obiezioni si oppongono altri argomenti altrettanto convincenti. Prima di considerarli, però, è opportuno esaminare le altre importanti fonti a nostra disposizione, onde chiarire il quadro d'insieme della cronologia anassagorea, operazione preliminare e del tutto necessaria per poter tentare successivamente la formulazione di un'ipotesi il più possibile convincente sulla datazione del processo.

In Diogene Laerzio si legge, a proposito di Anassagora: λέγεται δὲ κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν (480-79) εἴκοσιν ἐτῶν εἶναι, βεβιωκέναι δὲ ἑβδομήκοντα δύο. Φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς γεγενῆσθαι αὐτὸν τῇ ἑβδομηκοστῇ ὀλυμπιάδι (500-497), τεθνηκέναι δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ὀγδοηκοστῆς ὀγδότης<sup>27</sup> (428-27). Ἦρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου (?) ἐτῶν εἴκοσιν ὧν, ὡς φησὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ, ἔνθα καὶ φασὶν αὐτὸν ἐτῶν διατρίψαι τριάκοντα.<sup>28</sup>

La prima parte del testo è del tutto coerente: vi si afferma che il filosofo aveva venti anni nel 480 e ne visse settantadue; poiché nacque circa l'anno 500 e morì nel 428.

<sup>26</sup> ARISTOPH., *Pax* 603 e sgg.

<sup>27</sup> Mss. ἑβδομηκοστῆς, il che fornirebbe, per la morte di Anassagora, l'assurda data del 468-67. La necessaria correzione, generalmente attribuita a Scaligero, è da S. MANSFELD, *The Chronology*, cit., pt. I, «Mnemosyne», XXXII (1979), p. 40, n. 1, ascritta al Meursius.

<sup>28</sup> DIOG. L., II 7.

Ben più problematica si prospetta invece l'interpretazione della seconda parte del passo. In primo luogo, se Anassagora iniziò ad insegnare filosofia a venti anni, dovette farlo non sotto l'arcontato di Callia (456), ma sotto quello di Calliade (480);<sup>29</sup> ancora, e questa è cosa ben più grave, l'ultimo periodo del passo di Diogene pare in irresolubile contrasto con l'usuale datazione del processo agli anni immediatamente precedenti la guerra. Che si voglia scegliere l'arcontato di Calliade, o invece quello di Callia, risulta che Anassagora lasciò Atene rispettivamente nel 450 oppure nel 426, giacché vi rimase per trent'anni. Dato che il filosofo — per quel che ci dicono le fonti — lasciò Atene proprio in seguito al processo,<sup>30</sup> ecco che le date derivate da Diogene si discostano dalla datazione del processo stesso rispettivamente di circa sei, oppure venti anni.

La presenza di queste difficoltà ha certo contribuito a indebolire ulteriormente in alcuni studiosi la fiducia nutrita nella cronologia tradizionale.

Il primo ad attaccare con forza l'opinione costituita ed a scuotere duramente le basi fu Taylor, con la sua difesa della datazione alta del processo; secondo lo studioso inglese Callia sta per Calliade, ed è dunque restituito senso alla prima parte del nostro testo: Anassagora non poteva certo avere venti anni nel 456. L'opinione consolidata — rileva Taylor<sup>31</sup> — non deve poi trattenere dal trarre le conseguenze da ciò che è scritto in Diogene: il filosofo giunse in Atene nel 480 e la lasciò nel 450.

Una tesi così contrastante non solo con l'opinione comune, ma anche e soprattutto con Eforo e Plutarco,<sup>32</sup> necessiterebbe di ulte-

<sup>29</sup> Curiosamente F. WEHRLI, *Demetrios von Phaleron (Die Schule des Aristoteles)*, vol. IV, Basel - Stuttgart 1968<sup>2</sup>, pp. 78-79 scrive che «das Archontat des Kallias (480/79) fällt in die Zeit der Zweiten persischen Invasion». L'errore è ripetuto anche nel testo di Diogene (= fr. 150 Wehrli).

<sup>30</sup> PLUT., *Per.* 32; *DIOG. L.*, II 12.

<sup>31</sup> A.E. TAYLOR, *On the Date of the Trial of Anaxagoras*, «CQ», XI (1917), p. 81 e sgg. A p. 87 si legge: «The history of scientific thought will never be rightly written, even in its main outlines, until we learn that a thing is non the more certain because it has been pronounced allgemein bekannt by a chorus of Herren Professoren». Le tesi di Taylor sono riprese anche da F.E. ADCOCK, *The Attacks on the Friends of Pericles*, in *Cambridge Ancient History*, vol. V, Cambridge 1927, p. 478.

<sup>32</sup> Che nello scritto di Taylor non sono neppure citati.

riori conferme. Non è difficile vedere che gli argomenti di Taylor non sono sufficienti a corroborare la sua interpretazione.

In primo luogo, la tradizione vuole che Pericle sia stato discepolo di Anassagora: secondo Isocrate,<sup>33</sup> Sozione,<sup>34</sup> Ermippo,<sup>35</sup> egli fu μαθητής del filosofo. Il termine μαθητής indicherebbe — secondo Taylor — un rapporto sviluppatosi esclusivamente durante la giovinezza di Pericle, giacché la fuga del filosofo da Atene gli avrebbe impedito di mantenere i rapporti con il discepolo anche in età avanzata. Di qui un'ulteriore conferma alla datazione alta del processo.

Non sfuggirà però che nelle tre fonti appena ricordate può ben esservi stato un fraintendimento: Pericle era pressoché coetaneo del suo maestro. Inoltre il termine μαθητής non comporta necessariamente che colui al quale è riferito sia un giovane.<sup>36</sup> Né è sostenibile che quanto Platone afferma nel *Fedro*,<sup>37</sup> ove si fa cenno ai rapporti di Pericle con Anassagora, «really imply the same thing»: <sup>38</sup> nulla nel testo del *Fedro* implica che si debba necessariamente pensare ad un discepolato o alla educazione del giovane Pericle da parte del Clazomenio. Meglio forse prendere atto del fatto che nessuna di queste notizie ha valore per l'aspetto specificamente cronologico.

Ancora Taylor: «Anaxagoras is the only first — rate figure among the 'wits' of Athenian society in the periclean age whom Plato never represents Socrates as meeting». <sup>39</sup> E ciò, prosegue Taylor, nonostante Socrate avesse letto il libro di Anassagora e fosse stato probabilmente in stretto contatto con il suo discepolo Archelao. Pertanto si potrebbe desumere l'assenza di Anassagora da Atene già al tempo in cui Socrate cominciò ad occuparsi di filosofia.

Occorre tuttavia precisare che nei dialoghi platonici Socrate non appare mai discutere con Archelao, che pure dovette certa-

<sup>33</sup> ISOCR., *Antid.* 235.

<sup>34</sup> *ap.* DIOG. L., II 12.

<sup>35</sup> *Ibid.*, II 13.

<sup>36</sup> Cf. E. DERENNE, *Les procès d'impiété intentés aux Philosophes à Athènes au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle av. J.C.*, Paris 1930, p. 32.

<sup>37</sup> PLAT., *Phaedr.* 269e.

<sup>38</sup> A.E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 83.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 84.

mente incontrare;<sup>40</sup> infatti Ione di Chio c'informa del fatto che Socrate si recò a Samo proprio con Archelao — e si tratta in questo caso di una fonte contemporanea. L'*argumentum ex silentio* ha di per sé scarso valore probatorio; peggio ancora poi quando il silenzio dell'autore in questione può essere agevolmente spiegato:<sup>41</sup> che Platone (ma anche Senofonte ed i socratici in generale) volesse minimizzare il più possibile i rapporti di Socrate con quelli che agli occhi di molti apparivano empî metereologi è cosa ovvia ed evidente;<sup>42</sup> si ricorderà che a Socrate furono rivolte accuse molto simili a quelle mosse contro Anassagora, non solo nel processo, ma anche — anni prima — nelle *Nuvole* di Aristofane.

Altre indicazioni cronologiche sono tratte da Taylor dall'*Ippia Maggiore*, ove si ricordano «quegli antichi (οἱ παλαιοὶ ἐκείνοι) i cui nomi sono celebrati per la loro sapienza, Pittaco, Biante, Talete e la sua scuola ed anche i successivi fino ad Anassagora (μέχρι Ἀναξαγόρου)».<sup>43</sup>

Ciò che, in questa frase, dovrebbe confermare le tesi di Taylor sarebbe l'inserimento di Anassagora fra «gli antichi».

Ma occorrerebbe in primo luogo avere la certezza che con μέχρι s'intenda fino ad Anassagora incluso, cosa che non è affatto fuor di dubbio; inoltre questo inserimento tra i παλαιοὶ può essere significativo piuttosto per le coordinate cronologiche della vita del Clazomenio (la data della morte) che non invece per argomentare circa la data della sua partenza da Atene.<sup>44</sup>

Ancor meno utile l'altro passo citato da Taylor: «Molta sarebbe dunque l'ignoranza di coloro che ti precedettero (τῶν προτέρων) secondo ciò che tu (Ippia) dici. Dicono infatti che ad Anassagora capitò il contrario che a voi».<sup>45</sup>

<sup>40</sup> Socrate è discepolo di Archelao in DIOG. L., II 15; SEXTUS E., M. IX 360; SUID., I 372 s.v. Ἀρχελαός; TEOPHR. in SYMPL., *In Phys.* XXVII, 23 sgg. Cf. E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, pt. I vol. V, p. 354.

<sup>41</sup> Stupisce pertanto che ancora S. MANSFELD, *Anaxagoras Athenian Period* pt. II, cit., p. 88, pur considerando una data diversa da quella di Taylor, si sforzi di volgere ancora una volta a suo vantaggio questo inconsistente argomento.

<sup>42</sup> Cf. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975<sup>2</sup>, p. 187.

<sup>43</sup> PLAT., *Hipp. Maj.* 281c.

<sup>44</sup> Cf. E. DERENNE, *op. cit.*, p. 34.

<sup>45</sup> PLAT., *Hipp. Maj.* 283 a.

È evidente che dal fatto che Anassagora sia classificato fra i predecessori di Ippia, non si può dedurre alcun dato cronologico utile ai nostri scopi. Nessuno di questi passi, insomma, può provare che Anassagora si sia allontanato da Atene nel 450.

Per di più, il valore dei dialoghi platonici come fonte per determinazioni cronologiche è assai basso: <sup>46</sup> è frequente la confusione fra la cronologia dell'autore e quella drammatica e spesso (come in questo caso) ci si trova a cercare di estrapolare dati precisi da affermazioni assai vaghe.

Ancora, a giudizio di Taylor, essendo Anassagora morto nel 428, qualora egli si fosse recato a Lampsaco solo nel 432, mal si spiegherebbero le informazioni pervenuteci, secondo le quali il filosofo impiantò una fiorente scuola di filosofia nella sua nuova patria ed ottenne straordinari onori funebri: non è chiaro come sarebbe potuto riuscire a tanto in così poco tempo; «a city does not erect statues, strike coins, and grant a regular annual holiday to its schoolboys in honour of a stranger who merely passes the last months of his life within its walls». <sup>47</sup>

Ma anche a voler trascurare il fatto che non si tratta in questo caso di «mesi», ma di quattro anni circa, appare poco saggio impegnarsi a stabilire quanto tempo possa essere occorso ad Anassagora per ottenere la celebrità a Lampsaco ed istituire una scuola (se mai la istituì), anche perché la fama del filosofo avrebbe potuto precederlo in città. Inoltre il racconto dell'accoglienza così affettuosa da parte dei lampsaceni <sup>48</sup> potrebbe benissimo essere una forzatura polemica costruita da qualcuno intenzionato a rimarcare la differenza del comportamento di questi ultimi dall'intolleranza degli Ateniesi. Quanto poi alle monete di cui parla Taylor, recanti l'effigie del filosofo, <sup>49</sup> è bene ricordare che esse debbono essere datate a più di tre secoli dopo la sua morte (100 a.C. circa); l'unica notizia su cui non vi è da dubitare è che vi sia effettivamente stato un soggiorno a Lampsaco di Anassagora, ma nulla più di questo sappiamo con certezza.

<sup>46</sup> Cf. D. LANZA, *Anassagora: i frammenti e le testimonianze*, Firenze 1966, p. 6.

<sup>47</sup> A.E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 85.

<sup>48</sup> FVS 59 A 1, 14-15.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 59 A 27.

Nonostante l'indubbia debolezza degli argomenti di Taylor, questi — anche in tempi relativamente recenti — sono stati ripresi e «rafforzati» con altre prove desunte tra l'altro da Platone. Alle già note considerazioni tayloriane, Woodbury<sup>50</sup> ha aggiunto le sue, fondate sull'*Apologia*; Socrate, rispondendo all'accusatore che lo incolpa di negare la natura divina di sole e luna, afferma: «Pensi forse di stare accusando Anassagora, caro Meleto? E disprezzi così costoro, li ritieni a tal punto illetterati da non sapere che i libri di Anassagora di Clazomene sono pieni di queste dottrine? Così i giovani apprenderebbero da me queste teorie, che chiunque può acquistare nell'orchestra tutt'al più per una dracma ...?». <sup>51</sup>

Pare a Woodbury che questo passo confermi le tesi di Taylor: prova ne sarebbe il fatto che Socrate, pur rivolgendosi ad una giuria in cui molti dovevano essere gli anziani, «possessed of long memories», non fece appello alla loro esperienza diretta, ma rinviò ad un libro. «Though Anaxagoras' name and some of his doctrines were then familiar in Athens, direct memory of him had quite disappeared in the city».

Che una simile affermazione non provi nulla riguardo alla data della partenza del filosofo da Atene, è evidente; il ricordo di Anassagora avrebbe ben potuto affievolirsi anche in soli trent'anni (il processo contro Socrate cade nel 399), senza presupporre necessariamente che ne siano stati necessari ben cinquanta. Inoltre non si vede perché mai Socrate avrebbe dovuto fare appello alla memoria dei *vecchi* giurati e non — come fece — riferirsi a ciò che era sotto gli occhi di tutti. <sup>52</sup>

È poi assai curioso che, dopo aver cercato di ottenere da Platone ciò che questi manifestamente non può dare, a proposito del *Cratilo* vi sia invece un'improvvisa conversione a maggior cautela nell'uso delle fonti. In questo dialogo si fa riferimento ad una teo-

<sup>50</sup> L. WOODBURY, *Anaxagoras and Athens*, «Phoenix», XXXV (1981), p. 295 e sgg.

<sup>51</sup> PLAT., *Apol.* 26d.

<sup>52</sup> La frequentazione di Anassagora solo attraverso il suo libro potrebbe anche essere un ricordo di Platone, dal medesimo erroneamente attribuito anche al maestro. Cf. D. LANZA, *L'enkephalos e la dottrina anassagorea della conoscenza*, in *Studi in onore di G. Perrotta*, Rocca San Casciano 1964, p. 591.

ria esposta «recentemente» (νέωστι) dal Clazomenio.<sup>53</sup> In perfetta contraddizione col procedimento seguito in precedenza, Woodbury afferma che «the chronological implication of νέωστι is difficult to fix (...) in general the phrase is too loose for chronological precision ...».<sup>54</sup>

Successivamente, ad ulteriore sostegno delle proprie affermazioni, Woodbury si rifà al racconto di Satiro, il quale «afferma nelle *Vite* che il processo (contro Anassagora) fu intentato da Tucidide, l'avversario politico di Pericle. E si trattava non solo di empietà, ma anche di medismo».<sup>55</sup>

A giudizio di Woodbury, un ulteriore elemento a favore delle posizioni di Taylor deriverebbe non solo dalla persona dell'accusatore — Tucidide fu ostracizzato nel 443 e dunque avrebbe dovuto agire contro Anassagora prima di prendere la via dell'esilio — ma anche dall'accusa di medismo, giacché essa difficilmente sarebbe potuta sopravvivere alla scomparsa della generazione che combatté a Maratona; inoltre, la notizia dell'accusa sarebbe confermata nella sua autenticità da «its oddity in its context»<sup>56</sup> (*sic!*). Si confermerebbe così non solo la datazione alta per il processo, ma si verrebbe anche a conoscere la persona dell'accusatore.

Tuttavia che la versione di Satiro sia da preferire a quella di Sozione<sup>57</sup> (che a differenza della prima non fornisce alcun appiglio alle tesi di Woodbury) è cosa per nulla scontata; meno ancora lo è l'assunto che essa provi qualcosa riguardo alla cronologia anassagorea: Tucidide avrebbe potuto agire dopo il suo ritorno dall'ostracismo, nel 433,<sup>58</sup> e quanto all'accusa di medismo, potrebbe trattarsi tanto di una confusione di Satiro,<sup>59</sup> quanto — eventualmente — del fraintendimento di notizie calunniose, che se difficilmente fu-

<sup>53</sup> *Cratyl.* 409 a.

<sup>54</sup> L. WOODBURY, *op. cit.*, p. 296 e sgg.

<sup>55</sup> *ap.* DIOG. L., II 12.

<sup>56</sup> L. WOODBURY, *op. cit.*, p. 305.

<sup>57</sup> *ap.* DIOG. L., II 12, secondo cui il processo fu causato da Cleone.

<sup>58</sup> Cf. H.T. WADE-GERY, *Essays in Greek History*, Oxford 1958, p. 239 e sgg.

<sup>59</sup> Per una discussione delle diverse versioni del processo, tra le quali quelle di Satiro e Sozione, si veda oltre.



rono usate in processi dopo il 450, di certo continuarono a circolare nell'agone politico ateniese e nella commedia.

In ogni caso, l'accusa di medismo pare a Woodbury confermata nella sua autenticità anche dalla notizia di Stesimbrotto secondo il quale Temistocle ebbe rapporti con Anassagora e Melisso; il Clazomenio sarebbe — secondo lo studioso canadese — entrato in relazione con Temistocle poco dopo il suo arrivo ad Atene ed avrebbe riallacciato con lui — o addirittura con il figlio — i rapporti dopo la fuga a Lampsaco (donata a Temistocle dal Gran Re<sup>60</sup>).

Senonché non è possibile comprovare la versione di Satiro basandosi su di una notizia tendenziosa come quella di Stesimbrotto,<sup>61</sup> i cui anacronismi furono già rilevati da Plutarco, e che non è sostenuta da alcun'altra fonte; quanto ai rapporti di Anassagora con Temistocle (o peggio il figlio), una volta giunto a Lampsaco, si tratta di una costruzione priva di qualsiasi base documentaria.

Sin qui si sono esaminate alcune interpretazioni che — seppur discutibili — non prescindono dalla lettera del testo di Diogene. Altri, spinti dal desiderio di rendere a tutti i costi coerenti le notizie in nostro possesso con le proprie personali vedute, non hanno resistito alla tentazione di operare direttamente sul testo; ciò che si dovrebbe riservare solo a casi di assoluta necessità.

Derenne<sup>62</sup> ha sostenuto l'inverosimiglianza della notizia secondo cui Anassagora si sarebbe recato ad Atene nel 480: «comment serait-il entré à Athènes assiégée par l'armée perse?»;<sup>63</sup> scartata la data del 480, non gli era del resto possibile accettare quella del 456 (arcontato di Callia), perché, come si è già accennato, se la permanenza del filosofo ad Atene fu di trenta anni, il processo avrebbe dovuto svolgersi nel 426, ossia due anni dopo la morte. Derenne propose quindi di considerare la frase ἤρξατο δὲ φιλο-

<sup>60</sup> PLUT., *Them.* 31, 3.

<sup>61</sup> STESIMBROTO, *Fgr. Hist.* 107 F1.

<sup>62</sup> E. DERENNE, *op. cit.*, p. 30 e sgg., ma anche H. DIELS, *Chronologische Untersuchungen über Apollodors Chronik*, «Rh.M.», XXVII (1876), p. 1 e sgg.; F. JACOB, *Fgr. Hist.*, 244 F 31 Komm.; anche D. LANZA, *op. cit.*, p. 4 e sgg.; D. SIDER, *The Fragments of Anaxagoras*, Meisenheim am Glan 1981, p. 1 e sgg.; E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, pt. I vol. V, p. 352.

<sup>63</sup> E. DERENNE, *op. cit.*, p. 31.

σοφείν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου ἐτῶν εἴκοσιν ὧν come corrotta in seguito ad una disattenzione di Diogene o della sua fonte; la versione corretta sarebbe stata la seguente: ἤρξατο φιλοσοφεῖν, Ἀθήνησιν ἀρχοντος Καλλιάρχου. Si tratterebbe, insomma, della datazione dell'inizio dell'attività filosofica di Anassagora, ma non ad Atene, bensì in Asia Minore: il passo diviene così inutilizzabile per la datazione dell'arrivo di Anassagora ad Atene.<sup>64</sup>

Conseguenza delle osservazioni di Derenne è che in tal modo il passo di Diogene fornisce le seguenti notizie: Anassagora nacque nel 500, iniziò a insegnare filosofia nel 480 (a Clazomene?), morì nel 428, stette per trenta anni ad Atene.

Così, si è liberi di aderire alla versione tradizionale di Eforo e Plutarco, giacché ogni contraddizione è stata tolta; Anassagora fu processato nel 432, e dato che rimase ad Atene per trenta anni, da un semplice calcolo si ricava che dovette arrivarvi nel 462.

Pur confutando la soluzione di Derenne, anche Mansfeld<sup>65</sup> ha tentato di risolvere ogni difficoltà con un'ingegnosa operazione di chirurgia testuale. Ecco il passo 'corretto': ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου ἐτῶν εἴκοσιν <ἐκεῖ διατρίβ>ων. Pertanto Anassagora avrebbe iniziato ad insegnare filosofia in Atene nel 456 e vi sarebbe rimasto per venti anni. La notizia che nel passo di Diogene segue la citazione di Demetrio, secondo cui il filosofo rimase ad Atene per trent'anni, dovrebbe essere considerata come l'aggiunta di un'opinione divergente, inserita da Diodoro per completezza ma da lui non condivisa.

In questa ricostruzione occorre, ancora, però spiegare come mai, in contrasto con tutte le altre fonti, Anassagora avrebbe abbandonato la città circa l'anno 436 (giacché questa è la necessaria conseguenza dell'emendamento proposto): secondo Mansfeld Eforo e Plutarco avrebbero assegnato tutti i processi agli anni immediatamente precedenti la guerra per analogia, mossi dalla falsa notizia di Aristofane secondo cui a spingere Pericle a redigere il decreto megarese (la scintilla che fece scoppiare la guerra), sarebbero stati i guai giudiziari di Fidia. Giacché il processo contro Fidia, secondo

<sup>64</sup> Vi sarebbe un parallelo di questa stessa formula proprio in un altro frammento di Demetrio, riferito a Talete. Cf. *DIOG. L.*, I, 22.

<sup>65</sup> S. MANSFELD, *Anaxagoras Athenian Period*, pt. I, cit., p. 41.

Filocoro,<sup>66</sup> sarebbe da datare al 436 circa, ecco che la datazione del procedimento contro Anassagora allo stesso periodo assumerebbe pienamente senso.

Ma le incertezze nell'interpretazione di Mansfeld sono troppe: l'unica conferma della validità del suo emendamento si avrebbe infatti solo se il processo contro Fidia si fosse verificato effettivamente nel 436 ammesso che — pur rifiutando la datazione fornita da Eforo e Plutarco — sia invece da mantenere la cronologia relativa dei processi (per come è presente in questi autori), che si sarebbero svolti tutti pressoché in contemporanea; e questo è un assunto davvero singolare. Né esistono altre fonti per confermare quest'ipotesi.

Assai più strana delle precedenti, l'interpretazione di Diano.<sup>67</sup>

Egli, pur senza proporre emendamenti al testo, ritiene gravemente corrotto il frammento di Demetrio riportato da Diogene, e dopo aver sostenuto (senza alcuno sforzo dimostrativo) che una notizia come quella relativa all'inizio dell'attività filosofica sarebbe «una tarda interpretazione», che «la stessa precisione della data è sospetta» e che tutto l'insieme «non è degno di un uomo come Demetrio Falereo» (*sic!*), suppone che esso in origine riportasse (ove si legge ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθηνησιν ἐπὶ Καλλίου) l'indicazione non dell'inizio del magistero di Anassagora, ma la data di pubblicazione del suo scritto, ossia del primo libro in prosa. La conseguenza di questa congettura è la stessa cui giunge Derenne. Una volta mutato il significato del testo, non resta che calcolare la data dell'arrivo ad Atene di Anassagora con la combinazione di Eforo e Plutarco con la fonte anonima, riportata nell'ultima parte del passo di Diogene: sommando alla data del processo (tenuta per certa) fornita dalla

<sup>66</sup> Per la discussione della datazione del processo di Fidia, *inf.*

<sup>67</sup> C. DIANO, *La data di pubblicazione della syngraphe di Anassagora*, in *Antibemon. Scritti in onore di C. Anti*, Firenze 1955, p. 235 e sgg. Parimenti inaccettabile è l'interpretazione di Davison, il quale senza nessuna considerazione per le fonti in nostro possesso, tenta di risolvere il complesso problema della datazione supponendo addirittura l'esistenza di due processi a carico di Anassagora, in due date diverse; l'uno nel 450, promosso da Tucide, comprendente anche l'accusa di medismo, e l'altro nel 433, con la partecipazione di Cleone. Cf. J.A. DAVISON, *Protagoras, Democritus and Anaxagoras*, «CQ», III (1953), p. 33 e sgg., seguito anche da M.A. LEVI, *Pericle*, Milano 1980, p. 326 e sgg.

versione eforea e plutarcea (432) con la cifra dei trent'anni di permanenza, la data di arrivo del filosofo in Atene è fissata al 462.

Questa data sarebbe poi confermata dal fatto che Anassagora avrebbe osservato (fuori d'Atene) la caduta dell'aerolito di Egospotami, precipitato nel 468-67.

Riguardo alla questione dell'aerolito: molte fonti affermano che Anassagora predisse la caduta del meteorite verificatasi nel 468 ad Egospotami; la cosa è manifestamente assurda, giacché — a differenza di un'eclissi — questa è cosa che non si può predire. Diano,<sup>68</sup> basandosi esclusivamente sulla dubbia autorità di Filostrato,<sup>69</sup> afferma che Anassagora osservò dal promontorio Mimante (e dunque non in Atene) il fenomeno. Ma la stessa notizia di Filostrato appare più che un dato attendibile, una costruzione artificiosa, una trasformazione della già poco credibile tradizione della «profezia», tutta costruita sull'accostamento di Talete e Anassagora.<sup>70</sup> C'è probabilmente del vero nella notizia tramandata da Sileno, e non si è affatto obbligati a ritenere che Anassagora abbia osservato di persona la caduta del meteorite: «Dice Sileno nel primo libro delle *Storie* che sotto l'arcontato di Demilo (?) cadde una pietra dal cielo. Allora Anassagora affermò che l'intero cielo era costituito di pietre (ὡς ὅλος ὁ οὐρανὸς ἐκ λίθων συγκέοιτο)».<sup>71</sup>

Si può dunque azzardare l'ipotesi che Anassagora dovette trarre delle conclusioni filosofiche e scientifiche dalla notizia della caduta dell'aerolito, ma ciò non implica che egli ne abbia osservato direttamente la caduta. L'aneddoto della previsione della caduta del meteorite da parte del filosofo si formò successivamente (e probabilmente il racconto di Filostrato, lungi dall'essere la veridica esposizione dei fatti, è semplicemente una variante di quell'aneddoto), presumibilmente sulla scorta di qualche cenno all'evento astronomico presente nelle opere del Clazomenio.<sup>72</sup>

In ogni caso pare del tutto arbitrario stabilire che cosa sia o non sia degno di Demetrio.

<sup>68</sup> C. DIANO, *op. cit.*, p. 237.

<sup>69</sup> V. *Apoll.* II 5.

<sup>70</sup> Filostrato accosta Anassagora, che osservava la volta celeste dal monte Mimante, a Talete, che faceva le sue osservazioni dal vicino promontorio di Micala.

<sup>71</sup> FVS 59 A 1, 11-12.

<sup>72</sup> Cf. soprattutto FVS 59 A 12.

L'inizio dell'attività filosofica di Anassagora in Atene rappresentava una svolta assai importante, in quanto, con il Clazomenio, la filosofia giungeva dall'Asia Minore per la prima volta. L'argomentazione di Diano, secondo cui l'interesse per la data d'inizio del magistero filosofico, in quanto conversione al *bios theoretikós*, sarebbe proprio solo di autori tardi, interessati alla filosofia soprattutto in quanto «ascesi e pratica di vita»,<sup>73</sup> non solo non è dimostrata in generale, ma mal si addice a questo caso. Infatti, l'inizio dell'attività filosofica poteva essere comunque datato in quanto cominciamento di una scuola, ed inoltre — nel caso di Anassagora — esso segnava un mutamento epocale nella storia del pensiero. Si è poi liberi di considerare la data di pubblicazione del libro di Anassagora — in quanto primo libro scritto in prosa — più importante della data dell'arrivo del suo autore ad Atene; ma questo non prova che Demetrio la pensasse così. Certo, anche la data di pubblicazione del libro avrebbe potuto essere una data significativa, ma la primazia di Anassagora nella redazione di un libro in prosa era argomento di discussione già nell'antichità e nessuno dei frammenti di Demetrio pervenuti ci autorizza a pensare che egli aderisse a questa opinione.<sup>74</sup> Che poi il testo di Diogene a noi pervenuto non consenta nessun appiglio alle tesi di Diano, è evidente; ed anche ammesso che Demetrio originariamente riportasse la notizia della pubblicazione, occorrerebbe spiegare come mai Diogene, nel riportare la sua fonte, l'avrebbe cancellata e sostituita con un'altra; soprattutto in considerazione del fatto che antichi eruditi, anche in età tarda, dovettero interessarsi alla questione del *πρῶτος εὐρητής* del libro in prosa, come dimostrano Clemente Alessandrino, Suida, Temistio e non ultimo lo stesso Diogene.<sup>75</sup>

Dopo quest'esposizione di divergenti e curiose opinioni, è forse possibile considerare se si possa ricavare qualche dato utile

<sup>73</sup> C. DIANO, *op. cit.*, p. 238.

<sup>74</sup> Gli unici antichi che presero posizione a favore del primato di Anassagora furono CLEM. ALEX., *Strom.*, I 78 e DIOG. L., II 11; PLUT., *Nic.* 23, riportato da C. DIANO, *op. cit.*, p. 239, afferma solamente che per primo Anassagora espose in un libro le sue dottrine sulla luna.

<sup>75</sup> CLEM. ALEX., *Strom.* I 78; SUID., s.v. Φερειόδης Βάβυος; s.v. Ἐξαταῖος; THEM., *Or.* XXXVI, 317; DIOG. L., VIII 83; II 11.

dal testo di Diogene Laerzio, senza modificarne la lettera; infatti emendamenti al testo non sono affatto necessari, a meno che non si voglia sostenere a tutti i costi una propria preconstituita opinione.

Il passo in questione può essere per comodità così suddiviso:

A) λέγεται δὲ κατὰ τὴν Ξέρξου διάβασιν (480-79) εἴκοσιν ἐτῶν εἶναι, βεβιωκέναι δὲ ἑβδομήκοντα δύο.

B) Φησὶ δ' Ἀπολλόδωρος ἐν τοῖς Χρονικοῖς γεγενῆσθαι αὐτὸν τῆ ἑβδομοκοστῇ ὀλυμπιάδι (500-497), τεθνηκέναι δὲ τῷ πρώτῳ ἔτει τῆς ὀγδοηκοστῆς ὀγδότης (428-27).

C) ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου ἐτῶν εἴκοσιν ὄν, ὡς φησὶ Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ.

D) Ἐνθα καὶ φασὶν αὐτὸν ἐτῶν διατρίψαι τριάκοντα.

Come si vede, il testo di Diogene è costituito di quattro differenti fonti.

La prima notizia, anonima (λέγεται), non presenta problemi particolari e si integra perfettamente con la seconda, che — essendo derivata da Apollodoro — è degna della massima considerazione; nessun dubbio pertanto che nascita e morte di Anassagora debbano essere fissate rispettivamente al 500 e al 428.<sup>76</sup>

Quanto al frammento di Demetrio, si deve in primo luogo rilevare come la correzione di Derenne, che prevede la trasformazione di Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου in un inciso, oltre a non essere giustificata da nessun apparente vizio formale del testo, è compromessa anche da alcune serie difficoltà. Infatti, è necessario presumere che l'errore non sia il frutto della svista di un tardo copista, ma di Diogene o della sua fonte, giacché è indubbio che l'ἔνθα di cui al punto D deve per forza riferirsi a qualche azione compiuta da Anassagora in Atene. Inoltre non si capisce affatto il motivo per cui Demetrio si sarebbe dato la pena di fornire la data in cui Anassagora cominciò a filosofare fuori d'Atene e non quella — ben più importante — in cui cominciò il suo magistero nella città, soprat-

<sup>76</sup> Sempre che si voglia accettare l'emendamento di Meursius di cui alla n. 27; ciò che — come ha dimostrato S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. I, p. 41 e sgg. — è assolutamente necessario. Infatti Apollodoro (*FgrHist.*, 244 F 36a) pone la nascita di Democrito nel 460/56 e afferma chiaramente che egli era di quarant'anni più giovane di Anassagora. Opinione contraria (e poco chiara) quella di S.A. DAVISON, *op. cit.*, p. 40.

tutto in considerazione del fatto che, secondo la tradizione, il Clazomenio fu il primo a portare la filosofia dalla Ionia in Atene.<sup>77</sup>

Il dubbio, del resto, era ben presente allo stesso Derenne, che è così costretto a supporre del tutto gratuitamente «que Demetrios avait puisé ce reinsegnement dans un ouvrage d'Anaxagore lui-même, qui y aurait donné ce détail autobiographique».<sup>78</sup>

Si osservi come l'ipotesi dello studioso belga si basi su una serie di presupposti discutibili: in primo luogo si assume che l'intero passo di Diogene debba essere perfettamente coerente al suo interno, benché costituito da ben quattro fonti. A questo scopo, pur senza alcuna necessità, dal momento che il testo può essere ritenuto del tutto sensato così come si trova nei manoscritti, si operano delle correzioni, le quali — in combinazione con quelle fonti la cui attendibilità poteva essere messa in crisi proprio dal testo stesso di Diogene — portano a calcolare una data per l'inizio del soggiorno ateniese di Anassagora che non è confermata da nessun'altra fonte antica.

Torniamo ancora una volta al frammento di Demetrio, come è riportato da Diogene: ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθήνησιν ἐπὶ Καλλίου ἐτῶν εἴκοσιν ὄν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ.

Se il passo ci fosse pervenuto come tale, e non accompagnato dalle altre tre fonti, si sarebbe sentito lo stesso irrefrenabile bisogno di considerarlo sostanzialmente guasto? È giustificato il tentativo di rendere le notizie trasmesseci da Diogene assolutamente coerenti fra loro?

Per tentare una risposta occorre risolvere la tanto controversa questione dell'ἐπὶ Καλλίου. Si tratta di Callia (456) o di Calliade (480)?

Si è visto come sia assolutamente dimostrato che la nascita di Anassagora è da datare al 500;<sup>79</sup> pertanto, nel momento in cui il filosofo aveva venti anni, l'arconte doveva necessariamente essere Calliade. Parrebbe dunque questa l'unica correzione al testo di Dio-

<sup>77</sup> Cf. CLEM. ALEX., *Strom.* I 63. f. S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. I, p. 53; M. MONTUORI, *Sul processo ad Anassagora*, «De Homine», 1967, p. 113.

<sup>78</sup> E. DERENNE, *op. cit.*, p. 31, n. 2

<sup>79</sup> Cf. anche E. ZELLER - R. MONDOLFO, *op. cit.*, pt. I, vol. V, p. 351 e n. 2.

gene autorizzata dalla lettera stessa del medesimo. È del resto assai verosimile sia che i due nomi fossero intercambiabili (allo stesso modo in cui Zeusippo era comunemente detto Zeusi e Filistide, Filisto<sup>80</sup>), sia che vi sia stato un errore del copista: il nome famoso di Callia — più volte presente, tra l'altro, nei testi platonici — doveva certo suonare ben più familiare di quello dell'oscuro Calliade.<sup>81</sup>

La restituzione di Callia in Calliade è stata contestata con argomenti che nulla hanno a che fare con il testo del frammento di Demetrio: si tratta infatti di considerazioni aprioristiche e basate su di un malinteso concetto del buon senso. Vi è forse da temere che quasi tutti i testi dossografici e biografici dell'antichità dovrebbero essere riscritti, se dovesse essere sempre seguita la procedura impiegata in questo caso da tanti illustri studiosi. Diels, Derenne, Jacoby, Lanza e Mansfeld, infatti, hanno postulato errori e corruzioni nel testo. Si potrebbe invece prendere in considerazione la possibilità che Demetrio abbia effettivamente fornito notizie che ai nostri occhi possono apparire come non del tutto fornite di buon senso.

Si obietta infatti che Anassagora non avrebbe potuto giungere ad Atene proprio nel 480, in piena guerra con i Persiani e che appare poco credibile che abbia potuto iniziare ad insegnare filosofia a soli venti anni.<sup>82</sup>

Ma si deve rimarcare ancora una volta che non è qui in questione la verosimiglianza delle notizie di Demetrio; infatti arrotondamenti e sincronizzazioni del materiale cronologico sono tecniche proprie dell'antica cronografia, anche allo scopo di rendere più agevole la memorizzazione dei dati e delle relazioni intercorse fra i diversi eventi. Non pare pertanto che si possa escludere che Anassagora sia giunto ad Atene intorno ai vent'anni, in un'epoca non molto lontana dal 480, e che Demetrio abbia operato una duplice sincronizzazione: con l'invasione di Serse in primo luogo (e così due eventi epocali sono sincronizzati: l'arrivo dalla Ionia dell'invadore e della filosofia naturalistica), ed anche con la nascita del più famoso «discepolo» di Anassagora (Euripide).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 352.

<sup>81</sup> Cf. A.E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 82, n. 1.

<sup>82</sup> Cf. E. DERENNE, *op. cit.*, p. 31 e sgg.; M. MONTUORI, *op. cit.*, p. 114.



Che il Clazomenio abbia iniziato a filosofare a vent'anni può sembrare curioso; valga però anche in questo caso il discorso fatto poc'anzi, secondo il quale le date di Demetrio potrebbero non essere coincidenti con la realtà, ma essere frutto di approssimazioni. Inoltre dall'antichità ci è giunto un altro caso di precocità: si tratta di Epicuro, che secondo quanto riporta Diogene affermava egli stesso di aver cominciato a dedicarsi alla filosofia all'età di quattordici anni.<sup>83</sup>

Con ciò non si vuol dimostrare nulla riguardo alla data in cui Epicuro e Anassagora si diedero alla filosofia, ma piuttosto sottolineare come la notizia di Demetrio non rappresenti affatto un'anomalia da correggere a tutti i costi. Occorrerebbe prima aver dimostrato che Demetrio l'avrebbe senz'altro ritenuta assurda, e pertanto non avrebbe potuto scriverla, ciò che è indimostrabile.

D'altra parte, la datazione dell'inizio del magistero di Anassagora sotto l'arcontato di Callia, è in manifesto contrasto con quanto affermano le fonti A (anonima) e B (Apollodoro): Anassagora non poteva avere vent'anni nel 456. Inoltre, essendo il 456 l'anno della morte di Eschilo, qualora si ritenesse che il filosofo sia giunto in Atene solo in tale data non si spiegherebbe la sua influenza sul grande tragico, pressoché unanimemente accettata dalla tradizione e dalla critica.<sup>84</sup> Il testo di Diogene deve perciò essere mantenuto

<sup>83</sup> DIOG. L., X 2. Anche Aristone di Ceo afferma che Epicuro cominciò a filosofare all'età di dodici anni. Cf. fr. 32 Wehrli VI.

<sup>84</sup> Cf. C. DIANO, *op. cit.*, p. 248 e sgg.; ID., *Edipo figlio della Tyche*, «Dioniso», XV (1952), p. 56 e sgg.; A. PERETTI, *Religiosità eschilea nel Prometeo*, «Maia», IV (1951) p. 14 e sgg.; D. SIDER, *op. cit.*, p. 7. Sono generalmente ritenuti prova dell'influsso di Anassagora su Eschilo: il v. 606 delle *Eumenidi*, ove si farebbe riferimento alla teoria della generazione di Anassagora (FVS 59 A 107), i vv. 589-90 delle *Coefore* ove si farebbe riferimento ai fenomeni celesti interpretati da Anassagora (non però necessariamente alla meteora di Egospotami, come vuole Diano) e soprattutto il v. 599 delle *Supplici* e il fr. 300 Nauck, ove è adombrata la dottrina anassagorea sull'origine delle piene del Nilo (FVS 59 B 91). Peretti, contraddicendo le tesi già esposte in Maia, ha rifiutato l'origine anassagorea di quanto si legge nei due passi sopra citati (*Eschilo ed Anassagora sulle piene del Nilo*, «SIFC», XXVIII, 1956, p. 377). Infatti, i passi di Eschilo identificano nell'Etiopia il luogo da cui provengono — in seguito allo scioglimento delle nevi — le acque che alimentano il Nilo. Ora, rileva Peretti che nella confutazione della teoria anassagorea fatta da Erodoto non si parla affatto di Etiopia; lo stesso nel *De Nilo* ari-

tale quale ci è stato tramandato, fatta salva la correzione del nome dell'arconte: ἤρξατο δὲ φιλοσοφεῖν Ἀθηναῖον ἐπὶ Καλλιμάχου ἐτῶν

stotelico (*Arist. Fragm.* 248, 193, 1 sgg.) e in Ippolito (*FVS* 59 A 42, 5). Così «l'assenza della determinazione geografica si contrappone all'indicazione eschilea del sito». Eschilo ed Anassagora avrebbero dunque espresso due teorie differenti. «L'idea che nevi o piogge alimentino le piene del Nilo (...) risale a informatori orientali (...) che nel VI sec. visitarono l'oriente riferendo in Occidente prima di Anassagora quanto avevano appreso (...). Nella geografia poetica di Eschilo (...) i monti dell'Etiopia non sono da cercare in Africa (...) ma a nord dell'India (...)». Non è qui possibile discutere in dettaglio la teoria di Peretti; basti rilevare ciò che segue: 1) Peretti afferma che Erodoto (II 22) «non nomina né Anassagora, né le nevi etiopiche, né alti monti nevosi». Trascurando il fatto che Erodoto parla tanto di neve quanto di Etiopi: «proprio il Nilo che dalla Libia corre fra gli Etiopi (...) come potrebbe scorrere da neve un fiume che da luoghi caldissimi si spinge verso luoghi più freschi?». Si consideri che lo storico insiste nel dimostrare che il paese dove scorre il Nilo è troppo caldo perché vi si formi neve; e questo pare sufficiente per ritenere che Anassagora (come ci informano *AËT.*, IV 1, 3; *SENEC. nat. quest.*, IV a 2, 17) abbia posto proprio al sud (in Etiopia) le nevi che originano le piene. Sia detto, tra parentesi, che la contrapposizione dell'*historie e autopsie* di Erodoto alle «fantasticazioni» dell'«anonimo», «umbratile» filosofo che «muovendosi dal principio secondo cui vista delle cose invisibili sono le visibili (...) congetturava sulla pluralità dei mondi ...» è segno di una singolare quanto ingiustificata ostilità verso Anassagora e di un curioso travisamento della sua dottrina. 2) Peretti fa risalire la notizia di Ippolito, in cui manca il riferimento all'Etiopia (*FVS* 59 A 42), addirittura alle *Physikon Doxai* di Teofrasto; di quest'opera sarebbe stata fatta un'epitome (dallo stesso Teofrasto o un allievo): «Dalla medesima epitome deriva la fonte da cui Ippolito ha desunto, più fedelmente di tutti gli altri testimoni (*sic*) l'estratto teofrasteo su Anassagora e gli altri fisici presocratici». Di dove vengano al Peretti tante certezze su di una fonte di quarta mano, che peraltro è l'unica che fornisca un valido sostegno alle sue opinioni, è difficile immaginare. 3) Anche nel *De Nilo*, secondo Peretti, si troverebbe conferma del fatto che Anassagora non indicò il luogo di provenienza delle nevi. Ecco il testo aristotelico (non riportato da Peretti): «Anaxagoras (...) propter liquefieri nivem estate repleri fluvium ait. Contingit quidem enim sic augeri, quemadmodum diximus, sed multitudo improporcionata facta in excrescentia fluvii. Multum enim superexcedit quam ut verisimile a nive liquefacta: et multa enim fit modica aqua, Nilus autem multum superinfundit regionem et profundum iam aliquando etiam super triginta cubitos fuit. Adhuc autem neque locus videtur, talis puta, unde possibile sit ipsum fluere a nive: Etyopia enim et Lybia inhabitabiles propter aestum ...». Dimostrando forse più convinzione nelle proprie opinioni che rispetto per ciò che dicono le fonti, scrive Peretti: «il cenno rapidissimo dell'Etiopia (...) ed il suo accoppiamento con la Libia, confermano l'assenza di un preciso riferimento geografico nella spiegazione delle piene nilotiche data da Anassagora».

εἴχοσιν ὄν, ὡς φησι Δημήτριος ὁ Φαληρεὺς ἐν τῇ τῶν Ἀρχόντων ἀναγραφῇ.

Certamente, resta irrisolto il contrasto del dato di Demetrio con D (anonimo), qualora si tenga per buona la data del 432 per il processo. Si consideri però che la stessa struttura sintattica di D (ἐνθα καὶ φασιν), mostra che Diogene<sup>85</sup> ha cambiato la propria fonte: dal φησὶν riferito a Demetrio si passa infatti a φασιν.<sup>86</sup> Proprio l'ultimo dato fornito da Diogene è quello che semmai si potrebbe rifiutare, essendo ascritto a fonte anonima e non confermata da nessun'altra; una delle più gravi mancanze, infatti, dell'ipotesi di Derenne è che, pur modificando gravemente il testo di Demetrio (che pur dovrebbe essere trattato con una certa cautela, essendo fonte di non poco conto), si basa per le sue conclusioni proprio su quest'ultima fonte anonima, la meno attendibile di tutte.<sup>87</sup>

Invero, mentre la prima fonte anonima A è confermata da B, la D non lo è in alcun modo, e dev'essere stata aggiunta per completezza da Diogene, ma non necessariamente condivisa: «Si dice anche che ...». Non è del resto costume di Diogene fornire solo notizie tra loro assolutamente concordi ed omogenee.<sup>88</sup>

Resta a questo punto da indicare che cosa si può ricavare dal testo in questione per la cronologia di Anassagora:

1) Anassagora nacque nel 500 circa e morì nel 428 circa (fonti A e B).

2) Giunse ad Atene in un anno non troppo lontano dal 480, all'età di venti anni e lì cominciò a filosofare (fonte C).

3) Altri dicono anche che vi rimase per trent'anni (fonte D).

Come si vede, dal testo non si può evincere nulla riguardo alla datazione del processo. Bisogna dunque abbandonare Diogene e considerare le restanti fonti, prima di tornare ad Eforo e Plutarco.

<sup>85</sup> O Apollodoro, qualora si assuma che tanto la notizia di Demetrio, quanto il dato conclusivo, derivino dalla sua opera. Come escludere però che sia stato lo stesso Diogene a consultare diverse opere?

<sup>86</sup> Cf. S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. I, p. 57 e sgg.

<sup>87</sup> Cf. M. MONTUORI, *op. cit.*, p. 112.

<sup>88</sup> Cf. ad esempio DIOG. L., II 44; la notizia di D è fra l'altro in contrasto con Sozione, riportato dallo stesso Diogene.

1) Il Marmor Parium<sup>89</sup> e Plutarco<sup>90</sup> confermano che Anassagora si trovava ad Atene negli anni Quaranta, e pertanto contraddicono la datazione al 450 (Taylor).

2) La testimonianza di Sozione: Σ. μὲν γὰρ φησιν ἐν τῇ Διαδοξῇ τῶν φιλοσόφων ὑπὸ Κλέωνος αὐτὸν ἀσεβείας κριθῆναι ..., <sup>91</sup> facendo riferimento a Cleone, la cui attività politica comincia negli ultimi anni Trenta, contraddice tanto la datazione del processo al 450 (Taylor), quanto quella al 438 (Mansfeld).

3) Satiro: Σάτιρος δ' ἐν τοῖς Βίοις ὑπὸ Θουκυδίδου φησιν εἰσαχθῆναι τὴν δίκην ἀντιπολιτευομένου τῷ Περικλεῖ καὶ οὐ μόνον ἀσεβείας, ἀλλὰ καὶ μηδισμού, non contraddice né conferma la datazione tradizionale del processo (432), ma nega la datazione al 438 (Mansfeld); Tucidide fu infatti ostracizzato da Atene nel decennio 443-433. <sup>92</sup>

4) Suida: ἐξήγαγε δὲ τοῦ ζῆν ἑαυτὸν ἐτῶν ὁ (430), διότι ὑπ' Ἀθηναίων ἐνεβλήθη ἐν δεσμοτηρίῳ οἷά τινα καινὴν δόξαν τοῦ θεοῦ παρεισφέρων, <sup>93</sup> conferma la datazione tradizionale (432) del processo.

5) Filodemo: Ἀναξαγόραν δὲ μαστιγώθετις Κλέωνος πατις ἐπεδείκνυεν τοῖς δικασταῖς..., <sup>94</sup> per quanto corrotto e incerto pare confermare la versione di Sozione.

Pare a questo punto evidente che nessuna delle fonti in nostro possesso contraddice la data tradizionale, salvo l'anonimo autore di D, e che tre di queste la confermano. Si può ritornare dunque ad Eforo e Plutarco.

Che Plutarco abbia semplicemente copiato il resoconto di Eforo, e che dunque invece di due fonti si tratti di una, è ipotesi tutta da dimostrare.

<sup>89</sup> MARM. PAR., 60.

<sup>90</sup> PLUT., *Per.* 16

<sup>91</sup> FVS 59 A 1, 12.

<sup>92</sup> Le difficoltà cronologiche sopra discusse, ma anche la presenza nelle fonti dei nomi di due possibili accusatori sono alla base dell'assurda ricostruzione di S.A. DAVISON, *op. cit.*, che pretende esservi stati due processi, condotti l'uno da Tucidide e l'altro da Cleone. Questa ipotesi non è confermata da nessuna fonte ed è del tutto artificiosa. Cf. D. LANZA, *op. cit.*, p. 6.

<sup>93</sup> FVS 59 A 3.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 59 A 20.

Si considerino, infatti, le differenze fra i due autori nell'esposizione dei processi contro Pericle ed i suoi:

1) in Plutarco<sup>95</sup> è presente il nome dell'accusatore di Fidia (Menone), e notizie sul suo trattamento, che mancano invece in Eforo-Diodoro.<sup>96</sup>

2) In Eforo-Diodoro, Pericle è accusato di *τεροσυλία*; nessun accenno invece in Plutarco.

3) Lo scandalo causato dai ritratti di Pericle e Fidia posti dallo scultore sullo scudo di Atena<sup>97</sup> manca in Eforo-Diodoro.

4) Manca in Eforo-Diodoro il processo contro Aspasia,<sup>98</sup> nonché ogni accenno a Diopite, promotore del decreto contro Anasagora<sup>99</sup> ed a Dracontide, promotore del decreto contro Pericle.

Pare evidente da questo raffronto che se Plutarco conobbe le opinioni di Eforo e le utilizzò per comporre il suo resoconto sulle cause dello scoppio della guerra, dovette nello stesso tempo essere giunto a conoscenza anche di altre versioni. Pertanto Eforo e Plutarco vanno tenuti distinti e non fusi in un unico testimone.

Si consideri anche il fatto che Plutarco, nella sua indagine, non trovò alcuna fonte discordante dalla versione propria anche di Eforo; l'ammirazione di Plutarco per Pericle è manifesta, ed altrettanto evidentemente Plutarco conosceva la versione tucididea sulle cause della guerra. Nondimeno sembra non avervi prestato fede, convinto dalla quantità di resoconti favorevoli alla versione di Eforo: «Così si narra la causa più vergognosa, che tuttavia è corroborata da moltissimi testimoni (*πλείστους μάρτυρας*)».<sup>100</sup>

Non si può dubitare del fatto che se Plutarco, che all'inizio del capitolo 31 riporta tutte le spiegazioni a lui note sullo scoppio della guerra, fosse venuto a conoscenza di una diversa datazione dei processi (cosa che avrebbe contraddetto la versione di Eforo e scagio-

<sup>95</sup> PLUT., *Per.* 31.

<sup>96</sup> DIOD., XII 39.

<sup>97</sup> PLUT., *Per.* 31

<sup>98</sup> PLUT., *Per.* 32.

<sup>99</sup> La cronologia di Diopite è un altro argomento contro la datazione del processo al 450. Non a caso, L. WOODBURY, *op. cit.*, p. 302 è costretto a negare ogni legame fra il processo contro Anassagora ed il decreto.

<sup>100</sup> PLUT., *Per.* 31.

nato Pericle da infamanti sospetti), ne avrebbe tenuto debito conto. Invece scrive soltanto che «la verità è incerta». Neppure Cratero, che pare Plutarco abbia consultato per il testo del decreto di Diopite, dovette riportare alcun elemento che infirmasse la nota versione.

Anche Aristodemo,<sup>101</sup> che mostra espressamente di condividere il racconto di Tucidide sulle cause dello scoppio della guerra, non sembra essere giunto a conoscenza di nessun dato cronologico diverso da quelli tradizionali.

Chi ha sostenuto una datazione del processo contro Anassagora diversa da quella di Eforo e Plutarco, ha creduto di trovare una conferma nella commedia attica, che manterrebbe «an uncharacteristic silence with regard to Anaxagoras».<sup>102</sup>

Edmonds ha invece inserito tra i frammenti di Aristofane un passo che da Aulo Gellio è attribuito ad Alessandro Etolo, in cui si nomina Euripide «discepolo di Anassagora».<sup>103</sup> Sarebbe questa, a giudizio di Edmonds, l'unica citazione di Anassagora, pervenutaci in una commedia, ed andrebbe datata a dopo il 406.<sup>104</sup>

Tuttavia, se non si pretende di trovare nelle commedie il nome di Anassagora, ma ci si accontenta di riferimenti indiretti, il materiale diventa cospicuo, e del tutto favorevole alla datazione tradizionale del processo contro il filosofo.

Le prime accuse di empietà rivolte contro un filosofo naturalista si ritrovano nei *Panopti* di Cratino, databili tra il 435 e il 432, dove Ippone è violentemente attaccato per le sue dottrine fisiche e astronomiche.<sup>105</sup> Arifrade, a quanto pare discepolo di Anassagora,<sup>106</sup> è deriso da Aristofane negli anni 424, 422 e 421.<sup>107</sup>

<sup>101</sup> *Fgr. Hist.* II A 104 F16.

<sup>102</sup> L. WOODBURY, *op. cit.*, p. 299.

<sup>103</sup> AUL. GELL., *Noctes Atticae* XV 20; cf. J. M. EDMONDS, *The Fragments of Attic Comedy*, vol. I, Leiden 1957, p. 757.

<sup>104</sup> Si aggiunga che P.E. LEGRAND, *Sur le Timon de Lucien*, «REA», IX (1907), p. 132 e sgg., ritiene che le parti del *Timone* concernenti Anassagora e Pericle non siano invenzione di Luciano, ma provengano da una qualche commedia a noi perduta da datarsi tra il 430 e il 424.

<sup>105</sup> FVS 38 A 2.

<sup>106</sup> Cf. E. DEGANI, *Arifrade l'Anassagoreo*, «Maia», XII (1960), p. 190 e sgg.

<sup>107</sup> ARISTOPH., *Eq.* 1274 sgg.; *Id.*, V. 1275 sgg.; *Id.*, *Pax* 883 e sgg.

Nel 423 erano state messe in scena anche le *Nuvole*, con il violentissimo attacco non solo a Socrate, ma contro tutti i «metereologi». Ed è stato recentemente mostrato che non solo le dottrine di Protagora e Diogene di Apollonia sono oggetto della critica e della derisione di Aristofane, ma anche e soprattutto quelle di Anassagora.<sup>108</sup>

Nel 421, Eupoli così attacca Protagora: «L'empio si pavoneggia di dottrine celesti (περὶ τῶν μετεώρων), ma di cibo terreno si nutre».<sup>109</sup> Come si noterà, anche in questo passo è adombrata l'accusa di occuparsi di «meteorologia»: e si ricorderà come il decreto di Diopite intendesse colpire τοὺς (...) λόγων περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας.<sup>110</sup>

Si vede quindi come in ciò che ci è pervenuto della commedia antica, i cenni all'empietà dei naturalisti e gli attacchi alle loro dottrine si dispongano in un lasso di tempo che va dal 435 (o 432) al 421; cominciano pertanto tre anni prima del processo contro Anassagora, per come è datato usualmente. Questo fatto potrebbe costituire un'ulteriore conferma per la datazione di Eforo e Plutarco: se infatti il processo fosse da datare al 438 (per non parlare del 450), non ci si spiegherebbe l'assenza di ogni riferimento all'empietà dei filosofi fino al 435 (o forse al 432). La diffusione di dottrine contrarie alla religione tradizionale diviene questione di pubblico dominio ed è trasposta sulle scene — per quel che ne sappiamo — solo a partire da questa data. Ne deriverebbe che, se il processo del Clazomenio ed il decreto di Diopite vengono datati al 438, fatti di una tale gravità, che dovettero certo essere per qualche tempo preceduti da dibattiti e discussioni all'interno dell'opinione pubblica, non sarebbero stati neppure indirettamente recepiti dai comici ma passati sotto silenzio per vari anni.

In considerazione del fatto che nessuna fonte contraddice la cronologia di Eforo<sup>111</sup> e Plutarco, che questa è confermata anche da altre notizie, e del fatto che nessuna delle datazioni proposte in al-

<sup>108</sup> Cf. F. TURATO, *Il problema storico delle Nuvole di Aristofane*, Padova 1973, soprattutto p. 45 e sgg.

<sup>109</sup> EUP., fr. 147 Kock.

<sup>110</sup> PLUT., *Per.* 32, 2.

<sup>111</sup> Solo implicitamente contraddetta dall'anonimo D.

ternativa è sostenibile, sembra ragionevole attenersi alla cronologia tradizionale.

Per concludere, stante l'ovvia vanità della pretesa di giungere ad una verità certa ed inconfutabile, pare che — secondo ciò che si può ragionevolmente ricavare dalle fonti secondo verosimiglianza e probabilità — così si possa schematizzare la cronologia della vita di Anassagora:

- 500 circa: nascita;
- 480 circa: venuta ad Atene e inizio dell'insegnamento;
- 432 circa: processo e fuga a Lampsaco;
- 428 circa: morte.

## 2. *Fidia.*

Pur non trattandosi di un vero e proprio processo per empietà, il processo contro Fidia (come del resto anche quello contro Pericle) merita di essere trattato insieme con quelli contro Anassagora ed Aspasia, non solo perché considerato anch'esso già dalle stesse fonti antiche come causa dello scoppio della guerra e come attacco politico contro Pericle, ma anche in quanto le accuse mosse allo scultore lasciano anche in questo caso intravedere l'ombra del sacrilegio, del delitto contro la religione: Fidia fu infatti accusato di aver sottratto fondi sacri.

Scrive Eforo-Diodoro che dopo che Fidia ebbe costruito la statua di Atena, essendo Pericle ἐπιμελητής, alcuni dei collaboratori dello scultore, persuasi dai nemici di Pericle, «si sedettero sugli altari degli dèi. Chiamati a rispondere della loro anomala condotta, affermarono di poter dimostrare che Fidia deteneva un'ampia parte dei fondi sacri (τῶν ἱερῶν χρημάτων) e che Pericle, il sovrintendente (ἐπιμελητής) era a conoscenza del fatto e ne era partecipe. Riunitasi l'assemblea per esaminare la questione, i nemici di Pericle persuasero il popolo ad arrestare Fidia ed accusarono Pericle di furto di beni sacri (ἱεροσυλίαν)». <sup>112</sup>

Assai simile anche il racconto di Plutarco, che c'informa però del fatto che «svoltasi un'inchiesta presso l'assemblea, il furto non

<sup>112</sup> Diod., XII 39, 2.



fu provato». <sup>113</sup> Ma poiché la gloria di Fidia lo esponeva allo φθόνος, si cercò il modo di colpirlo con l'accusa di aver effigiato sé stesso e Pericle sullo scudo di Atena. <sup>114</sup>

Ambedue i racconti costituiscono, tanto in Diodoro quanto in Plutarco, la prima parte della famosa esposizione delle cause dello scoppio della guerra; il processo e l'accusa andrebbero pertanto datati, non diversamente da Anassagora, al 432 circa.

In questo caso, però, a differenza che nel precedente, è stata tramandata una fonte che smentisce categoricamente questa datazione. Si tratta dell'attidografo Filocoro, riportato nello scolio alla *Pace* di Aristofane, verso 605:

A) Φειδίας· Φιλόχορος ἐπὶ Πυθοδώρου (?) ἄρχοντος ταῦτά φησι· καὶ τὸ ἄγαλμα τὸ χρουσοῦν τῆς Ἀθηνᾶς ἐστάθη εἰς τὸν νεῶν τὸν μέγαν ἔχον χρουσοῦ σταθμὸν ταλάντων μδ' Περικλέους ἐπιστατοῦντος, Φειδίου δὲ ποιήσαντος. Καὶ Φειδίας ὁ ποιήσας δόξας παραλογίζεσθαι τὸν ἔλεφαντα τὸν εἰς τὰς φολίδας ἐκρίθη. Καὶ φυγὼν εἰς Ἥλιον ἐργολαβῆσαι τὸ ἄγαλμα τοῦ Διὸς τὸ ἐν Ὀλυμπίαι λέγεται, τοῦτο δὲ ἐξεργασάμενος ἀποθανεῖν ὑπὸ Ἡλείων. Ἐπὶ Σκυθοδώρου (?), ὃς ἐστὶν ἀπὸ τούτου ἑβδομος, περὶ Μεγαρέων εἰπὼν ὅτι καὶ αὐτοὶ κατεβῶν Ἀθηναίων παρὰ Λακεδαιμονίοις ἀδίκως λέγοντες εἰργεσθαι ἀγορᾶς καὶ λιμένων τῶν παρ' Ἀθηναίους. οἱ γὰρ Ἀθηναῖοι ταῦτα ἐψηφίσαντο Περικλέους εἰπόντος τὴν γῆν αὐτοῦς αἰτιώμενοι τὴν ἱερὰν τοῖς θεοῖς ἀπεργάζεσθαι. Λέγουσί τινες, ὡς Φειδίου τοῦ ἀγαματοποιῦ δόξαντος παραλογίζεσθαι τὴν πόλιν καὶ φυγαδευθέντος ὁ Περικλῆς φοβηθεὶς διὰ τὸ ἐπιστατῆσαι τῇ κατασκευῇ τοῦ ἀγάλματος καὶ συνεγνωκέναι τῇ κλοπῇ ἔγραψε τὸ κατὰ Μεγαρέων πινάκιον καὶ τὸν πόλεμον ἐπήνεγκεν ἵνα ἀπησυχολημένοις Ἀθηναίοις εἰς τὸν πόλεμον μὴ δῶ τὰς εὐθύνας, ἐσγαλέσας Μεγαρεῦσιν ὡς τὴν ἱερὰν ὀργάδα ταῖν θεαῖν ἐργασαμένους. Ἄλογος δὲ φαίνεται ἡ κατὰ Περικλέους ὑπόνοια ἑπτα ἔτεσι πρότερον τῆς τοῦ πολέμου ἀρχῆς τῶν περὶ Φειδίαν γενομένων. <sup>115</sup>

Appare subito evidente che nel testo i nomi degli arconti sono errati; si afferma, infatti, che sotto Pitodoro (432/31) sarebbe stata completata la costruzione della statua di Atena, e che sotto Scitodoro sarebbe entrato in vigore il decreto megarese (432/31). Scito-

<sup>113</sup> PLUT., *Per.* 31, 3.

<sup>114</sup> L'accusa riportata da Plutarco, secondo cui Fidia si macchiò di sacrilegio rappresentando sé stesso e Pericle sullo scudo di Atena, probabilmente non fu mai realmente espressa in tribunale. Ma questa tradizione popolare indica come anche contro Fidia si fosse diffuso il sospetto di irreligiosità.

<sup>115</sup> *Fgr. Hist.* III B 328 F 121.

doro è però nome inesistente, e deve essere corretto in Pitodoro (che fu effettivamente arconte nel 432/31). A questo punto i nomi degli arconti converrebbero con la datazione di Eforo e Plutarco, sennonché lo scoliaste afferma esplicitamente esservi sei anni di distanza fra il completamento della statua (e pertanto il processo contro Fidia) ed il decreto megarese; questo è il motivo per cui il Pitodoro della prima riga deve essere corretto in Teodoro (che fu effettivamente arconte nel 438/37). Il racconto di Filocoro riportato nello scolio compromette fortemente l'attendibilità della datazione usuale, accrescendo ulteriormente il sospetto che all'origine del racconto di Eforo e Plutarco sia solo la testimonianza di Aristofane e nulla più; e quest'ultima non sarebbe solo tendenziosa, ma anche sostanzialmente errata dal punto di vista cronologico. Di ciò è ormai convinta una gran parte degli studiosi.<sup>116</sup> Vi sono però buone ragioni per dubitare che le notizie dello scolio siano del tutto attendibili.

Secondo coloro che datano il processo in un periodo vicino al 438 (presumibilmente il 436), i versi della *Pace*, che indicano chiaramente un collegamento fra le vicende di Fidia e lo scoppio della guerra, sarebbero alla base della tradizione che comporta una data bassa per il processo contro Fidia. Scrive infatti Aristofane: «Tutto ebbe inizio quando Fidia si trovò a mal partito, poi Pericle, temendo di fare la stessa fine (...) prima che gli capitasse qualcosa di brutto, infiammò la città gettandovi la piccola scintilla del decreto megarese».<sup>117</sup>

Tuttavia, se si aderisce alla tesi di una datazione alta, questi versi risultano del tutto inspiegabili. Non si capisce, infatti, dove starebbe la comicità di una notizia del tutto falsa, né si può pensare che a soli dieci anni di distanza dallo scoppio della guerra Aristofane pensasse di poter impunemente ingannare i suoi concittadini, che di questi eventi dovevano certo avere buona memoria.<sup>118</sup> Tuttavia, qualora le informazioni fornite dallo scolio fossero ragione-

<sup>116</sup> Cf. tra gli altri C.M. BOWRA, *Periclean Athens*, Princeton 1971, p. 190; M.A. LEVI, *op. cit.*, p. 284; F.E. ADCOCK, *op. cit.*, p. 382 e sgg.

<sup>117</sup> ARISTOPH., *Pax* 605 e sgg.

<sup>118</sup> Cf. A.W. GOMME, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. II, Oxford 1956, p. 186; D. KIENAST, *Der innenpolitische Kampf in Athen von der Rückkehr des Thukydides bis zu Perikles' Tod*, «Gymn», LX (1953), p. 210 e sgg.

volmente sicure, non si dovrebbe esitare ad abbandonare Aristofane; occorre però cercare di stabilire quale sia il grado di attendibilità dello scoliaste.

Si potrebbe obiettare che Filocoro ci è trasmesso malamente e solo di seconda mano<sup>119</sup> dallo scoliaste; che la statua sarebbe stata sì completata nel 438, ma che il processo si sarebbe potuto in ogni caso svolgere nel 432, e che dunque Filocoro avrebbe solo inferito dalla datazione dell'erezione della statua la data del processo.<sup>120</sup> Ma questi non paiono rilievi sufficienti: sarebbe davvero strano se per promuovere l'accusa si fossero attesi ben sei anni dagli eventi.

Si consideri invece il fatto che nello Scolio a *Pace* v. 990, riportando un altro estratto di Filocoro, lo scoliaste ha collegato esattamente l'arcontato di Pitodoro con lo scoppio della guerra; ciò significa che l'errore nel passo in questione probabilmente non deriva dalla copia dell'*Atthis* che lo scoliaste consultò: di qui la possibilità che nell'ordinare cronologicamente i passi estratti da Filocoro, lo scoliaste si sia servito di una corrotta lista di arconti.<sup>121</sup>

Oltre al testo già considerato, dello scolio è tramandata anche un'altra parte (B), ritenuta solitamente un semplice e successivo riassunto del primo passo:<sup>122</sup> B) ὁ Φειδίας, ὡς Φιλόχορος φησιν, ἐπὶ Πυθοδώρου ἄρχοντος τὸ ἄγαλμα τῆς Ἀθηνᾶς κατασκευάσας ὑφείλετο τὸ χρυσίον ἐκ τῶν δρακόντιων τῆς χρυσελεφαντίνης Ἀθηνᾶς· ἐφ' ἣ καταγνώσθεις ἐξημιώθη φυγῆ. Γενόμενος δὲ εἰς Ἴλιον καὶ ἐργολαβήσας παρὰ τῶν Ἡλείων τὸ ἄγαλμα τοῦ Διὸς τοῦ Ὀλυμπίου καὶ καταγνώσθεις ὑπ' αὐτῶν ὡς νοσφισάμενος ἀνηρέθη.

Anche in questo caso, per analogia col primo, il nome Pitodoro è stato corretto in Teodoro.

Ad un'attenta considerazione delle due parti del testo dello scolio, che già a Müller lasciava più di un dubbio,<sup>123</sup> emergono le

<sup>119</sup> Cf. R.A. BAUMAN, *Political Trials in Ancient Greece*, London 1990, p. 42.

<sup>120</sup> Cf. A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 186 e sgg.; A.W. BYVANCK, *La date du procès de Phidias*, in *Symbolae van Owen*, Leiden 1946, p. 82 e sgg.

<sup>121</sup> Cf. C. TRIEBEL-SCHUBERT, *Zur Datierung des Phidiasprozesses*, «MDAIA», IIC (1983), p. 101 e sgg., e anche S. BELOCH, *op. cit.*, p. 295, n.2.

<sup>122</sup> Cf. S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. II, p. 42, n. 168.

<sup>123</sup> C. MÜLLER, *FHG*, vol. I, Paris 1848, p. 400: «Persuasum mihi est aut

seguenti osservazioni: in primo luogo la presenza di ben tre errori per i nomi di due arconti pare assai sospetta.<sup>124</sup> Inoltre le considerazioni sulla «autentica» cronologia del processo, contenute nel passo citato in precedenza (A), non provengono da Filocoro, ma dello stesso scoliaste. La cosa appare sorprendente, dato che simili conclusioni avrebbero dovuto certamente essere state tratte anche dall'attidografo, eppure ciò che è scritto nello scolio pare essere più il risultato di un calcolo operato dal commentatore stesso, che l'autentica opinione di Filocoro.

Alcune altre stranezze emergono, poi, se si confronta il primo passo con il secondo: nel primo Fidia avrebbe sottratto parte dell'avorio εἰς τὰς φολίδας, nel secondo parte dell'oro ἐκ τῶν δρακόντων. Inoltre, la seconda parte dello scolio c'informa del fatto che Fidia fu messo a morte ὡς νοσφισάμενος, mentre la prima si limita ad affermare che fu «ucciso dagli Elei». Come si vede le differenze sono assai rilevanti, e non a torto Lendle<sup>125</sup> ha pertanto ritenuto che non si potesse liquidare B come un semplice riassunto di A. Ed in effetti appare anche poco adeguata la definizione di riassunto, in quanto l'accorciamento — per quel che riguarda Fidia — è davvero minimo. Torna quindi alla mente il monito di Müller: «Caveas, ne Palmerii conjecturam, Theodorou pro Pythodorou scribentis, pro vera habeas et indubitata».<sup>126</sup>

La soluzione di Lendle considera B l'originale citazione di Filocoro e ritiene interpolato A da καὶ Φειδίας ὁ ποιήσας sino a Ἡλείων e B da ἐξημιῶθη sino a καταγνωσθεὶς ὑπ' αὐτῶν; si tratterebbe d'interpolazioni inserite ad arte per scagionare Atene dalla responsabilità della morte di Fidia. Si tratta di un'ipotesi affascinante e che può anche cogliere nel segno, ma forse un po' troppo artificiosa.

Resta il fatto che in più punti la costruzione del testo dello scolio dà da pensare; in particolare, subito dopo Περιχλέους ἐπιστατοῦντος, Φειδίου δὲ ποιήσαντος non si capisce la ragione della

ipsam Philochorum in his quae de Phidia narrat falsa quadam chronologia a vero seductum esse, aut scholiastam ejus narrationem perturbasse».

<sup>124</sup> Cf. C. TRIEBEL-SCHUBERT, *op. cit.*, p. 105.

<sup>125</sup> O. LENDLE, *Philochoros über den Prozess des Pheidias*, «Hermes», LXXXIII (1956), p. 284 e sgg. Anche C. SCHUBERT, *Perikles*, Darmstadt 1994, p. 116 e sgg.

<sup>126</sup> C. MÜLLER, *op. cit.*, p. 400.

ripetizione καὶ Φειδίας ὁ ποιήσας. Resta pertanto il sospetto che l'originale testo di Filocoro sia stato sottoposto a serie manipolazioni da parte dello scoliaste.

Come già riteneva Jacoby,<sup>127</sup> una soluzione definitiva potrebbe ottenersi solo grazie a materiale archeologico, che consenta la datazione precisa del soggiorno di Fidia in Elide. Purtroppo una prova simile, contrariamente a quel che pensano Donnay<sup>128</sup> e Mansfeld,<sup>129</sup> non è ancora stata trovata. Infatti, Mansfeld afferma che «the epigraphical evidence (...) is believed to agree with Philochorus' date» e rinvia a Meiggs-Lewis,<sup>130</sup> Donnay<sup>131</sup> e Guarducci;<sup>132</sup> ma tanto — Meiggs — Lewis quanto la Guarducci accettano la data di Filocoro senza in alcun modo tentare di corroborarla con elementi desunti da materiale epigrafico. Lo stesso Donnay, dopo avere magnificato il valore storico dei documenti epigrafici, sceglie la datazione di Filocoro in modo non argomentato. Sempre secondo Mansfeld,<sup>133</sup> altre conferme verrebbero dagli scavi nell'*atelier* di Fidia ad Olimpia, in quanto la ciotola con la scritta Φειδίου εἰμι<sup>134</sup> «has to be dated to the mid-430 or after the completion of the Athena»; pertanto Fidia sarebbe fuggito da Atene prima della metà degli anni Trenta. Ma l'opinione di Schiering,<sup>135</sup> su cui si basano tanto Mansfeld che Donnay, è ben lungi dall'essere così recisa: l'*atelier* di Fidia dovrebbe essere datato fra il 440 e il 430, ma solo «wahrscheinlich aber nicht nach 435 v. Chr.».

A quanto pare, queste «prove archeologiche» sono assai poco probanti.

<sup>127</sup> *Fgr. Hist.* III B suppl. II p. 391 e sgg.

<sup>128</sup> G. DONNAY, *La date du procès de Phidias*, «AC», XXXVIII (1968), p. 19 e sgg.

<sup>129</sup> S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. II, p. 44 e sgg.

<sup>130</sup> R. MEIGGS - D. LEWIS, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, Oxford 1969, pp. 148-49.

<sup>131</sup> G. DONNAY, *Les comptes de l'Athène chrysléphantine du Parthénon*, «BCH», XCI (1967), p. 50 e sgg.

<sup>132</sup> M. GUARDUCCI, *Epigrafia greca*, vol. II, Roma 1969, p. 193 e sgg.

<sup>133</sup> S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. II, pp. 45-46; G. DONNAY, *La date du procès de Phidias*, cit., p. 24 e sgg.

<sup>134</sup> SEG XVII, 206.

<sup>135</sup> A. MALLWITZ - W. SCHIERING, *Die Werkstatt des Pheidias I (Olympische Forschungen V)*, Berlin 1964, p. 187.

Tuttavia il dubbio che Eforo e Plutarco siano stati ingannati da Aristofane e abbiano creduto solo ad un volgare pettegolezzo, rimane.

Si consideri ancora una volta il testo di Aristofane: «Tutto ebbe inizio quando Fidia si trovò a mal partito, poi Pericle, temendo di fare la stessa fine (...) prima che gli capitasse qualcosa di brutto, infiammò la città gettandovi la piccola scintilla del decreto megarese».

Ecco la risposta di Trigeo e del coro: «'Questo, per Apollo, io non l'avevo appreso da nessuno prima d'ora, né mai avevo sentito dire che Fidia avesse a che fare con Pace'; 'neppure io finora, molte cose ci sfuggono (πολλά γ' ἡμᾶς λανθάνει)».<sup>136</sup>

Da sempre i fautori della datazione alta del processo di Fidia hanno sostenuto che l'incredulità di Trigeo e del coro sarebbe la prova, lasciata dallo stesso Aristofane, della falsità del racconto, e del suo significato puramente comico. D'altro canto, altri hanno ribattuto considerando a loro volta l'incredulità come un espediente comico, una trovata ironica;<sup>137</sup> lo stupore e l'ignoranza di Trigeo sarebbero assurdi per un ateniese della sua epoca.<sup>138</sup>

Tuttavia, esaminando i versi di Aristofane senza pregiudizi non si comprende il significato comico né di una falsa notizia, né dell'ignoranza manifesta che — si badi bene — non è solo di Trigeo, ma del coro intero.

Singolare è anche il contrasto di quanto è scritto nella *Pace* con *Acarnesi* (v. 523 e sgg.<sup>139</sup>), non tanto perché le due versioni si escludano o si contraddicano l'una con l'altra,<sup>140</sup> quanto perché nella prima pare esservi una vera e circostanziata accusa politica, tanto che verrebbe da pensare ad una vera e propria rivelazione di una verità forse non conosciuta da tutto il pubblico.

<sup>136</sup> ARISTOPH., *Pax* 615 sgg.

<sup>137</sup> Cf. G.L. BARBER, *The Historian Ephorus*, Cambridge 1935, p. 110.

<sup>138</sup> L. PRANDI, *I processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora e l'opposizione a Pericle*, «Aevum», LI (1977), p. 12 n. 1.

<sup>139</sup> «Dei giovani, ubriacatisi al cottabo, vanno a Megara e rapiscono Simeta, la puttana: allora i Megaresi, infuriati dal dolore, rapirono per ripicca due delle puttane di Aspasia». Nella commedia, la vicenda scatenerà le ire di Pericle, che — con il decreto megarese — farà precipitare Atene verso la guerra.

<sup>140</sup> La sostanza è la stessa: Pericle causò la guerra per bassi motivi personali.

A questo punto può essere utile far finalmente riferimento a testimonianze epigrafiche.

Dai rendiconti delle spese per la costruzione del Partenone in IG I<sup>2</sup> 352, per l'anno 434/33, risulta un introito dalla vendita di oro ed avorio per mezzo talento. Se, come pare verosimile, non si tratta di materiale per la costruzione del Partenone, ma — come pensa la Triebel-Schubert<sup>141</sup> — di giacenze della commissione per la costruzione della *Parthenos*, si potrebbe ritenere con un certo grado di sicurezza che il definitivo completamento della statua sia avvenuto nell'anno 435/34.<sup>142</sup>

Se le cose stanno effettivamente così, accusa e processo contro Fidia sarebbero da datare alla fine del 435/34, quando furono definitivamente chiusi i lavori.

Dunque, essendo il processo separato di qualche anno dal decreto megarese, si potrebbe comprendere come, nella *Pace*, la malevola interpretazione del processo contro Fidia quale causa della guerra non apparisse necessariamente manifesta a tutti gli Ateniesi, ma fosse il frutto di una particolare considerazione, per così dire, storico-politica: il processo contro Fidia sarebbe stato la «vera» causa dello scoppio della guerra in quanto fu il primo a verificarsi, innescando una serie di accuse — più o meno dello stesso tenore — contro Pericle, il quale alla fine, non sapendo come levarsi d'impaccio, scelse la soluzione del conflitto con Sparta. Insomma, una causa nascosta e remota, ma forse proprio per questo la vera causa per chi, a differenza di Tucidide, riteneva che all'origine della guerra vi fossero soprattutto responsabilità personali di Pericle, e che di queste responsabilità si potesse far uso come arma politica contro la democrazia radicale.

Del resto appare non improbabile che le affermazioni di Ermes non fossero una trovata di Aristofane, ma che egli le abbia recepite da qualche fonte propagandistica antidemocratica.<sup>143</sup>

<sup>141</sup> Cf. C. TRIEBEL-SCHUBERT, *op. cit.*, p. 107 e sgg.

<sup>142</sup> Cf. C. SCHUBERT, *op. cit.*, p. 126 e sgg.

<sup>143</sup> Cf. W. AMELING, *Komödie und Politik zwischen Kratinos und Aristophanes: das Beispiel Perikles*, «QC», VI (1981), p. 147; L. PRANDI, *op. cit.*, p. 15 che pensa a Stesimbrotto di Taso; J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'imperialisme athénien*, Paris 1951, p. 22; G.E.M. DE SAINTE CROIX, *Origins of the Peloponnesian War*,

Come si vede, quest'ipotesi comporta l'abbandono della cronologia relativa dei processi, così come riportati in Eforo e Plutarco, e la negazione della loro contemporaneità. La tesi contraria è stata sostenuta da Mansfeld<sup>144</sup> con argomenti assai poco convincenti; se infatti si rifiuta la cronologia assoluta dei processi, occorre di conseguenza rifiutare anche quella relativa: ammesso che la data del processo contro Fidia sia stata modificata sotto l'influsso delle accuse di Aristofane, ciò non autorizza ad innalzare la data anche del processo contro Anassagora per conservarne la contemporaneità, anche se tutti gli attacchi appaiono connessi per la loro coloritura politico-religiosa. È invece verosimile che diverse informazioni siano state cronologicamente compresse proprio a causa delle analogie e somiglianze fra i diversi eventi.

In ogni caso, qualsiasi ipotesi sulla datazione del processo contro Fidia appare purtroppo viziata da un alto grado di ipoteticità, inclusa quella testé esposta. Nulla può essere affermato e dimostrato con certezza, se non il fatto che Fidia dovette essere processato in un anno compreso fra il 438 e il 432 all'incirca. Ogni ipotesi più precisa può apparire più o meno condivisibile, ragionevole o sensata, ma rimane nulla più di un'ipotesi.

### 3. *Aspasia e Pericle.*

La datazione del processo di Aspasia non presenta particolari problemi, dato che Plutarco è l'unica fonte che lo nomina fornendone al contempo la collocazione cronologica, come sempre poco prima dello scoppio della guerra. Si può solo aggiungere che non necessariamente dovette cadere dopo l'approvazione del decreto di Diopite — che fu utilizzato contro Anassagora — dato che contro Aspasia si poterono forse utilizzare le leggi «ordinarie». <sup>145</sup> Si aggiunga inoltre che non vi è nessuna buona ragione (nessuna fonte) che consenta di antedatate il processo contro Aspasia al

London 1972, p. 257 vede giustamente l'influenza della propaganda spartana dietro l'enfatizzazione dell'importanza del decreto megarese.

<sup>144</sup> S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. II, p. 76 e sgg.

<sup>145</sup> Su Aspasia, cf. *inf.*



438,<sup>146</sup> anno successivo alla guerra contro Samo; se infatti la Milesia fu accusata — presumibilmente dai comici — di essere stata la causa di questa guerra e di avere influenzato le decisioni di Pericle, non per questo motivo il processo deve essere connesso alla guerra contro Samo ed alla conseguente impopolarità di Aspasia, tanto più che si tratta di un'accusa per empietà (oltre che di prossenetismo), che meglio si comprende in un periodo relativamente vicino a quello delle accuse contro Anassagora.

Più complessa è la questione degli attacchi personalmente rivolti contro Pericle. Secondo Tuciddide nell'estate del 430 gli Ateniesi, esasperati dalla guerra «non cessarono tutti quanti di essere adirati con lui (Pericle) prima di avergli comminato una multa in denaro».<sup>147</sup>

Eforo racconta invece che Pericle, non sapendo come rendere conto dei denari che gli erano stati affidati, seguì il consiglio di Alcibiade di trovare «non un modo in cui render conto, ma uno per non renderne affatto», e fece scoppiare la guerra. Aggiunge però anche che Pericle, nel contesto delle vicende di Fidia fu accusato di *τεροσυλία*.<sup>148</sup>

Quanto a Plutarco, è riportato il famoso decreto che Dracontide introdusse contro Pericle, che prescriveva che οἱ λόγοι τῶν χρημάτων ὑπὸ Περικλέους εἰς τοὺς πρυτάνεις ἀποτεθεῖεν, οἱ δὲ δικασταὶ τὴν ψῆφον ἀπὸ τοῦ βωμοῦ φέροντες ἐν τῇ πόλει κρίνοινεν.<sup>149</sup> E più oltre è ripresa la notizia di Tuciddide: gli Ateniesi, esasperati dalla peste, dagli insuccessi militari e dall'invasione spartana, multarono Pericle e lo privarono del comando.

Viene spontaneo chiedersi a quanti processi sia stato sottoposto lo stesso Pericle. Per rispondere occorre considerare attentamente le fonti, badando a non confondere accuse e condanne.

A quel che ci risulta solo nel 430 avanzato Pericle fu multato e privato del comando. Nessun'altra accusa precedente sembra es-

<sup>146</sup> Cf. F. FROST, *Pericles, Thucydides Son of Melesias, and Athenian Politics before the War*, «Hist.», XIII (1964), p. 385 e sgg.

<sup>147</sup> THUC., II 65, 2.

<sup>148</sup> DIOD. XII, 38, 4; *ibid.*, XII, 39, 2.

<sup>149</sup> PLUT., *Per.* 32.

sere sfociata in un processo seguito da una condanna, e pare del resto che prima del 430 la posizione di Pericle fosse difficilmente attaccabile in via diretta: ἀνήρ κατ' ἐκείνον τὸν χρόνον πρῶτος Ἀθηναίων, λέγειν τε καὶ πράσσειν δυνατότατος.<sup>150</sup>

Dal racconto di Eforo risulta chiaramente che lo storico ha fatto confusione fra due accuse: quella di malversazione, e quella di *τεροσυλία*; l'accusa di malversazione dovette essere più volte lanciata contro Pericle, anche se non necessariamente in un tribunale. Si vedrà comunque come fu finalmente formalizzata solo nel 430, ossia a guerra già in atto. Quanto alla *τεροσυλία*, può anche darsi che Pericle ne sia stato accusato, dato che tutte le fonti c'informano del fatto che il processo contro Fidia era in realtà diretto contro Pericle, ma non risulta affatto che essa abbia dato luogo ad un procedimento contro lo stratega. Potrebbe anche darsi che Eforo abbia semplicemente inteso rendere esplicito ciò che già era implicito nell'accusa contro Fidia.

Alcuni, tuttavia, hanno ritenuto che il singolare decreto di Dracontide fosse stato introdotto proprio per colpire Pericle nel contesto del processo contro Fidia,<sup>151</sup> ma ciò non è dimostrato. Plutarco, infatti, mantiene il decreto ben distinto dalla questione di Fidia; nel decreto, poi, si parla genericamente di λόγοι τῶν χρημάτων, non di beni consacrati, né vi è nominato il reato di *τεροσυλία*. L'unico motivo per considerare il decreto collegato alla vicenda di Fidia, risiede nella coloritura religiosa (in quanto prevede una particolare procedura per la votazione da parte dei giurati, i quali dovevano votare sull'acropoli, prendendo la pietra per il voto dall'altare), ma questa — come ben si sa — è comune a tutti i processi contro l'*entourage* pericleo.

Secondo quel che scrive Plutarco, Agnone emendò, in soccorso di Pericle, il decreto di Dracontide, proponendo che il giudizio avvenisse di fronte a millecinquecento giurati, «in qualsiasi modo si

<sup>150</sup> THUC., I 139, 3. Cf. H. SWOBODA, *Über den Process des Perikles*, «Hermes», XXVIII (1893), p. 536 e sgg. e S. BELOCH, *Attische Politik*, Leipzig 1884, p. 331.

<sup>151</sup> Cf. S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. II, p. 48 e sgg.; C. SCHUBERT, *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens*, Stuttgart 1993, p. 46 e sgg.; F. FROST, *Pericles and Dracontides*, «JHS», LXXXIV (1964), p. 69 e sgg.

volesse definire il processo: εἶτε κλοπῆς καὶ δώρων εἴτ' ἀδικίου». <sup>152</sup> Come si vede, se pure il procedimento introdotto da Dracontide ha evidentemente degli elementi sacrali, nessuna accusa di sacrilegio, *lato sensu*, pare fosse contenuta nel decreto.

Mansfeld afferma che nel 430 Pericle fu deposto in quanto stratego e che dunque non vi fu bisogno di alcuna procedura speciale <sup>153</sup> quale quella prevista dal decreto di Dracontide, che dovrebbe perciò essere connesso con il processo contro Fidia. Non si comprende però perché se ne sarebbe invece sentito il bisogno per il reato di *τεροσυλία*, che era già ben formalizzato nella legislazione attica.

Piuttosto si consideri Platone: (οἱ Ἀθηναῖοι) ἐπὶ τελευτῇ τοῦ βίου τοῦ Περικλέους κλοπὴν αὐτοῦ κατεψηφίσαντο. <sup>154</sup>

Se Pericle fu condannato per *κλοπή* alla fine della sua vita, appare evidente che questo evento deve coincidere con la condanna del 430, quando egli fu multato e destituito. Non si trattò dunque di semplice *ἀποχειροτονία*, <sup>155</sup> ma di un vero e proprio processo per malversazione, che Tucidide ha passato sotto silenzio, così come ha taciuto gli attacchi agli «amici» di Pericle. Proprio a questa vicenda si riferisce l'aneddoto che riporta Eforo sugli spregiudicati consigli di Alcibiade a Pericle. Inoltre, ben si attaglia a queste considerazioni il fatto che il decreto di Dracontide prevedesse che fossero depositati presso i pritani i λόγοι τῶν χρημάτων; non solo, anche l'emendamento di Agnone prevede il reato di *κλοπή*. Il decreto di Dracontide è dunque da datare al 430 e fu erroneamente inserito da Plutarco fra le presunte cause di guerra. <sup>156</sup> Il senso del decreto fu pertanto proprio quello di fornire — anche in questo caso — una coloritura religiosa alle accuse mosse contro Pericle.

In conclusione, pare ragionevole ipotizzare la seguente cronologia dei processi (e delle accuse) contro Pericle e i suoi amici:

— Processo contro Fidia e accusa (formalizzata?) di *τεροσυλία* contro Pericle: 438-35.

<sup>152</sup> PLUT., *Per.* 32, 4.

<sup>153</sup> S. MANSFELD, *op. cit.*, pt. II, p. 49.

<sup>154</sup> PLAT., *Gorg.* 516 a.

<sup>155</sup> Ossia una pura e semplice deposizione del magistrato.

<sup>156</sup> Cf. H. SWOBODA, *op. cit.*, p. 539 e sgg.

- Accuse e processo contro Aspasia: 435-32.
- Processo e fuga (esilio?) di Anassagora: 432.
- Decreto di Dracontide, emendamento di Agnone, condanna e destituzione di Pericle per malversazione: 430.

#### 4. *Verità storica dei processi.*

A buon diritto un illustre storico si è lamentato della situazione che si verifica nelle fonti storiche «when there is an extreme shortage of data, but the person or event concerned is such as to stimulate the imagination». <sup>157</sup> A questa considerazione, in effetti, ben si presta la questione dell'empietà, ove la proliferazione stessa delle fonti le rende sovente contraddittorie e perciò sospette. Per questo motivo alcuni studiosi hanno negato l'attendibilità di parte delle notizie trasmesseci dall'antichità ed altri hanno addirittura messo in dubbio l'effettiva storicità di alcuni tra i processi qui in questione. <sup>158</sup>

La narrazione più contestata è certamente quella di Plutarco concernente le vicende di Aspasia: «Aspasia fu accusata di empietà (δικην ἔφευγεν ἀσεβείας) e l'accusatore era Ermippo, il poeta comico, il quale la denunciò anche per aver ricevuto donne di condizione libera per il sollazzo di Pericle». <sup>159</sup>

Ciò che più colpisce è il fatto che l'accusatore sia un poeta comico, un caso affatto unico, <sup>160</sup> cosa che spinge a dubitare se in questo caso non vi sia stato un fraintendimento di Plutarco, soprattutto in considerazione della quantità di false notizie desunte da commedie che autori antichi accettarono senz'altro come storicamente fondate. <sup>161</sup>

<sup>157</sup> K.S. DOVER, *op. cit.*, p. 31.

<sup>158</sup> Nessun dubbio rilevante può essere sollevato quanto all'effettiva storicità dei processi contro Fidia e Pericle.

<sup>159</sup> PLUT., *Per.* 32.

<sup>160</sup> Cf. J. SCHWARZE, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie*, München 1971, p. 110 e sgg.; E. WILL, *Le Monde Grec et l'Orient*, vol. I, Paris 1972, p. 272, n. 1.

<sup>161</sup> Cf. K.S. DOVER, *op. cit.*, p. 29.

Stando, infatti, a quel che dice Plutarco, Ermippo accusò Aspasia di fare da mezzana, una calunnia assai simile a quella che si trova negli *Acarnesi* di Aristofane;<sup>162</sup> così si è ipotizzato che la notizia non provenga da fonte storica, ma derivi da una commedia,<sup>163</sup> forse addirittura la stessa in cui Ermippo accusava Pericle di vigliaccheria, rimproverandogli di non perseguire con sufficiente ardimiento la guerra.<sup>164</sup> Del resto, fin dai tempi di Cratino il teatro attaccava Aspasia prendendo di mira i suoi costumi sessuali.<sup>165</sup> Tuttavia la notizia plutarchea merita forse qualche ulteriore considerazione prima di essere del tutto respinta.

In primo luogo, dal racconto di Plutarco si evince che l'accusa dovette essere duplice: empietà e prossenetismo. Essendo i capi di imputazione distinti, si potrebbe pensare che solo il secondo sia frutto di una tradizione popolare, e che non si debba dubitare invece dell'autenticità della prima accusa.<sup>166</sup>

L'accostamento di due imputazioni così differenti nell'opera dello storico suscita perplessità; tuttavia vi è forse la possibilità di individuare un collegamento fra le due. Nell'orazione *Contro Androzione* di Demostene si legge che «le leggi non consentono che chi ha fatto mercato del proprio corpo entri nei templi».<sup>167</sup> Ed Iseo scrive: «Ecco, giudici, le leggi che voi avete istituito, così sante e pie (σέμνὰ καὶ εὐσεβῆ), volendo in ogni modo comportarvi piamente (εὐσεβεῖν) verso le due dee ed anche verso gli altri dèi. (...) (Costeì), invece, pur essendo riconosciuta da tutti come schiava e che ha sempre vissuto in modo vergognoso (αἰσχρῶς βιοῦσα), lei cui non era consentito né entrare nel tempio, né vedere alcunché delle cerimonie compiute all'interno, essendovi il sacrificio per le due dee, costei osò unirsi alla processione, entrare nel tempio e vedere ciò che non le era consentito».<sup>168</sup>

Indubbiamente nel caso di Aspasia non si tratta di una schiava, come in Iseo, ma è da notare come la legislazione ateniese

<sup>162</sup> ARISTOPH., *Ach.* 524 sgg.

<sup>163</sup> Cf. F.E. ADCOCK, *op. cit.*, p. 478.

<sup>164</sup> Cf. A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 187.

<sup>165</sup> Cf. CRATIN., fr. 241 Kock.

<sup>166</sup> Cf. C. SCHUBERT, *Perikles*, cit., p. 115 e sgg.

<sup>167</sup> DEM., XXII 73.

<sup>168</sup> Is., VI 49.

punisse come atto empio l'accesso ai templi da parte di donne «impure», tra le quali vanno verosimilmente annoverate anche le etere.

Tuttavia, salvo che non si voglia — come avveniva un tempo — annoverare anche la seconda moglie di Pericle in questa categoria, appare poco verosimile che qualcuno si sia dato la pena, sia pure al semplice scopo di fare della propaganda, di accusare Aspasia di un simile reato.

Benché sembri da escludere che Aspasia sia stata nei fatti un'etera, vi è tuttavia un luogo ove questo ruolo così poco decoroso le è stato attribuito: si tratta proprio della commedia,<sup>169</sup> e sarebbe così confermata l'opinione di coloro che ritengono assolutamente destituita di fondamento la notizia di Plutarco. D'altro canto non bisogna dimenticare che a favore della reale storicità del processo stanno altre testimonianze oltre a quella di Plutarco; si tratta in primo luogo di Antistene, che in un frammento riportato da Plutarco fa riferimento all'assoluzione con tanta difficoltà ottenuta da Pericle per la sua compagna: «Implorò il perdono per Aspasia, spargendo per lei molte lacrime per tutta la durata del processo e supplicando i giudici».<sup>170</sup>

Si legge, inoltre, negli scoli ai *Cavalieri* di Aristofane, a proposito della frase «perseguirai Smicita ed il suo signore (διώξεις Σμικόθην καὶ κύριον)»: «Così erano soliti annunciare all'introduzione delle accuse, quando veniva accusata una donna. Così infatti erano soliti chiamare nel tribunale: 'la tale ed il suo signore', ossia il marito. Così infatti registrarono (οὕτω γὰρ ἐπεγράφοντο) in tribunale: 'Aspasia ed il suo signore', ossia Pericle».<sup>171</sup>

Tanto la testimonianza di Antistene quanto quella dello scoliaste possono apparire almeno in parte sospette: nella prima è infatti evidente l'intento denigratorio nei confronti di Pericle, rappresentato in un atteggiamento del tutto contrario a quello tradizionale del severo uomo di Stato. Ma si tratta pur sempre di una conferma di quanto raccontato da Plutarco, e ciò vale ancor più per le notizie fornite dallo scolio, soprattutto in quanto le

<sup>169</sup> Cf. W. AMELING, *op. cit.*, p. 383 e sgg.

<sup>170</sup> PLUT., *Per.* 32, 5.

<sup>171</sup> SCHOL. IN ARISTOPH. EQ., 969.

parole οὕτω γὰρ ἐπεγράφοντο paiono riferirsi a qualche documento ufficiale.<sup>172</sup>

Resta comunque la possibilità che ambedue le fonti si basino in realtà su parti di una qualche perduta commedia; la ridicolizzazione di Pericle in Antistene ben si accorda con la sottomissione che i comici spesso gli attribuirono nei confronti di Aspasia.<sup>173</sup> Ancora, vi è la possibilità che a dare origine alla notizia del processo sia stato proprio il fraintendimento di un processo fittizio svoltosi solo sul palcoscenico durante la rappresentazione di un'opera di Ermippo. In tal caso i documenti ufficiali cui sembra riferirsi lo scoliate sarebbero anch'essi solo il frutto della fantasia di un comico.

Come si vede, non è possibile raggiungere nessuna certezza sull'effettiva storicità del processo contro la compagna di Pericle; non si può eliminare il dubbio sulla reale origine di queste notizie, anche se occorre aggiungere che non vi è alcun elemento decisivo per decretarne con certezza l'inautenticità.

Tuttavia, se anche si dovesse stabilire che il processo non ha mai avuto luogo, resterebbe pur sempre significativo il fatto che intorno alla figura di Aspasia si sia potuta sviluppare una simile tradizione. Seppure l'accusa non raggiunse mai il tribunale, il solo fatto che essa sia stata mossa sulla scena da Ermippo mantiene una sua importanza.

Diversamente stanno le cose per quel che riguarda il caso di Anassagora, che meno si presta a contestazioni, almeno per quel che riguarda la questione della storicità del procedimento intentatogli.

Tuttavia, la confusione delle fonti sugli aspetti cronologici della vicenda, sull'identità degli accusatori e sul destino del filosofo, ha spinto alcuni ad interrogarsi anche sulla veridicità di ciò che tutte le fonti unanimemente confermano: ossia che vi fu un processo. Ad accrescere i dubbi, poi, l'eventualità che il racconto del processo sia frutto della malevolenza di chi mirava a colpire Atene e la democrazia con l'accusa di intolleranza e di avere per-

<sup>172</sup> J. SOLANA DUESO, *Aspasia de Mileto: Testimonios y Discursos*, Barcelona 1994, p. 19, n. 15.

<sup>173</sup> Cf. CALLIAS, fr. 15 Kock; cf. R.A. BAUMANN, *op. cit.*, p. 38.

seguitato i suoi uomini migliori.<sup>174</sup> Il responsabile di questa falsificazione in grande stile sarebbe Demetrio Falereo, autore anche della notizia secondo cui Diogene di Apollonia si «sarebbe trovato in pericolo» per le sue opinioni e che Democrito, Zenone ed Eraclito<sup>175</sup> avrebbero avuto una sfavorevole opinione di Atene. Tutto ciò per il risentimento che Demetrio avrebbe provato nei confronti degli Ateniesi, ostili a lui ed ai filosofi cui egli era strettamente legato. L'ipotesi che il Falereo ed altri abbiano voluto utilizzare la presunta intolleranza degli Ateniesi come arma polemica pare avere un suo fondamento; non così la supposizione secondo la quale il decreto di Diopite sarebbe ancora una volta o la falsificazione di un comico o l'invenzione della *creative malice*<sup>176</sup> di Demetrio o dei peripatetici.

Così come è presentato da Plutarco (ψήφισμα Διοπίθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγων περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας),<sup>177</sup> il testo del decreto pare più verosimilmente provenire da Cratero che non da un qualche comico. Le considerazioni di Dover, poi, sulla rarità del termine *μετάρσια* nella prosa attica<sup>178</sup> di V secolo, non provano assolutamente l'inautenticità del passo. Infatti, è ben possibile che Plutarco — o più probabilmente qualcuno prima di lui — abbia per qualche motivo sostituito il termine *μετέωρα* con *μετάρσια*<sup>179</sup> e la singolarità del termine

<sup>174</sup> K.S. DOVER, *op. cit.*, p. 33 e sgg. In effetti Dover sembra voler dimostrare l'assoluta unicità del caso di Socrate, definito come «a momentous event».

<sup>175</sup> DEM. PHAL., *Fgr. Hist.* 228 F42; *Id.*, 228 F41; *DIOG. L.*, IX 28; *DIOG. L.*, IX 15.

<sup>176</sup> K.S. DOVER, *op. cit.*, p. 38 e sgg.

<sup>177</sup> PLUT., *Per.* 32.

<sup>178</sup> Ma non nella poesia.

<sup>179</sup> Per possibili modificazioni nel tempo del testo del decreto cf. J. RUDHARDT, *La définition du délit d'impiété d'après la législation attique*, «Mus. Helv.», XVII (1960), p. 87 e sgg. È inverosimilmente probabile che, se vi fu la sostituzione di *μετέωρα* con *μετάρσια*, questa sia stata operata da Plutarco; pare invece più probabile che il responsabile sia Cratero (se davvero il decreto fu reperito da Plutarco nella sua raccolta). Infatti *μετάρσια* è vocabolo ben noto a Plutarco, che ne dà anche una definizione: *μετάρσια* indica ciò che è compreso tra il circolo della luna e la terra (*De plac. phil.* 3); uno scoliaste aggiunge che *μετέωρα* indica ciò che si trova *ἐν οὐρανῷ καὶ αἰθέρι*, come il sole, *μετάρσια* ciò che si trova in mezzo tra cielo e terra, come venti, nuvole, piogge, tuoni, lampi, comete, etc. (SCHOL. PLAT. SISYPHI, 466).



non basta a inficiare l'attendibilità del testo. Inoltre il gran numero delle fonti che si riferiscono al processo di Anassagora — a differenza di ciò che accade per quello di Aspasia — non può essere sottovalutato e, cosa ancor più importante, ad accuse contro il filosofo fanno riferimento, seppur indirettamente, tanto Platone<sup>180</sup> quanto Senofonte.<sup>181</sup>

Pertanto, nonostante la difficile natura delle fonti, non sembra ragionevole dubitare della veridicità delle notizie sul processo contro il Clazomenio.

### 5. Cause e scopi dei processi.

Una volta stabilita l'effettiva storicità dei fatti narrati (fatto salvo qualche dubbio per quel che riguarda Aspasia), occorre considerare nei dettagli quali siano state le cause scatenanti e gli scopi ultimi dei processi.

In particolare, un esame del contesto in cui maturò il processo contro Anassagora, potrà forse fornire una chiave di lettura che consenta di interpretare l'insieme delle accuse rivolte all'*entourage* di Pericle negli anni a ridosso della guerra del Peloponneso: si tratta infatti di eventi la cui connessione non si limita alla già di per sé significativa vicinanza cronologica, ma che sono accomunati dagli elementi di carattere spiccatamente religioso presenti in tutti i casi in questione.

La notevole confusione delle fonti sull'identità di coloro che perseguirono Anassagora ha avuto, come si è visto, anche dei riflessi sulla ricostruzione della cronologia degli eventi. In effetti, i responsabili delle accuse contro il filosofo sono, nelle fonti, almeno

Ebbene, non si comprende come avrebbe potuto Plutarco, conoscendo il significato tecnico del termine *μετάρσια*, ed essendo perfettamente consapevole del fatto che Anassagora fu processato per le sue opinioni sul sole (che non è compreso nei *μετάρσια*) operare una simile sostituzione, creando così una contraddizione fra il decreto che consentì il processo e le accuse che in quell'occasione furono formulate.

<sup>180</sup> PLAT., *Apol.* 26d; Anche in *Leggi* 821 e sgg., ove è discussa la questione dell'empietà delle dottrine astronomiche, si trovano numerosi impliciti riferimenti ad Anassagora. Sull'autenticità del decreto cf. A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 187.

<sup>181</sup> XEN., *Mem.* IV 7, 6.

tre: Diopite, Tucidide di Melesia, Cleone. Quanto all'autore del famoso decreto, non paiono esservi dubbi. Più complessa la questione di Tucidide e Cleone, rappresentanti di due parti fra loro assolutamente antitetiche.

Secondo Diogene Laerzio<sup>182</sup> *Sozìone φησιν ἐν τῇ Διαδοξῇ τῶν φιλοσόφων ὑπὸ Κλέωνος αὐτὸν ἀσεβείας κριθῆναι* mentre Satiro afferma ἐν τοῖς Βίοις ὑπὸ Θουκυδίδου φησιν εἰσαχθῆναι τὴν δίχην ἀντιπολιτευομένου τῷ Περικλεῖ καὶ οὐ μόνον ἀσεβείας, ἀλλὰ καὶ μηδισμοῦ.

Le due versioni sono tra loro assolutamente inconciliabili, né l'accostamento delle due notizie deve spingere a ritenere che vi sia stata un'intesa tra le due «parti» (democratici radicali ed oligarchi) per colpire Pericle, cosa che non è suggerita da alcuna fonte.<sup>183</sup> Si pone così il problema se a muovere le accuse sia stato Cleone all'inizio della sua ascesa politica, oppure Tucidide alla fine della sua carriera, poco dopo il ritorno dall'esilio decennale. O se non si debbano forse rigettare ambedue le notizie.

Per dirimere la questione occorre in primo luogo considerare la figura di Diopite e cercare di comprendere chi fosse costui.

L'autore del decreto utilizzato contro Anassagora era un noto μάντις, più volte ridicolizzato nelle commedie come fanatico e corrotto.<sup>184</sup> Assai interessante, anche il fatto che Diopite, che nello scolio ai *Cavalieri* di Aristofane<sup>185</sup> è detto Νυκίου ἐταῖρος. Ma soprattutto Senofonte scrive che Διοπεΐθης, μάλα χρησιμολόγος ἀνὴρ si diede da fare a Sparta per favorire con i suoi oracoli Leotichida contro Agesilao.<sup>186</sup> In considerazione di questa notizia sorge il sospetto che il Diopite nominato negli *Anecdota Graeca*<sup>187</sup> come προδότης τῶν Ἀθηναίων sia proprio il μάντις autore del decreto. Tutti questi dati sembrano indicare un preciso orientamento politico, né si può obiettare che Aristofane non avrebbe mai preso in giro «a gentleman so conservative».<sup>188</sup>

<sup>182</sup> DIOG. L., II 12.

<sup>183</sup> Così E. DERENNE, *op. cit.*, p. 30; F. SCHACHERMEYR, *op. cit.*, p. 262.

<sup>184</sup> ARISTOPH., *Eq.* 1085; *ibid.*, 380; *Id.*, *Av.* 988.

<sup>185</sup> SCHOL. IN ARISTOPH. *Eq.*, 1085.

<sup>186</sup> XEN., *Hell.* III 3, 3.

<sup>187</sup> BEKKER I 186, 1, 25.

<sup>188</sup> W.R. CONNOR, *Two notes on Diopieithes the seer*, «CPH», LVIII (1963),

Stabilito che, stando alle notizie in nostro possesso, si tratta di un personaggio che difficilmente avrebbe avuto simpatia per Cleone e la democrazia radicale, occorre considerare quali siano stati i motivi che spinsero il vate ad attaccare Anassagora.

Tralasciando per ora la questione degli scopi politici dell'accusa, è ben significativo che a muoversi contro il filosofo sia stato proprio un indovino, vale a dire un rappresentante della religiosità tradizionale ed anche — come si vedrà — in certo qual modo un concorrente di Anassagora: in questi processi si mescolano infatti interessi politici e personali.<sup>189</sup>

Quando si considerano le vicende dei processi per empietà e ci s'interroga sul rapporto fra religione e politica nella democrazia ateniese, la ricerca di una spiegazione spesso conduce ad un'unica interpretazione; si è così di volta in volta parlato di motivi politici, di crisi della coscienza religiosa, di insofferenza della massa per aristocratici colti ed anticonformisti e così via. Ma nel caso qui considerato — come a dire il vero quasi sempre — un intrico di fattori e di cause ha concorso alla determinazione degli eventi, sicché ogni sfaccettatura di ciò che è stato trasmesso dalle fonti merita di essere esaminata in sé ed in rapporto alle altre, se si vuol comprendere uno degli eventi fondamentali della biografia di Pericle.

Diopite, dunque, per la sua stessa professione, era certo il più adatto a proporre un simile decreto. È infatti senz'altro vero che, in linea generale, la filosofia di Anassagora si prestava particolarmente alla contrapposizione con la religione tradizionale, tanto che si è detto che «in dem Kosmos der Anaxagoras ist für die Götter kein Platz»,<sup>190</sup> un universo retto solo dalla *Kausalitätsgesetz*, ove l'intervento divino non esercitava alcun ruolo.

Un movente importante per l'azione di Diopite potrebbe anche essere stata la grave minaccia che il pensiero di Anassagora — e più in generale la scienza e la filosofia della seconda metà del V secolo — costituiva per sacerdoti, oracoli ed interpreti.

p. 115 e sgg., sostiene la tesi dell'appartenenza di Diopite all'area dei democratici radicali.

<sup>189</sup> G. MARASCO, *I processi d'empietà nella democrazia ateniese*, «A&R», XXI (1976), p. 115.

<sup>190</sup> W. CAPELLE, *Metéoros - Meteorologia*, «Philologus», LXXI (1912), p. 414 e sgg.

A questo proposito è degno di particolare considerazione il racconto di Plutarco:

Si racconta che una volta fu portata a Pericle dalla campagna la testa di un ariete con un solo corno e che Lampone l'indovino, come vide il corno saldo e forte che usciva dal mezzo della fronte, affermò che — essendovi in città due fazioni rivali, quella di Tucidide e quella di Pericle — il potere sarebbe toccato a colui al quale si era presentato il segno (τὸ σημεῖον); ma Anassagora, dopo avere aperto il cranio, mostrò che il cervello non aveva riempito la cavità, e appuntito come un uovo si era raggrumato nel luogo dove principiava la radice del corno. Ed allora Anassagora fu ammirato dai presenti, ma poco dopo lo fu Lampone, quando — abbattuto Tucidide — il governo cadde completamente sotto Pericle.<sup>191</sup>

La fonte del racconto di Plutarco è purtroppo oscura. È stato suggerito il nome di Teopompo,<sup>192</sup> ma è forse più ragionevole pensare ad un aneddoto circolante nelle scuole di filosofia, anche se naturalmente ciò non toglie nulla all'interesse del racconto;<sup>193</sup> comunque l'autore (si potrebbe pensare ad uno stoico<sup>194</sup>) pare desiderasse riconfermare la validità della divinazione, almeno a giudicare dalla conclusione del passo, che vede il trionfo — seppur tardivo — di Lampone su Anassagora.

È particolarmente significativo che Anassagora, i cui rapporti con la scienza medica sono ben noti,<sup>195</sup> operi la dissezione della testa mostruosa, seguendo in questo caso un procedimento assai simile a quello descritto nel trattato ippocratico *Sul Morbo Sacro*,<sup>196</sup> che afferma: «... se, dopo averla incisa, osserverai la testa degli ani-

<sup>191</sup> PLUT., *Per.* 6, 2.

<sup>192</sup> A.E. RAUBITSCHER, *Theopompos on Thucydides the son of Melesias*, «Phoenix», XIV (1960), p. 81 e sgg.

<sup>193</sup> M.A. LEVI, *Plutarco e il V secolo*, Varese 1955, p. 114 ritiene che esso «sia senza attinenza con le cose relative alla persona di Pericle».

<sup>194</sup> N.I. BARBU, *Les procédés de la peinture des caractères et la vérité historique dans les Biographies de Plutarque*, Paris 1934 (rist. anast. Roma 1976), p. 68, pensa invece a fonti peripatetiche.

<sup>195</sup> Cf. J. LONGRIGG, *Philosophy and medicine*, «HSPH», LXVII (1963), p. 147 e sgg.; D. LANZA, *Il pensiero di Anassagora*, «MIL», XXIX (1965-66), p. 225 e sgg.; M. VEGETII, *Il De locis in homine fra Anassagora ed Ippocrate*, «RIL», IC (1965), p. 193 e sgg.; S. LONGRIGG, *Greek Rational Medicine*, London 1993, p. 65 e sgg.; J. BURNET, *Greek Philosophy*, vol. I, London 1914, p. 77.

<sup>196</sup> HIPPOCR., *Morb. Sacr.* 14.

mali colpiti da questa malattia, e particolarmente delle capre (queste infatti vi sono più frequentemente soggette), troverai che il cervello è umido, pieno di umore e maleodorante. Così riconoscerai chiaramente che non è il dio ad affliggere il corpo, ma la malattia».

L'attacco contro le credenze tradizionali, contenuto nel trattato è assai violento, ed il fatto che nel racconto riportato da Plutarco siano così accomunati il sapere di Anassagora a quello del medico,<sup>197</sup> dimostra quale sospetto dovettero far sorgere in certi ambienti le dottrine del filosofo e quale ne fosse la portata.<sup>198</sup>

L'autore del *Prognosticon* scrive che il compito della medicina è Προγινώσκειν (...) τὰ τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι.<sup>199</sup>

Ed Anassagora: καὶ ὅποια ἔμελλεν ἔσεσθαι καὶ ὅποια ἦν, ἄσσα νῦν μὴ ἔστι, καὶ ὅσα νῦν ἔστι καὶ ὅποια ἔστι, πάντα διεκόσμησε νοῦς.<sup>200</sup>

Passato, presente, futuro, tutto ciò che è nascosto viene così sottratto alla competenza della divinazione e ricondotto ad una comprensione e ad un controllo razionale.<sup>201</sup>

Un singolare elemento della tradizione su Anassagora conferma ciò che sin qui si è detto. Viene infatti riferito che il filosofo predisse la caduta di meteoriti,<sup>202</sup> l'improvviso verificarsi di terremoti, il crollo di una casa, lo scoppio di temporali e così via, tanto che in Ippolito gli vengono senz'altro attribuite «capacità profetiche».<sup>203</sup> Tutte queste notizie, frutto più che altro dell'amore dei loro autori per il fantastico e lo straordinario, dimostrano in ogni caso che la «scienza» anassagorea (e non solo) tendeva a restringere il campo delle tecniche tradizionali collegate al

<sup>197</sup> Per eventuali influenze del pensiero di Anassagora sull'autore del trattato *Sul Morbo Sacro*, cf. M. VEGETTI, *op. cit.*, p. 197.

<sup>198</sup> Cf. E. SANDVOSS, *Asebie und Atheismus im klassischen Zeitalter der griechischen Polis*, «Saeculum», XIX (1968), p. 312 e sgg.

<sup>199</sup> HIPPOCR., *Progn.* I.

<sup>200</sup> FVS 59 B12.

<sup>201</sup> Cf. M. VEGETTI, *La medicina in Platone*, Venezia 1995, p. 32 e sgg.

<sup>202</sup> FVS 59 A 1, 10; 11, 149; 12; 10; 6; 3.

<sup>203</sup> *Ibid.*, 59 A 42, 13.

culto degli dei.<sup>204</sup> Plutarco, quando afferma che Anassagora predisse la caduta del famoso aerolito pare avere frainteso notizie pervenutegli sulla speculazione astronomica del Clazomenio, il quale non predisse ma semmai inferì dalla caduta della pietra le dottrine che lo stesso Plutarco riporta in proposito.<sup>205</sup> Tale fraintendimento è assai significativo, ed è un segno della complessa dialettica che coinvolse speculazione scientifica, credenze religiose e pratiche tradizionali nella seconda metà del V secolo,<sup>206</sup> un processo che portò anche alla trasformazione della mantica,<sup>207</sup> tanto che è stato osservato come l'indovino finisse per avere «un'intelligenza analoga a quella di un politico, con una conoscenza dell'avvenire analoga a quella di un Temistocle»<sup>208</sup> — affermazione, questa, che Tucidide forse non avrebbe del tutto condivisa. In ogni caso questo complesso processo di trasformazione segna l'affermarsi nell'Atene democratica periclea di una razionalità logica e dialettica della vita politica, proprio ove fortissimo era il ruolo degli interpreti e degli oracoli.<sup>209</sup> La sostituzione di tecniche profane al procedimento oracolare<sup>210</sup> e della congettura all'inferenza divinatoria,<sup>211</sup> certamente diede luogo a forti tensioni, ed il processo contro Anassagora potrebbe esserne una prova. Con le sue affermazioni sulla conoscibilità non divinatoria dell'invisibile, il Clazomenio non solo annullava genericamente ogni dipendenza dalla divinità per la conoscenza del non visibile,<sup>212</sup> ma finiva an-

<sup>204</sup> Cf. K. FREEMAN, *A Companion to the Presocratic Philosophers*, Oxford 1946, p. 264.

<sup>205</sup> FVS 59 A 12.

<sup>206</sup> Cf. M. VEGETTI, *Iatròmantis*, in M. BETTINI, *I signori della memoria e dell'oblio*, Firenze 1996, p. 67 e sgg.

<sup>207</sup> Cf. W. BURKERT, *Greek Religion*, Oxford 1985, p. 112.

<sup>208</sup> M. DETIENNE, *I maestri di verità nella Grecia arcaica*, trad. it. di A. FRASCHETTI, Milano 1992, p. 39.

<sup>209</sup> M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, vol. I, München 1955<sup>2</sup>, p. 791 e sgg.; Id., *Cults, myths, oracles and politics in ancient Greece*, («Acta Inst. Ath. R. Sued.», ser. 8, I), Lund 1951, p. 138.

<sup>210</sup> J.P. VERNANT, in *Divination et rationalité*, a c. di J.P. VERNANT, Paris 1974, p. 13 e sgg.

<sup>211</sup> G. MANETTI, *Teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987, p. 60 e sgg.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 65.

che per fondare teoricamente la non necessità del dio e del μάντις ai fini delle decisioni politiche.

Ben si spiega, quindi, l'ostilità anche personale che Diopite doveva nutrire per il suo avversario,<sup>213</sup> anche se ciò non deve spingere a ridurre l'intera vicenda semplicemente ad una «sehr konkrete Konkurrenz-situation».<sup>214</sup>

Motivi politici e sociali s'intrecciano attorno al processo intentato al maestro di Pericle. Da sempre si è parlato — in connessione con i processi per empietà — di una sorta di *Kulturkampf*, di uno scontro fra la massa primitiva e tradizionalista e gli intellettuali «illuminate» attorno a Pericle; un'immagine che ha talvolta provocato le interpretazioni più singolari: «Pericle e il suo gruppo apparivano agli occhi del popolo ateniese — scrive G. Preti — come un gruppo di *dandies*, di eccentrici, i quali, come era di fatto, sotto varie teorie nascondevano una brama tutta borghese di dominio e di distinzione».<sup>215</sup> Certo quest'immagine deve essere ridimensionata,<sup>216</sup> così come la ormai disusata chiave interpretativa tutta centrata sul conflitto fra l'«individualismo» degli scienziati ionici e la *Gemeinschaft* tradizionale fondata sul culto degli dei patri.<sup>217</sup> Né si può parlare unicamente di uno scontro fra una «maggioranza ortodossa» da un lato ed «i filosofi» dall'altro.<sup>218</sup> Ciò nonostante appare evidente che qualcuno cercò di sobillare gli Ateniesi contro alcune persone legate a Pericle facendo leva proprio sul conservatorismo religioso; si cercò insomma di generare una situazione di conflitto, riuscendo probabilmente a creare o forse ad accentuare un certo clima di so-

<sup>213</sup> M. NILSSON, *Les croyances religieuses de la Grèce antique*, Paris 1955, p. 94; Id., *Geschichte der griechischen Religion*, cit., p. 768.

<sup>214</sup> G. SCHUBERT, *op. cit.*, p. 110.

<sup>215</sup> G. PRETI, *I Presocratici*, Milano 1942, p. 60; diversamente — anche se forse non con ogni ragione — W. JAEGER, *Paideia*, trad. it. di L. EMERY e A. SETTI, vol. I, Firenze 1964<sup>4</sup>, p. 500: «il rapporto della forte personalità intellettuale con la comunità, che travagliò fino alla fine dello stato-polis tutti i pensatori (...) nel caso di Pericle trovò una soluzione altrettanto felice tanto per l'individuo quanto per la comunità».

<sup>216</sup> C. SCHUBERT, *Die Macht des Volkes und die Ohnmacht des Denkens*, cit., p. 46 e sgg.

<sup>217</sup> Così J. GEFFCKEN, *Die griechische Aufklärung*, «NJW» (1923), p. 15 e sgg.; F. TURATO, *op. cit.*, p. 26.

<sup>218</sup> F. SANDVOSS, *op. cit.*, p. 313.

spetto nei confronti dei cosiddetti metereologi. Ne sono prova l'esilio di Anassagora a Lampsaco e l'immagine «anassagorea» del filosofo quale si ritrova nelle *Nuvole*; immagine che almeno in parte dovette rifarsi a stereotipi popolari.<sup>219</sup>

Quando Diopite introdusse il decreto che consentiva di perseguire non più le sole offese contro il culto, ma anche in generale l'insegnamento di dottrine ritenute irreligiose,<sup>220</sup> qualcuno dovette

<sup>219</sup> E. DE CARLI, *Aristofane e la sofistica*, Firenze 1971, p. 9 e sgg.

<sup>220</sup> L'opinione che il decreto intendesse colpire l'insegnamento e l'esposizione di dottrine «empie» e che dunque limitasse in qualche modo la libertà di parola, è condivisa da un gran numero di studiosi. Cf. M. FINLEY, *op. cit.*, p. 90; E. DODDS, *op. cit.*, p. 229, n. 2; A. MOMIGLIANO, *op. cit.*, p. 771 e sgg.; A. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity*, London-Copenaghen 1922, p. 5 e sgg.; W. NESTLE, *Storia della religiosità greca*, cit., p. 134. In effetti il decreto pare istituire un rapporto diretto fra dottrine astronomiche ed empietà. È noto che, a detta di un gran numero di fonti, l'accusa si basò sull'affermazione del filosofo secondo la quale il sole sarebbe stato una massa incandescente. Tale affermazione avrebbe urtato la sensibilità religiosa degli Ateniesi, che negli astri vedevano delle divinità (cf. A. REY, *La maturité de la pensée scientifique en Grèce*, Paris 1939, p. 13; P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les grecs*, Parigi 1904, p. 155 e sgg.). Tuttavia, questa spiegazione ha suscitato un certo sospetto in alcuni studiosi; è stato osservato, in primo luogo, che difficilmente il pensiero di Anassagora avrebbe potuto essere noto ad un numero così vasto di persone da poterlo mettere in pericolo, mentre sarebbe stato ben più facile colpire il filosofo accusandolo di una delle tradizionali violazioni delle leggi sull'empietà, come per esempio qualche atto contro il culto. Inoltre si è obiettato che il sole non era ad Atene oggetto di culto, almeno in età classica (cf. B. FARRINGTON, *Scienza e politica nel mondo antico*, Milano 1976, p. 51; S. BURNET, *op. cit.*, p. 76 e sgg.; M. MONTUORI, *op. cit.*, p. 119 e sgg.). Vi è anche da aggiungere che già altri filosofi pare avessero espresso prima di Anassagora analoghe opinioni sui fenomeni celesti (TALETE, *FVS* 11 A17a; ANASSIMENE, *FVS* 13 A6, 7, 14, 15, 16; SENOFANE, *FVS* 21 A32, 33, 38-40, 43, 44, e particolarmente il fr. 52 dove è attaccata la divinazione), anche se naturalmente costoro non operarono ad Atene, né tantomeno vissero la particolare situazione degli ultimi anni trenta del V secolo. Bisogna anche considerare che il libro di Anassagora, a detta di Platone, (*Apol.* 26d sgg.) pare aver avuto una rilevante diffusione (cf. G. CAMBIANO, *Filosofia e scienza nel mondo antico*, Torino 1978, p. 13 e sgg.; L. ROBIN, *La pensée Grecque*, Paris 1928, p. 153), anche se si deve tener conto della possibilità che vi siano state delle intenzionali esagerazioni proprio da parte di Platone: «Rinfacciare agli Ateniesi la popolarità di Anassagora poteva essere una mossa indovinata nella strategia della difesa postuma di Socrate» (C.A. VIANO, *La storiografia platonica fra confutazione e interpretazione*, in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, a c. di G. CAMBIANO, Torino 1985, p. 89). Comunque appare



farsi carico di presentare le accuse contro Anassagora. Malauguratamente le fonti sono su questo punto quanto mai contraddittorie. Satiro, come si è visto più sopra,<sup>221</sup> afferma che l'accusatore fu Tucidide, e che oltre all'accusa di empietà, vi fu anche quella di medismo; Sozione, al contrario, sostiene che ad accusare fu Cleone, solamente per il reato di ἀσέβεια.

Si è pensato che Diogene preferisse la versione di Sozione, giacché essa è citata per prima,<sup>222</sup> ma bisogna aggiungere che l'opinione di Diogene è forse in questo caso poco significativa.

Lo scontro tra i sostenitori di Satiro e quelli di Sozione si è sviluppato in parte in connessione con le dispute intorno alla cronologia del processo, in parte in connessione con il problema più generale della psicologia della «massa» e degli atteggiamenti intellettuali dell'aristocrazia ateniese.

In realtà non vi sono particolari motivi di ordine cronologico per preferire l'una o l'altra delle due fonti; Tucidide di Melesia avrebbe infatti potuto muovere l'accusa dopo il suo ritorno dall'esilio.<sup>223</sup> Inoltre tanto Satiro quanto Sozione sono ben lungi dal distinguersi per attendibilità ed affaticarsi per discernere quale dei due sia stato meno fecondo di invenzioni e travisamenti sarebbe tempo sprecato.<sup>224</sup>

evidente che l'archetipo di tutte le fonti che indicano che Anassagora fu processato per le sue opinioni sulla natura del sole è senz'altro l'*Apologia di Socrate*, ove è esplicitata l'accusa di non credere alla divinità del sole e della luna (νομίσειν εἶναι θεούς). Né Satiro né Sozione, né altri forniscono purtroppo ulteriori particolari; la possibilità che contro Anassagora siano state mosse diverse accuse e non una sola è tutt'altro che esclusa, rimanendo il dubbio che Platone, nello scrivere l'*Apologia*, abbia scelto di insistere su quella delle accuse rivolte ad Anassagora che gli avrebbe consentito la miglior difesa e la massima ridicolizzazione degli Ateniesi. J. Geffcken, infine, ha ipotizzato — fondandosi su alcune frasi del *Timone* di Luciano — che Anassagora avesse direttamente attaccato la divinità e le credenze tradizionali con il ben noto paradosso di Zeus che colpisce con la folgore i suoi propri templi (J. GEFFCKEN, *Die Asebeia des Anaxagoras*, «Hermes», XLII, 1907, p. 127 e sgg.).

<sup>221</sup> *Sup.*, p. 49.

<sup>222</sup> R.A. BAUMANN, *op. cit.*, p. 40.

<sup>223</sup> Cf. H.T. WADE-GERY, *op. cit.*, p. 258 e sgg.

<sup>224</sup> Cf. N.I. BARBU, *op. cit.*, p. 25 e sgg.; M. DAL PRÀ, *La storiografia filosofica antica*, Milano 1950, p. 145 e sgg.

È del resto evidente che la vicenda del processo di Anassagora venne sfruttata tanto per costruire narrazioni piene di *pathos*,<sup>225</sup> quanto per pure e semplici esercitazioni retoriche.<sup>226</sup> È quindi facile immaginare quanto numerose possano essere inesattezze, travisamenti e fantasticherie.

Invero, coloro che propendono per Satiro anziché per Sozione devono in qualche modo sostenere la loro scelta con una considerazione più generale sull'identità politica dei mandanti del processo e sugli ambienti che potevano nutrire ora simpatia, ora diffidenza per Anassagora. Proprio in questo contesto, è ormai tradizione utilizzare strumenti interpretativi la cui portata e significato meriterebbero forse qualche riflessione.

L'ostilità di Cleone nei confronti di Pericle è attestata per l'epoca della guerra archidamica, mentre molto meno chiare si fanno le cose per il periodo precedente, quando questi doveva trovarsi davvero all'inizio della sua carriera politica.<sup>227</sup> Inoltre, a corroborare l'interpretazione di coloro che sono sicuri di identificare proprio in Cleone l'accusatore, sta solamente Sozione; le altre fonti non consentono alcuna certezza. La frase οἱ τε φαυλότεροι τῶν ἀνθρώπων πρὸς τοὺς ξυνετατέρους ὡς ἐπὶ τὸ πλεον ἄμεινον οἰχοῦσι τὰς πόλεις,<sup>228</sup> che Cleone pronuncia in Tucidide, è stata intesa da molti come una conferma dell'astio che il demagogo nutriva nei confronti degli «intellettuali», dei «sapienti»; una prova indiretta, dunque, della veridicità della notizia di Sozione. Chi meglio del rozzo Cleone avrebbe potuto scagliarsi contro Anassagora, un filosofo, un sapiente?

Invero, il passo tucidideo non prova pressoché nulla, se non la contrapposizione, fortemente sentita da Tucidide, fra la natura di Pericle e quella di Cleone, ciò che ha poco a che vedere con la questione dell'identità dell'accusatore del Clazomenio.

Chi considera Cleone come il responsabile<sup>229</sup> in realtà non si fonda tanto sulle fonti e le notizie in nostro possesso, ma è piuttosto

<sup>225</sup> È il caso di Ermippo (FVS 59 A 1,13).

<sup>226</sup> Come Filodemo (FVS 59 A 20).

<sup>227</sup> Cf. M. MONTUORI, *op. cit.*, p. 130.

<sup>228</sup> THUC., III 37, 3. Cf. W.R. CONNOR, *The New Politicians of 5<sup>th</sup> century Athens*, Princeton 1971, p. 94.

<sup>229</sup> Così V. EHRENBERG, *From Solon to Socrates*, London 1968, p. 244.

sto influenzato da considerazioni che non hanno molto a che vedere con l'Atene del V secolo. Viene proposta — talvolta forse inconsapevolmente — un'equazione tanto semplice quanto dubbia: contro Anassagora e gli amici di Pericle si scatena il fanatismo conservatore di una massa popolare intrisa di bigottismo: essendo proprio Cleone il più degno rappresentante della *populace*, egli dovette essere senz'altro il responsabile.<sup>230</sup> Tanto più che gli aristocratici, che erano in realtà i protettori di filosofi e sofisti, ai quali affidavano l'educazione dei figli, non avrebbero potuto scagliarsi contro i loro stessi protetti.

Non sarà a questo punto inutile qualche considerazione su questo luogo comune. L'uso di accusare la «massa» degli Ateniesi di intolleranza e bigottismo è assai diffuso, anche se con diverse sfumature.<sup>231</sup> Tuttavia «massa» è termine (e concetto) generico ed indeterminato; certamente il contrasto così stridente tra l'immagine dell'Atene libera e vitale ove confluiscono filosofi, artisti, architetti da ogni parte e la sequenza dei processi per empietà dopo la metà degli anni Trenta del V secolo può sconcertare, far pensare ad un'improvvisa esplosione di fanatismo ed intolleranza proprio nella «culla della civiltà». Coloro che usano la «massa» come chiave interpretativa dipingono una sorta di caccia alle streghe che forse avvenne in altri momenti e luoghi ed al contempo aderiscono alla visione dei nemici della democrazia ateniese che — a partire da Platone — sembrano aver addebitato anche alla costituzione ateniese la responsabilità del processo di Socrate. La massa ignorante, brutta e fanatica ben si addice allo Pseudo-Senofonte. In realtà, che cosa si sa delle opinioni e degli atteggiamenti di questa «massa»? La commedia, che sicuramente riflette opinioni diffuse nella società

<sup>230</sup> Secondo F.E. ADCOCK, *Blasphemy Trials at Athens*, in *Cambridge Ancient History*, cit., p. 383, «Cleon was a man of very orthodox beliefs».

<sup>231</sup> Secondo R. MÜLLER, *Naturphilosophie und Anthropologie in der Aufklärung des 5 Jahrhunderts v.u.Z.*, in *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis*, hrsg. von E. KLUWE, Berlin 1985, p. 160, l'ostilità della massa era dovuta al fatto che l'«illuminismo» non aveva posto radici nella sua coscienza. Cf. J. SCHMIDT, *Sophokles, König Oedipus in Aufklärung, Gegenauflärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von J. SCHMIDT, Darmstadt 1989, p. 44: «unter der Masse breitete sich ein religiöser Fanatismus aus, den manche Politiker für ihre eigene Zwecke nutzen».

ateniese, mostra effettivamente una crescente ostilità nei confronti di filosofi, sofisti e dei loro accoliti; anche il fatto che il decreto di Diopite sia stato accolto mostra indubbiamente che vi era un diffuso clima di sospetto nei confronti di queste persone. Tuttavia, occorre evitare di cadere nell'errore di considerare tutti i processi per empietà come uno stesso fenomeno, a partire da Anassagora, per finire con Socrate e forse Aristotele. Invero, la situazione nel 432, prima della peste e dello scoppio della guerra, doveva essere ben diversa da quella che occorre in seguito, per esempio all'epoca della vicenda degli ermocopidi, in piena crisi bellica. D'altro canto, quando Tucidide riferisce delle reazioni alla mutilazione delle erme, non pare descrivere esplosioni di fanatismo, ma l'ansia di un infuosto presagio mescolata a timori tutti politici: τοῦ τε γὰρ ἔκπλου οἰωνὸς ἐδόκει εἶναι, καὶ ἐπὶ ξυνωμοσίαι ἅμα νεωτέρων πραγμάτων καὶ δήμου καταλύσεως γεγενῆσθαι.<sup>232</sup>

Pare insomma preferibile non utilizzare la chiave esplicativa del tradizionalismo della massa, per quel che riguarda il processo contro Anassagora. La guerra dovette senz'altro contribuire alla diffusione di una certa ansia religiosa,<sup>233</sup> come suggerisce il proliferare di indovini e predizioni,<sup>234</sup> ed anche la peste ebbe certamente una sua parte.<sup>235</sup> È bene però ricordare che i processi contro Anassagora, Fidia e Aspasia sono da collocarsi prima dello scoppio della guerra archidamica e della peste;<sup>236</sup> solo il processo contro Pe-

<sup>232</sup> THUC., VI 27, 3.

<sup>233</sup> A. DIHLE, *Aufklärung in der Antike?*, in *Die Vernunft und ihr Gott*, hrsg. von E. RUDOLPH, Stuttgart 1992, p. 13 e sgg.; U. von WILAMOWITZ-MOELLEN-DORFF, *Der Glaube der Hellenen*, vol. II, Berlin 1932, p. 219; G. GIANNANTONI, *L'ateismo*, in *Introduzione alle culture antiche*, a c. di M. VEGETTI, vol. III, Torino 1992, p. 217; G. CAMBIANO, *Platone e le tecniche*, Bari 1991, p. 30; E. WILL, *op. cit.*, p. 615.

<sup>234</sup> Cf. THUC., II 8; II 21. Forse gli attacchi ripetuti dei comici contro gli indovini erano dovuti ad una certa apprensione per il crescente potere di questi ultimi. Cf. J.H. OLIVER, *The Athenian Expounders of Sacred and Ancestral Law*, Baltimore 1950, p. 16.

<sup>235</sup> Anche se — stando al racconto di Tucidide — pare aver disgregato i costumi religiosi, più che avere stimolato il fanatismo dei cittadini. Cf. THUC., II 47; II 52-53.

<sup>236</sup> Non vi è alcun serio motivo per abbassare la datazione del decreto di Diopite e renderlo così contemporaneo allo scoppio dell'epidemia. L'ipotesi è formulata

ricile pare debba essere collocato in quel tempo. I cittadini Ateniesi che approvarono il decreto di Diopite ebbero ovviamente un ruolo nel causare il processo contro Anassagora; ma piuttosto che ricercare le cause del fatto nella «crisi» morale e religiosa di un'epoca, è forse preferibile indagare su cause più concrete. Forse non aveva torto Grote quando, volendo marcare alcune differenze, scriveva a proposito dei processi per la mutilazione delle erme che da Manzoni si imparerà «the degree to which public excitement and alarm can operate to poison and barbarize the course of justice in a Christian city, without a taint of democracy, and with professional lawyers and judges to guide the whole procedure secretly — as compared with a pagan city, ultra-democratical, where judicial procedure as well as decision was all oral, public and multitudinous». <sup>237</sup>

Gli argomenti ritenuti sfavorevoli alla candidatura di Tucidide per il ruolo di grande accusatore sono sostanzialmente due: in primo luogo, quando Satiro riporta la notizia del processo, afferma che Tucidide accusò Anassagora anche di medismo. Si obietta che una simile accusa non avrebbe potuto aver luogo in un'epoca così lontana dalle vicende delle guerre persiane. Ed è verissimo, ma come si è già detto, si trascura di notare che l'accusa di medismo continuò ad essere presente nella commedia e dunque — presumibilmente — a circolare nell'opinione pubblica; <sup>238</sup> Satiro potrebbe aver riportato un'accusa veramente formulata in tribunale (empietà), ed anche al contempo una voce ostile circolata solamente nelle piazze. È del resto significativo che anche Fidia e Aspasia risultino accusati di due reati contemporaneamente; ma tanto il reato di prossenetismo per Aspasia, quanto quello di empietà per aver scolpito la propria effigie e quella di Pericle sullo scudo d'Atena, sembrano piuttosto discendere dal pettegolezzo popolare, anziché essere desunti da effettivi capi d'imputazione. <sup>239</sup>

da D. FINLEY, *op. cit.*, p. 90 e T.W. AFRICA, *Science and State in Greece and Rome*, New York-London 1968, p. 41 e sgg.

<sup>237</sup> G. GROTE, *op. cit.*, p. 37.

<sup>238</sup> F.D. GRAF, *Medism, greek collaboration with achaemenid Persia*, diss. University of Michigan 1979, p. 344 e sgg.; D. KIENAST, *op. cit.*, p. 217.

<sup>239</sup> S. BURNET, *Early Greek Philosophy*, London 1930, p. 254, n. 1, crede all'autenticità dell'accusa di medismo, e si chiede se Anassagora non fosse giunto insieme ai persiani all'epoca dell'invasione.

Altro elemento che sconsiglierebbe l'identificazione dell'accusatore con Tucidide sarebbero gli atteggiamenti e le preferenze intellettuali degli aristocratici ateniesi che, a differenza della massa, erano legati strettamente ai filosofi.<sup>240</sup> Questo semplice schema è tutt'altro che dimostrato. La tradizione, infatti, ci rende edotti dei rapporti di Anassagora con Pericle, un aristocratico — certo — che però era al contempo a capo della democrazia ateniese; salvo la comune nobiltà di origini, è difficile immaginare qualche somiglianza fra Tucidide, il frequentatore di palestre, e Pericle, l'amico di Anassagora. Sostenere che Anassagora non fu attaccato dai circoli aristocratici ed oligarchici significa confondere — ancora una volta — la situazione del 432 con eventi successivi. Esiste indubbiamente un nesso che unisce il pensiero di Anassagora e la successiva speculazione sofistica,<sup>241</sup> il cui legame con cerchie aristocratiche e conservatrici è ben noto. Ma non risulta che anche il Clazomenio fosse stato un frequentatore di oligarchi, anzi.

Vi è stato chi ha ritenuto una prova del fatto che le dottrine di Anassagora circolavano nelle eterie<sup>242</sup> e nei chiusi circoli oligarchici il passo di Plutarco secondo cui «il primo che spiegò in uno scritto con chiarezza e ardimento le fasi lunari fu Anassagora. Ed egli non era un antico, né la sua spiegazione ne riceveva autorità e dunque essa era tenuta segreta (ἀπόρρητος) e trasmessa a pochi fidati, con cautela».<sup>243</sup>

In realtà lo stesso Plutarco spiega che le dottrine di Anassagora erano tenute segrete perché gli Ateniesi non tolleravano τὸς φυσικοὺς καὶ μετεωρολόσχας τότε καλουμένους, ὡς εἰς αἰτίας ἀλόγους καὶ δυνάμεις ἀπρονοήτους καὶ κατηναγκασμένα πάθη διατρίβοντας τὸ θεῖον.<sup>244</sup> La spiegazione di Plutarco — i cui argomenti sembrano in realtà di origine platonica — mostra come la storia delle «dottrine

<sup>240</sup> D. KAGAN, *The Outbreak of the Peloponnesian War*, Ithaca 1969, p. 200; L. GERNET - A. BOULANGER, *Le Génie grec dans la Religion*, Paris 1970, p. 291; F. FROST, *Pericles, Thucydides son of Melesias and Athenian politics before the war*, cit., p. 397.

<sup>241</sup> Cf. A. MOMIGLIANO, *Sul pensiero di Antifonte sofista*, «RFIC», VIII (1930), p. 129 e sgg.

<sup>242</sup> F. TURATO, *op. cit.*, p. 51 e sgg.

<sup>243</sup> PLUT., *Nic.* 23.

<sup>244</sup> *Ibid.*

segrete» avesse la sua origine nel ben noto tema dell'ostilità degli Ateniesi per i metereologi; è anzi probabile che il racconto sia il prodotto di una drammatizzazione degli eventi e che non abbia alcun fondamento storico. In ogni caso, pare proprio che in Plutarco di eterie non si parli affatto.<sup>245</sup>

Invero, gli argomenti addotti per escludere che Tucidide di Melesia possa essere stato l'accusatore di Anassagora, non sono convincenti. L'anziano aristocratico non ha mai avuto fama di essere un frequentatore di filosofi e sofisti; né i membri dei circoli aristocratici poco prima dello scoppio della guerra peloponnesiaca dovettero assomigliare a dei Crizia o a degli Alcibiade.<sup>246</sup> È assai probabile, anzi, che proprio presso questi circoli vi fosse un certo apprezzamento per le usanze ed i costumi tradizionali. Del resto, lo stesso Platone, le cui posizioni antidemocratiche e la cui origine aristocratica sono ben note, nonostante la miserevole fine del suo maestro, considerò un serio pericolo l'insegnamento delle dottrine astronomiche, e mostrava rimpianto per le costumanze religiose dell'epoca delle guerre persiane.<sup>247</sup>

Anche chi ritiene che i processi contro Anassagora siano stati una sorta di autodifesa della democrazia contro le tendenze che essa stessa aveva nutrito,<sup>248</sup> sostenendo così una variante della tesi di coloro che ipotizzano una reazione della *Gemeinschaft* contro l'individualismo disgregatore dei filosofi, si rifà ad un'interpretazione teorica generale della storia della *polis* democratica e del pensiero greco assai suggestiva, ma le cui capacità esplicative — almeno per quel che riguarda Anassagora — sono piuttosto scarse.

<sup>245</sup> Curiosamente J. ZAFIROPOULO, *Anaxagore de Clazomène*, Paris 1948, pp. 273, 349 e W. CAPELLE, *op. cit.*, p. 433, accettano del tutto acriticamente la notizia di Plutarco, senza peraltro rendersi conto di quanto questa si contrapponga alle affermazioni di Platone sulla larga diffusione del libro di Anassagora ad Atene.

<sup>246</sup> A distinguere gli amici di Anassagora e Protagora dagli amici dei «wrestling masters» non doveva solo esservi un po' di «youthful impatience» (cf. A. ANDREWES, *Thucydides on the causes of war*, «CQ», LX, 1959, p. 233), ma anche differenze ideologiche e politiche.

<sup>247</sup> PLAT., *Leges* 699c; 821b sgg.

<sup>248</sup> R.A. BAUMANN, *op. cit.*, p. 126; A. MOMIGLIANO, *Empietà ed eresia nel mondo antico*, cit., p. 779. La pernicioso connessione fra filosofia naturalistica e sofistica è formulata — in realtà — per la prima volta da Platone, in *Leges* 889.

Non è per nulla certo — infatti — che i contemporanei (e particolarmente i cittadini ateniesi) fossero così coscienti dei possibili sviluppi del pensiero anassagoreo e delle sue possibili influenze sull'«individualismo sofistico».

Senza voler sminuire le implicazioni più generali, è forse opportuno considerare i fatti nella loro cornice storica e nel loro significato concreto.

Il nome dell'accusatore di Anassagora significa ben poco; del resto, la contraddizione fra Satiro e Sozione è forse indice del fatto che non sapendo più né l'uno né l'altro autore chi fosse realmente stato il responsabile, scelsero del tutto a casaccio un nome rappresentativo nella lista dei nemici di Pericle perché ricoprì l'ingrato ruolo.<sup>249</sup>

Più importerebbe conoscere in genere l'origine e la tendenza dell'accusa, tenendo sempre conto di ciò che le fonti affermano: che si trattò di un processo con importantissimi risvolti politici.<sup>250</sup> Giustamente è stato scritto che «in the 5<sup>th</sup> century the history of religion overlaps to a rare degree with the history of events».<sup>251</sup>

Lo sfruttamento delle accuse d'empietà a fini politici pare non essere stata una peculiarità ateniese; ecco il racconto di Tucidide riguardo a quanto capitò a Pitia, prosseno volontario degli Ateniesi, che fu portato in processo a Corcira «... con l'accusa di voler sottemettere Corcira agli Ateniesi. Ma egli, assolto, accusava i cinque più ricchi (tra i suoi accusatori, sostenitori di Corinto), dicendo che avevano tagliato i pali dal recinto del tempio di Zeus e di Alcino».<sup>252</sup>

La notizia riportata da Tucidide, che dimostra come la religiosità fosse ampiamente sfruttata a fini politici e propagandistici anche fuori d'Atene, dovrebbe suscitare — se non altro per analogia — qualche ulteriore riflessione sul significato dei processi contro l'en-

<sup>249</sup> M. DELCOURT, *Périclès*, Bagnaux 1949, p. 195; A.E. RAUBITSCHK, *op. cit.*, p. 84 ha tuttavia sostenuto che le notizie di Satiro potrebbero derivare da Filocoro.

<sup>250</sup> Cf. B. SNELL, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. di V. DEGLI ALBERTI e A. SOLMI MARIETTI, Torino 1963, p. 50 e sgg.

<sup>251</sup> R. PARKER, *Athenian Religion: a History*, Oxford 1969, p. 122.

<sup>252</sup> THUC., III 70, 3.



*tourage* di Pericle. Il significato anche simbolico ed emotivo che hanno i processi per empietà nella storia della cultura, ha fatto sì che si concentrasse l'attenzione soprattutto nella ricerca di cause interne alla società ed alla costituzione ateniese, quasi che si dovesse risolvere una contraddizione, un enigma. Così è stata forse trascurata, in relazione a queste vicende, la fondamentale lezione di Tucidide: l'inseparabilità di guerra esterna ed interna, di στάσις e πόλεμος; la guerra non si combatte solo sul campo di battaglia, ma viene anche trasportata all'interno delle città dai rappresentanti delle singole fazioni.<sup>253</sup> Ebbene, i processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora, cadono negli anni della questione corcirese, dello scontro alle Sibote, della ribellione di Potidea. Cadono insomma in una fase prebellica.

Tucidide scrive che, alla vigilia dello scoppio della guerra, gli spartani intimarono ad Atene di cacciare i responsabili dell'antico sacrilegio verso le dee, o per meglio dire i loro discendenti: «I Lacedemoni ordinarono di purificare questo sacrilegio, col pretesto di venerare gli dei, in realtà sapendo che Pericle di Santippo vi era coinvolto da parte di madre, ritenendo che una volta che lui fosse caduto sarebbero state per loro più semplici le cose da parte di Atene». E soprattutto, «volevano sobillare delle accuse calunniose contro di lui da parte della città, come se la guerra fosse avvenuta almeno in parte anche a causa della sua sventura».<sup>254</sup>

La propaganda spartana fu molto attiva all'inizio della guerra, e ne è prova il timore di Pericle che gli Spartani, invadendo l'Attica, risparmiassero dalle devastazioni i suoi possedimenti ἐπι διαβολῆ (...) ὡσπερ καὶ τὰ ἄγῃ ἐλαύνειν προεῖπον.<sup>255</sup>

Ebbene, questa propaganda doveva sfruttare come principale veicolo di diffusione non tanto *pamphlets* o scritti, accessibili solo a pochi, quanto la piazza, le voci, i pettegolezzi che rapidamente si potevano diffondere in città.<sup>256</sup> Quale mezzo di diffusione di accuse calunniose sarebbe stato più efficace di un processo o una serie di processi?

<sup>253</sup> Cf. L. SICHIROLLO, *Filosofia, storia, istituzioni*, Milano 1990, p. 90.

<sup>254</sup> THUC., I 127, 1-2

<sup>255</sup> THUC., III 13.

<sup>256</sup> Cf. C. PEARSON, *Propaganda in the Archidamian War*, «CPh», XXXI (1936), p. 33 e sgg.

Come chiarisce lo stesso Tucidide, lo scopo degli Spartani era colpire direttamente Pericle, e lo strumento doveva anche essere la diffusione di calunnie sulla sua responsabilità per lo scoppio della guerra: Pericle ne sarebbe stato responsabile in quanto discendente di empi e per ciò macchiato della stessa impurità dei suoi antenati.

Come si vede, tanto la propaganda spartana, quanto i processi in Atene, hanno un sostanziale punto in comune: l'accusa di carattere religioso. Ora, Diopite fu certamente motivato nella sua azione anche dall'effetto delle dottrine di Anassagora, che in definitiva avrebbero potuto ridurre l'autorità degli interpreti di segni. Ma la posizione politica di Diopite appare chiara, nel momento in cui non solo egli è detto «vicino a Nicia», ma si reca anche a Sparta per interferire politicamente nella successione al trono.

Tucidide — o meglio la fazione che si può simbolicamente riassumere sotto il suo nome — attaccando Anassagora colpiva certo l'«ideologo» della democrazia,<sup>257</sup> ma allo stesso tempo — come Diopite — agiva in favore dei suoi referenti politici all'estero: i Lacedemoni, appunto, che forse non è azzardato considerare come i veri responsabili delle accuse di empietà lanciate contro Pericle attraverso i processi intentati alle persone a lui vicine.<sup>258</sup> Identificare il responsabile in Cleone, significa non cogliere questa connessione e ricondurre tutto a vicende politiche interne ateniesi, trascurando il fatto che la guerra si approssimava velocemente.

<sup>257</sup> *Sup.*, p. 57 e sgg. Ritenere che a muovere l'accusa sia stato Cleone o più in generale i democratici radicali, significa non solo basarsi su notizie estremamente incerte sull'opposizione 'di sinistra' a Pericle (cf. D. MUSTI, *op. cit.*, p. 364 e sgg.), ma trascurare anche che le origini sociali del demagogo e dei suoi sostenitori (che la commedia gli rinfacciò sempre) erano proprio quelle in certo qual modo giustificate dal pensiero di Anassagora. Vi è inoltre la non trascurabile possibilità che l'ostilità di Cleone per Pericle sia stata enfatizzata nelle fonti parallelamente alla progressiva tendenza a marcare le differenze fra la nobiltà del governo «del primo cittadino» ed il governo «plebeo» dei demagoghi. Occorre, insomma, considerare con la dovuta cautela l'interpretazione plutarchea della *metabole* di Pericle, da demagogo ad aristocratico (al contrario M.F. MC GREGOR, *The Politics of the Historian Thucydides*, «Phoenix», X, 1956, p. 100, secondo cui «Pericles ended his life as a member of the conservative party»).

<sup>258</sup> Un qualche collegamento tra processi per empietà e propaganda spartana è stato notato da M. DELCOURT, *Notes d'histoire grecque*, «AC», VIII (1939), p. 371 e sgg.

Un unico spirito sembra infatti animare i promotori dei tre processi contro Fidia, Aspasia, Anassagora: tre processi in cui la questione religiosa si fa sentire con prepotenza, ove l'obiettivo è sempre Pericle: l'autore di una politica di costruzioni da sempre invisa agli ambienti intorno a Tucidide, coinvolto nel furto di beni sacri, marito di un'empia, amico di un negatore degli dei. Ed infine, discendente da una stirpe sacrilega.

Nulla esclude che nel processo contro Pericle, a guerra iniziata, abbia opportunisticamente agito l'ala radicale della parte democratica, ma anche in questo caso, la presenza di una singolare procedura volta ad accrescere il valore sacrale dell'operato dei giudici<sup>259</sup> fa sospettare che siano ancora all'opera i fautori di Sparta, il cui primo interesse era certamente l'eliminazione di Pericle. Si ricorderà, soprattutto, che Pericle è deposto in una situazione in cui il *demos* ricerca l'accordo con Sparta.<sup>260</sup>

#### 6. *Un circolo di spiriti illuminati?*

Sofocle, Fidia, Anassagora, Aspasia, Tucidide, Erodoto, Zenone, Parmenide, Melisso, Ippodamo, Damone, Protagora: quasi l'intera schiera di coloro che crearono la grandezza artistica, filosofica e letteraria dell'Atene classica è stata considerata parte del cosiddetto «circolo di Pericle».

In effetti, l'idea della «caccia alle streghe» condotta dagli ateniesi contro i rappresentanti dell'Illuminismo ellenico, ben si accompagna alla fortunata rappresentazione del «circolo di spiriti eletti».

Già Wilamowitz, a proposito di questo gruppo di «illuminati», parlava di una «*Erfindung des deutsches romantischen Philelenismus*»,<sup>261</sup> anche se quest'immagine dovette forse nascere già

<sup>259</sup> Già di per sé i giudici erano in un certo senso rivestiti di una funzione sacrale, in quanto essi giuravano di emettere un onesto verdetto, tanto che le parti potevano minacciare di accusarli di spergiuuro. La procedura del decreto di Dracontide tende ad accentuare questo aspetto. Cf. K.J. DOVER, *La morale popolare greca*, trad. it. di L. ROSSETTI, Brescia 1983, p. 415.

<sup>260</sup> THUC., II 59.

<sup>261</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Aristoteles und Athen*, vol. II, Berlin 1893 (rist. anast. Berlin 1966), p. 99, n. 35.

in Grecia, in età ellenistica. In effetti, sarebbe già di per sé improprio parlare di «circolo», come se si trattasse di un salotto o, peggio ancora, di una corte: «... nella bella casa di Pericle, davanti alla milesia Aspasia, noi ritroviamo in questo sicuro asilo di poeti, di filosofi, di uomini politici e di grandi oratori, l'ultimo metafisico Anassagora ed il primo sofista Protagora». <sup>262</sup> In realtà, del «sicuro asilo» si sa ben poco, e nella «bella casa» di Pericle vengono fatte transitare forse troppe persone. Dubbi sulla posizione di Erodoto e Sofocle nei confronti di Pericle, sono stati espressi già da lungo tempo e — quale che sia stato il loro atteggiamento — non si sa quasi nulla dei loro rapporti personali con quest'ultimo.

Anche l'amicizia di Pericle per Fidia, di cui parla Plutarco, <sup>263</sup> è notizia da prendersi con cautela, né si deve incorrere nell'errore di considerare lo scultore «le ministre des beaux arts et de l'urbanisme de Périclès». <sup>264</sup>

In effetti, la storia dell'amicizia tra i due sembra svilupparsi molto tardi, <sup>265</sup> probabilmente in seguito a rimaneggiamenti della vicenda del processo; già in Plutarco è evidente la presenza di narrazioni «drammatiche» sul miserevole destino di Fidia, così come la presenza di differenti versioni della morte dello scultore indica che i fatti dovettero essere sfruttati per racconti commoventi o moraleggianti, secondo un genere in voga in età ellenistica: in questo quadro, il legame tra Pericle e Fidia poteva ben servire per suscitare nel lettore qualche riflessione sul tema filosofico-morale dell'amicizia. Si tratta, del resto, di un tema largamente presente anche nei racconti del processo contro Anassagora. In ogni caso, i rapporti fra Pericle e Fidia meritano forse di non essere enfatizzati. <sup>266</sup>

<sup>262</sup> A. FRATI, *Atene e la Sofistica*, «NRS», XXXVIII (1954), p. 454.

<sup>263</sup> PLUT., *Per.* 31.

<sup>264</sup> F. CHATELET, *Périclès*, Bruxelles 1982, p. 13; anche J.R. FERREIRA, *Péricles e a democracia ateniense*, «Euphrosyne», XVIII (1990), p. 32: «Fidias a quem o unia uma amizade estreita e frutuosa e como qual sentia identidade de ideias e de espirito que estiveran la base do projecto grandioso de remodelação da Acròpole».

<sup>265</sup> Cf. P. STADTER, *op. cit.*, p. 111 e sgg.

<sup>266</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *op. cit.*, p. 100, n. 36: «naiv ist vol-lends sich Perikles in menschlichem Verkehr mit Pheidias zu denken, der gesellschaftlich und nach seiner bildung (einen Hexameter konnte er nicht machen) ein Banausos war und blieb».

Altro caso di enfattizzazione o di fraintendimento da parte delle fonti, è quello di Aspasia. Il quadro che della Milesia forniscono Platone, Eschine e Antistene — e che già lasciò assai perplessi Plutarco<sup>267</sup> — affonda invero le sue radici nelle malevole rappresentazioni della commedia; l'immagine della donna emancipata e filosofa<sup>268</sup> non deve essere assolutamente presa sul serio, anche se ciò non vuol dire che, in un eccesso di critica, la si debba trasformare in una semplice etera.<sup>269</sup> Del resto, a spiegare l'ostilità della commedia e del popolino per Aspasia basta la diffidenza ispirata dai matrimoni misti e dalle donne ioniche — probabilmente abituate ad un regime di segregazione meno duro di quello ateniese.<sup>270</sup>

In ogni caso, varrà la pena di considerare quali siano stati i rapporti di Pericle con i filosofi del suo tempo, per cercare di comprendere quale traccia essi possano aver lasciato nelle fonti e per chiarire il significato di alcuni legami che — evidentemente — dovettero rivelarsi pericolosi per lo stesso Pericle.

È uso considerare anche i grandi esponenti della filosofia eleatica, Parmenide, Zenone e persino Melisso, tra i partecipanti al cosiddetto «circolo». In realtà, per quel che concerne Melisso,<sup>271</sup> il problema non si pone neppure: da nessuna fonte si può evincere che egli e Pericle abbiano avuto qualsivoglia contatto, se non al momento della spedizione contro Samo, quando Melisso comandava la flotta samia contro gli Ateniesi. Del resto è assai verosimile che il filosofo appartenesse al partito oligarchico. Infine, dalla Suda si evince proprio l'opposto di quanto è stato sostenuto sull'apparte-

<sup>267</sup> PLUT., *Per.* 24.

<sup>268</sup> W. JUDEICH in *RE*, s.v. *Aspasia*, vol. 2 coll. 1716-21; S. SOLANA DUESO, *op. cit.*, p. LXI e sgg.

<sup>269</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *op. cit.*, p. 99.

<sup>270</sup> W. DEN BOER, *Private Morality in Greece and Rome*, Leiden 1979, p. 243 e sgg.

<sup>271</sup> Sostiene i suoi rapporti con Pericle A. CAPIZZI, *Cerchie e polemiche filosofiche del V sec.* in *Storia e Civiltà dei Greci*, a c. di R. BIANCHI-BANDINELLI, vol. III, Milano 1979, p. 431; cf. anche A. CAPIZZI, *I Presocratici furono filosofi?*, «GCFI» (1978), p. 311 e sgg.

nenza di Melisso al «circolo»: Μέλητος Λάρου (...) ἀντεπολιτεύσατο Περικλεῖ (...).<sup>272</sup>

Zenone e Parmenide furono quasi certamente ad Atene, come indica Platone,<sup>273</sup> ma vi sono diversi motivi che inducono a ritenere che anch'essi non intrattennero rapporti personali con Pericle. Nel caso di Parmenide, infatti, nessuna fonte antica riferisce di suoi rapporti con Pericle. Diversamente stanno le cose per Zenone;<sup>274</sup> Plutarco racconta che «coloro che definivano il nobile atteggiamento di Pericle (σεμνότητα) alterigia e presunzione (δοξοκοπίαν τε καὶ τῦφον), Zenone li invitava ad essere anche loro un po' superbi in quel modo, ritenendo che l'imitazione delle cose buone produce nascostamente una certa consuetudine ed un certo impulso verso il bene».<sup>275</sup>

L'apoftegma riportato nella *Vita* lascerebbe presumere l'esistenza di qualche legame fra Pericle e Zenone; tuttavia, si può dubitare che vi sia stata confusione, da parte di Plutarco, con Zenone lo stoico, cui si attribuiscono numerosi apoftegmi dello stesso genere.<sup>276</sup>

Non è poi indifferente — in questo contesto — che Platone abbia contrapposto Pericle e Zenone;<sup>277</sup> come afferma acutamente lo scolio ad un passo dell'*Alcibiade I*: «Zenone di Elea, (...) politico veramente (πολιτικός ὡς ἀληθῶς): per questo è contrapposto (παράβλλεται) a Pericle, politico solo in apparenza (φαινομένως ὄντα πολιτικόν)».<sup>278</sup>

Inoltre, è forse entro certi limiti lecito chiedersi se non vi sia qualche connessione tra il pensiero di Zenone e di Parmenide ed il

<sup>272</sup> SUID., s.v. Μέλητος.

<sup>273</sup> PLAT., *Soph.* 217c; *Id.*, *Parm.* 127a.

<sup>274</sup> La tradizione dei rapporti fra Pericle e Zenone è generalmente accolta dai moderni e spesso si ritiene che il filosofo abbia esercitato qualche influenza sulle capacità retoriche di Pericle. Cf. C.M. BOWRA, *op. cit.*, p. 70; F. CHATELET, *op. cit.*, p. 115; M.A. LEVI, *Pericle*, cit., p. 12; F. SCHACHERMEYR, *op. cit.*, p. 186.

<sup>275</sup> PLUT., *Per.* 5.

<sup>276</sup> P. STADTER, *A Commentary on Plutarch's Life of Pericles*, Chapel Hill-London 1989, p. 80.

<sup>277</sup> PLAT., *Alc.I* 119a.

<sup>278</sup> SCHOL. PLAT. ALC. I, 119 a; stupisce davvero la traduzione di P. Albertelli: «Pericle, che notoriamente era politico». Cf. *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, vol. I, Bari 1993<sup>5</sup>, p. 284.

loro orientamento politico. Non si tratta qui di assumere la speculazione degli eleati come una sorta di allegoria del loro pensiero politico, come ha sostenuto — in via più generale — il Capizzi,<sup>279</sup> quanto di considerare se alcuni elementi della filosofia eleatica, in connessione con le notizie tramandate dalle fonti, consentano qualche ipotesi sull'orientamento politico di questi pensatori.<sup>280</sup> Tanto Parmenide quanto Zenone ebbero in Elea anche un importante ruolo politico,<sup>281</sup> secondo quanto affermano le fonti antiche.<sup>282</sup> Il collegamento degli eleati con la speculazione pitagorica è assai significativo e lascia presumere che l'orientamento fosse quanto meno moderatamente oligarchico.<sup>283</sup> Inoltre, la negazione del mutamento e la contrapposizione tra δόξα ed ἀλήθεια lasciano forse intendere un atteggiamento politico antidemocratico. Si potrebbe ben dire che la democrazia ateniese si fondava proprio sulla δόξα e sul mutamento, che si può presumere non fossero approvati dagli eleati, tanto sul piano teoretico, quanto sul piano pratico e sociale.<sup>284</sup> Non a caso si è affermato che le posizioni teoretiche degli eleati, in generale, distruggono «i fondamenti concettuali del produrre e dell'operare»<sup>285</sup> che erano alla base della vita democratica di Atene.

<sup>279</sup> Cf. A. CAPIZZI, *La repubblica cosmica*, Roma 1982, p. 116: «La natura è usata dai fisiologi come mito paradigmatico, come personaggio di una favola educativa raccontata per rendere più autorevole un messaggio politico». Diversamente M. ISNARDI-PARENTE, *Parmenide e Socrate demistificati*, «RSF», XXXI (1976), p. 423 e sgg.

<sup>280</sup> Scrive E.L. MINAR, *Parmenides and the world of seeming*, «AJPh», LXX (1949), p. 41 e sgg.: «if philosophy is the expression of one's intellectual reaction to the total environment, every significant part of that environment must to some extent always contribute to the content and formulation of thought».

<sup>281</sup> Di qui l'ipotesi che si fossero recati ad Atene per intrattenere relazioni diplomatiche. Cf. V. PANEBIANCO, *Momenti e problemi di storia eleate nell'età di Pericle*, «PP», XXV (1970), p. 55 e sgg.

<sup>282</sup> Cf. FVS 28 A1; A12; 29 A1, 26.

<sup>283</sup> Cf. E. LEPORE, *Elea e l'eredità di Sibari*, «PP», XXI (1966), p. 255 e sgg.; A. CAPIZZI, *La porta di Parmenide*, Roma 1975, p. 63 e sgg.; E.L. MINAR, *op. cit.*, p. 44.

<sup>284</sup> M. Vegetti ha riconosciuto una certa affinità fra Melisso «pensatore della tradizione aristocratica» e lo Pseudo-Senofonte, nell'incapacità di pensare il mutamento. Cf. D. LANZA, M. VEGETTI, G. CAJANI, F. SIRCANA, *L'ideologia della città*, Napoli 1977, p. 43 e sgg.

<sup>285</sup> G. CAMBIANO, *op. cit.*, p. 20.

Interessante anche la tradizione secondo cui Zenone «preferì Elea, la sua patria, città semplice e che sapeva allevare solo uomini buoni, alla superbia degli Ateniesi». <sup>286</sup>

Anche indipendentemente dalla veridicità del fatto, la notizia suggerisce l'idea di una certa antipatia del filosofo per la città imperialista e democratica.

Resta da chiarire quale sia l'origine della tradizione che Plutarco fece propria, secondo cui «Pericle fu allievo anche di Zenone l'eleate, indagatore della natura come Parmenide, ma che aveva anche sviluppato una particolare tecnica confutatoria (ἐλεγκτικὴν δὲ πάντα ἔξιν) che portava gli avversari a contraddirsi attraverso le antilogie (δι' ἀντιλογίας εἰς ἀπορίαν κατακλείουσιν)». <sup>287</sup>

Probabilmente fu la fama dell'efficacia dell'oratoria periclea, unitamente al desiderio di indagarne le origini, che spinse a ritenere che il *philosophe-stratège* <sup>288</sup> fosse stato un uditore di Zenone, analogamente a quanto accaduto per Gorgia, che — pur non avendo mai potuto conoscere Pericle — fu ritenuto suo maestro, probabilmente a causa degli elementi gorgiani che si possono ravvisare nei suoi discorsi, così come essi sono riportati in Tuciddide. <sup>289</sup> La capacità dialettica di Zenone già in Platone sembra assumere i tratti ammalianti della retorica: «L'Eleatico Palamede, (...) parlava con un'arte tale che agli ascoltatori le stesse cose parevano uguali e diverse, una e molte, ferme ed in movimento ...». <sup>290</sup>

Non stupisce, quindi, che si sia pensato che la retorica periclea traesse la sua potenza anche dall'insegnamento di Zenone.

Chi immagina l'Atene periclea, o addirittura il «circolo» di Pericle come il crogiolo da cui nacque la filosofia, riconducendovi quindi tutti — o quasi tutti — i pensatori dell'epoca, confonde il fascino e la suggestione di un'interpretazione nient'affatto sicura con la verità storica. <sup>291</sup>

<sup>286</sup> FVS 29 A 1,28.

<sup>287</sup> PLUT., *Per.* 4, 5.

<sup>288</sup> M. DELCOURT, *op. cit.*, p. 373.

<sup>289</sup> Cf. FVS 82 A 1, 3; A 2. Sui tratti gorgiani delle orazioni di Pericle, cf. J. FINLEY, *Three essays on Thucydides*, Cambridge Mass. 1967, p. 60 e sgg.; Id., *Thucydides*, Cambridge Mass. 1942, p. 276 e sgg.

<sup>290</sup> PLAT., *Phaedr.* 261 d.

<sup>291</sup> L'idea è di A. CAPIZZI, *I presocratici furono filosofi?*, cit., p. 311 e sgg.



Meglio, allora, considerare unicamente i tre filosofi che senza dubbio furono in contatto con Pericle: Damone, Anassagora e Protagora.

Dei tre, Damone rappresenta indubbiamente il caso più singolare.

Secondo quanto si legge nella *Costituzione degli Ateniesi*, di fronte alla munificenza di Cimone, «mancando Pericle dei mezzi sufficienti, dietro consiglio di Damone figlio di Damonide (<Δάμωνος τοῦ Δαμωνίδου>), del demo di Oa (che sembrava essere il suggeritore di molte delle azioni di Pericle, e per questo successivamente lo ostracizzarono), giacché le sue ricchezze personali non bastavano a dare al popolo quanto gli spettava, istituì la paga per i giudici». <sup>292</sup>

L'ostilità della fonte è già di per sé evidente, in quanto riconduce l'introduzione della paga per i dicasti semplicemente ad una situazione di concorrenza con Cimone; nessun credito, del resto, merita la notizia del consiglio di Damone. Come già ha osservato Wilamowitz, lo scopo dell'aneddoto era sottrarre capacità politica a Pericle, ipotizzando la presenza — dietro di lui — di oscure eminenze grigie, <sup>293</sup> ragion per cui è verosimile che la notizia non sia una trovata dell'autore della *Costituzione*, ma ciò che rimane di un'arma politica a suo tempo utilizzata contro Pericle: «Damone, essendo un sofista di gran valore, pareva che occultasse sotto il nome della musica le sue capacità, nascondendole ai più; invece stava accanto a Pericle come ad un atleta, quasi maestro ed allenatore della lotta poli-

<sup>292</sup> ARISTOT., *Ath. r. p.* XXVII 4; invero, nel testo di Aristotele, così come in PLUT., *Per.* 9, è citato unicamente il nome di Damonide di Oa. Tuttavia, è assai probabile che si tratti in questo caso di un errore o di una confusione di Aristotele (o chi per lui) successivamente passata anche in Plutarco; infatti tutte le fonti nominano esclusivamente Damone come maestro di Pericle, al cui ostracismo si fa riferimento in un altro passo di Plutarco (*Per.* 4); inoltre è stato ritrovato un *ostrakon* proprio con il nome di Damone figlio di Damonide (*IG*, I<sup>2</sup>, 92 sgg.). Non vi è pertanto alcuna necessità di moltiplicare i «consiglieri» di Pericle e ritenere tali tanto il padre, quanto il figlio (questa l'opinione di A.E. RAUBITSCHKE, *Damon*, «C&M», XVI, 1955, p. 78 e sgg.). Cf. K. MEISTER, *Damon, der politische Berater des Perikles*, «RSA», III (1973), p. 29 e sgg.; U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *op. cit.*, p. 134; F. DE SANCTIS, *Atthès*, Firenze 1975<sup>3</sup>, p. 603, n. 143.

<sup>293</sup> U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *op. cit.*, p. 134; C.W. WEBER, *Perikles*, München 1985, p. 70 e sgg.

tica. Ciò nonostante non riuscì a sfuggire facendo uso dello schermo della lira, ma fu ostracizzato in quanto ambizioso e sostenitore della tirannide, fornendo materiale agli scherzi dei comici». <sup>294</sup>

È assai significativo quanto afferma Plutarco sull'interesse della commedia per Damone — anche se egli stesso finisce per accogliere quell'immagine del «consigliere segreto» che probabilmente la stessa commedia contribuì a creare.

Così Damone, come altre persone vicine a Pericle, finì per divenire vittima dello scontro politico, anche se vi sono alcune importanti differenze. Infatti non si sa nulla delle circostanze che portarono all'ostracismo, <sup>295</sup> né della data in cui questo avvenne e comunque non pare esservi nulla in comune con i processi della fine degli anni Trenta, giacché nessuna fonte riferisce che contro Damone siano state mosse accuse d'empietà o attinenti alla religione.

Dei filosofi con i quali Pericle fu in contatto, Damone è indubbiamente l'unico che sembra godere della stima incondizionata di Platone. <sup>296</sup> Teorico della musica e delle sue influenze sui singoli e sulla città, il suo pensiero ha alcuni tratti indubbiamente conservatori; <sup>297</sup> non a caso, pare anche essere stato un fautore dello stile musicale dorico. <sup>298</sup>

Resta comunque un mistero quali siano state le influenze del maestro su Pericle: nessuna fonte fornisce informazioni precise ed attendibili al riguardo. Studiosi moderni hanno visto l'influenza di Damone dietro la costruzione dell'Odeon e l'istituzione di gare musicali da parte di Pericle, <sup>299</sup> un'ipotesi che purtroppo non è corro-

<sup>294</sup> PLUT., *Per.* 4.

<sup>295</sup> Secondo F. SCHACHERMEYR, *Damon*, in *Beiträge zur Alten Geschichte und deren Nachleben, Festschrift für F. Altheim*, vol. I, Berlin 1969, p. 192 e sgg., alla base dell'ostracismo starebbero i risvolti politici dell'*Areopagitico* di Damone. Invero, sul contenuto dell'opera di Damone si può dire ben poco e l'ipotesi che essa abbia contenuto considerazioni politiche tali da portare l'autore all'ostracismo è tutt'altro che confermata.

<sup>296</sup> FVS 37 A2; A5; B9; B10.

<sup>297</sup> Diversamente W.D. ANDERSON, *Ethos and Education in Greek Music*, Harvard Mass. 1966, p. 77 e sgg.

<sup>298</sup> FVS 37 A8.

<sup>299</sup> PLUT., *Per.* 13, 9; Cf. F. SCHACHERMEYR, *op. cit.*, p. 196 e sgg.; C. SCHUBERT, *op. cit.*, p. 99 e sgg.; G. ZINSERLING, *Das Akropolisbauprogramm des Perikles*.

borata da alcuna fonte. Certo è che — stando a quanto indicano i testi — Damone non può affatto essere senz'altro definito un «Aufklärer reinsten Wassers». <sup>300</sup> Al contrario, sembra trattarsi di un pensatore ben diverso da Protagora ed Anassagora, e non sarà forse ingiustificato limitare la sua influenza esclusivamente al giovane Pericle. <sup>301</sup>

Sui rapporti di Anassagora con Pericle, le fonti, diversamente che per Damone, forniscono abbondanza di particolari. I due dovettero essere in contatto fino alla fuga del filosofo a Lampsaco; ed essendo tra loro presumibilmente quasi coetanei, non vi è alcuna ragione di fare di Anassagora il maestro del giovane alcmeonide. <sup>302</sup>

Più arduo è stabilire quale influenza abbia avuto Anassagora sul pensiero e l'azione periclea.

Quanto all'influenza di Anassagora sulla retorica di Pericle, <sup>303</sup> l'origine della fortunata tradizione è da rintracciarsi nel *Fedro* di Platone. <sup>304</sup> Stupisce però l'assenza pressoché totale di notizie che indichino qualche influsso della filosofia del Clazomenio sulla politica di Pericle, e comunque qualsivoglia partecipazione di Anassagora alla vita politica.

Invero, Anassagora appare proprio come il campione della vita speculativa; del tutto privo di interesse per le ricchezze, <sup>305</sup> si narra che alla domanda di un tale che gli chiedeva se non gli importasse proprio nulla della patria, rispose ingiungendogli di tacere, ed indicando il cielo disse: «m'importa assai della patria». <sup>306</sup>

La tradizione che vede Anassagora come un campione della vita speculativa è certamente in larga parte il frutto di una deformazione dell'immagine del filosofo, della proiezione in un'altra

*Politische Voraussetzungen und ideologischer Kontext*, in *Kultur und Fortschritt in der Blütezeit der griechischen Polis*, cit., p. 227.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>301</sup> Del resto, Damone è detto da Platone Comico «Chirone» di Pericle (fr. 191 Kock). Cf. W. WEBER, *op. cit.*, p. 70.

<sup>302</sup> *Ibid.*

<sup>303</sup> PLUT., *Per.* 4, 6.

<sup>304</sup> PLAT., *Phaedr.* 269 e sgg.

<sup>305</sup> FVS 59 A13; A30; A31.

<sup>306</sup> FVS 59 A1, 7.

epoca di temi propri della filosofia ellenistica, anche se non va trascurato che i primi spunti di questa tradizione si trovano già in Platone e Aristotele<sup>307</sup> e che quindi non deve essere del tutto rifiutata.<sup>308</sup>

Tuttavia, vi sono elementi che suggeriscono che Anassagora non fosse del tutto estraneo alla vicenda politica del suo tempo. Il processo cui egli fu sottoposto ebbe consistenti implicazioni politiche, non solo in quanto mirava a colpire Pericle, ma anche in quanto attaccava un pensatore le cui dottrine comportavano indirettamente una cospicua riduzione del peso politico dei *manteis* e dei sacerdoti nella vita pubblica, a favore della razionalità «laica» dei cittadini.<sup>309</sup> La storia della democrazia, in effetti, sembra per certi versi procedere insieme alla storia della ragione.<sup>310</sup> Né Anassagora doveva essere inconsapevole delle conseguenze della sua speculazione nei confronti della religione;<sup>311</sup> e la religione costituiva indubbiamente un importante fattore politico. Inoltre, quando Anassagora affermava che: διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν φρονιμώτατον εἶναι τῶν ζώων ἄνθρωπον,<sup>312</sup> forniva una valutazione del tutto positiva del lavoro, del tecnico, di quei ceti, insomma, che costituivano la base dell'Atene democratica.

Nonostante Anassagora non abbia partecipato direttamente alla vita politica ateniese, il suo pensiero ha avuto indubbiamente anche un significato latamente politico<sup>313</sup> e ciò non deve essere trascurato, quando si rifletta sul legame tra Pericle ed il Clazomenio: la condanna di Anassagora si mostra anche come la condanna di un

<sup>307</sup> PLAT. *Hipp. Maj.* 283a; *FVS* 59 A30.

<sup>308</sup> Cf. W.K.C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy*, vol. II, Cambridge 1969, p. 267.

<sup>309</sup> Della diffusione di un sempre maggiore scetticismo nei confronti della mantica, testimonia anche Tucidide, secondo cui i vati «cantavano ciò che ciascuno voleva udire»; cf. THUC., II 17; II 21; II 54.

<sup>310</sup> Cf. D. MUSTI, *Demokratia, origini di un'idea*, Bari 1995, p. 82; ID., *Pubblico e privato nella democrazia periclea*, «QUCC», XX (1986), p. 17.

<sup>311</sup> Cf. G. VLASTOS, *Theology and Philosophy in Early Greek Thought*, in *Studies in Presocratic Philosophy*, a c. di D. J. FURLEY e R.E. ALLEN, London 1970, p. 92 e sgg.

<sup>312</sup> *FVS* 59 A 102.

<sup>313</sup> Cf. M.L. SILVESTRE, *Anassagora nella storiografia filosofica*, Urbino 1989, p. 29 e sgg.

«ideologo» della democrazia.<sup>314</sup> L'attività ordinatrice del *nous* significava comprensione e controllo del mondo, garantendo l'azione razionale dell'uomo ed il dispiegarsi delle sue capacità tecniche:<sup>315</sup> il potere di dirigere le azioni dell'uomo veniva così completamente sottratto al dio e consegnato all'uomo stesso.

Individuato così un ruolo almeno indirettamente politico di Anassagora, bisogna ricordare come infine sia possibile riscontrare influenze del Clazomenio su Pericle, considerando l'immagine che di questi ha tramandato Tucidide, storico profondamente influenzato proprio dal pensiero medico ed anassagoreo.<sup>316</sup> Non sarà azzardato rilevare come la γνώμη e la πρόνοια di Pericle,<sup>317</sup> ovverosia proprio l'oggetto dell'ammirazione di Tucidide, sembrino riecheggiare quella razionalità anassagorea basata su ἐμπειρία, μνήμη, σοφία e τέχνη,<sup>318</sup> fondata — insomma — sulla congettura, sul τεχμαίρεσθαι.

Non a caso, mentre Cratino attaccava Pericle utilizzando gli antichi miti regressivi dell'età dell'oro,<sup>319</sup> Pericle frequentava Anassagora e Protagora, il naturalista ed il sofista: il loro pensiero sta proprio all'origine della diffusione dei miti di progresso.<sup>320</sup>

Come Anassagora, anche Protagora — secondo la tradizione — si trovò in difficoltà a causa delle opinioni che espresse sugli dei: «Intorno agli dei non sono in grado di sperimentare la loro esi-

<sup>314</sup> Cf. G. CAMBIANO, *op. cit.*, p. 54 e sgg.

<sup>315</sup> Cf. M. VEGETTI, in *Storia del pensiero filosofico e scientifico*, a c. di L. GEYMONAT, vol. I, Milano 1970, p. 89; E. PACI, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957, p. 104 e sgg.

<sup>316</sup> Cf. C. MUGLER, *Sur la méthode de Thucydide*, «BAGB», IV (1951), p. 20 e sgg.; W. NESTLE, *Hippocratica*, «Hermes», LXXIII (1938), p. 28 e sgg.; al contrario, nega ogni influenza di Anassagora su Tucidide F.M. CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*, London 1965, p. 72 e sgg.

<sup>317</sup> Cf. P. HUART, *Gnome chez Thucydide et ses contemporains*, Paris 1956, p. 77 e sgg.

<sup>318</sup> FVS 59 B 21b.

<sup>319</sup> CRATIN., fr. 240 Kock.

<sup>320</sup> Cf. J. DE ROMILLY, *Thucydide et l'idée du progrès*, «ASNP», XXXV (1966), p. 143 e sgg.; L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore 1967, p. 24 e sgg.; C. DIANO, *Sfondo sociale e politico della tragedia greca antica*, «Dioniso», LXIII (1969), p. 117 e sgg.; M. ISNARDI-PARENTE, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze 1977, p. 4 e sgg.

stenza fenomenica o meno, né quale sia la loro essenza rispetto al loro manifestarsi esteriore; infatti molte sono le difficoltà che impediscono quest'esperienza: non solo l'impossibilità di un'esperienza sensibile di essi, ma anche la brevità della vita umana». <sup>321</sup>

Venne, a quanto pare, accusato dall'oligarca Pitodoro e condannato per empietà; <sup>322</sup> si dice che i suoi libri furono bruciati. <sup>323</sup> Tanto la storia del processo, quanto quella dell'*autodafé* hanno suscitato più di un dubbio negli studiosi; <sup>324</sup> resta però il fatto che su Protagora si stendeva, nell'opinione comune, l'ombra del delitto di empietà.

Diversamente da Anassagora, egli stesso affermava di insegnare <sup>325</sup> «l'assennatezza tanto nelle cose private, affinché uno amministri al meglio la sua casa, quanto nelle cose pubbliche, così che uno sia abilissimo, con l'agire e con il parlare (δυνατότατος ἔν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν), anche nelle vicende della città». <sup>326</sup>

Il pensiero di Protagora, che fu certamente un sostenitore della democrazia «moderata» <sup>327</sup> si manifesta essenzialmente come pensiero politico; non è qui il caso di intravedere un contrasto tra il razionalismo della filosofia del *nous* ed il cosiddetto «relativismo» protagoreo, come si trattasse di forme di pensiero prive di qualsiasi connessione o, peggio, contrapposte. <sup>328</sup> Così come Anassagora giu-

<sup>321</sup> FVS 80 B 4: trad. it. di M. UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Milano 1996<sup>3</sup>, p. 43.

<sup>322</sup> Cf. J. MORRISON, *The Place of Protagoras in Athenian Public Life*, «CQ», XXXV (1941), p. 1 e sgg.

<sup>323</sup> FVS 80 A1-4; A23.

<sup>324</sup> Cf. C.W. MÜLLER, *Protagoras über die Götter*, «Hermes», XCV (1967), p. 140 e sgg.; S. BURNET, *Greek Philosophy*, cit., p. 111; M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, p. 8; A. DRACHMANN, *op. cit.*, p. 39.

<sup>325</sup> Si assume qui che quanto riportato nel *Protagora* rispecchi il pensiero del sofista. Cf. A. LAMI, *Il mito del Protagora ed il primato della politica*, «CS», XII (1975), p. 1 e sgg.; W. NESTLE, *Plato: Protagoras*, Leipzig-Berlin 1931, p. 15 e sgg.

<sup>326</sup> FVS 80 A 5.

<sup>327</sup> Cf. M. ISNARDI-PARENTE, *Equalitarismo democratico nella sofistica?*, «RSF», XXX (1975), p. 3 e sgg.; A. LEVI, *The Ethical and Social Thought of Protagoras*, «Mind», XLIX (1940), p. 284 e sgg.; E. BARKER, *Greek Political Theories*, London 1957<sup>2</sup>, p. 60; A.W.H. ADKINS, *Areté, techne, democracy and the sophists*, «JHS», XCIII (1973), p. 3 e sgg.

<sup>328</sup> Tale la visione di A. MOMIGLIANO, *Ideali di vita nella sofistica*, «Cultura», IX (1930), p. 321 e sgg.

stificava la razionalità della capacità decisionale dei cittadini e valorizzava il sapere tecnico, allo stesso modo il pensiero di Protagora si presentava come una vera teorizzazione della vita politica democratica.

Il famoso principio dell'*homo mensura* (πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστὶν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἐστὶν<sup>329</sup>), ha come immediata conseguenza — sul piano politico — la giustificazione del dibattito assembleare; la negazione dell'esistenza di un'unica verità ed il sistema delle antilogie conducono alla valorizzazione della dialettica politica in quanto ricerca dell'argomento migliore attraverso l'interazione delle diverse opinioni ed esperienze.<sup>330</sup> Anche in questo caso, come accadeva per Anassagora, vero e conoscenza trovano le loro basi nell'esperienza umana. La sapienza del sofista si mostra qui quale strumento tecnico al servizio degli individui anche e soprattutto nel mondo politico;<sup>331</sup> «l'essere di Parmenide è sottomesso da Protagora al valore supremo ed incondizionato della società umana».<sup>332</sup>

Nel famoso mito,<sup>333</sup> il cui oggetto è il sorgere dello Stato e la sua organizzazione,<sup>334</sup> αἰδώς e δίκη, le basi dell'arte politica, sono distribuite a tutti gli uomini, giustificando così la partecipazione di tutti alla vita politica: si potrebbe quasi pensare ad un mito di fondazione della democrazia ateniese.

I rapporti di Protagora con Pericle sono ben attestati dalle fonti; fu lo stesso Protagora ad essere incaricato da Pericle di redigere le leggi per Turi,<sup>335</sup> ed è riportato da Plutarco un frammento del sofista in cui è elogiata la forza d'animo che Pericle manifestò al momento della perdita dei due figli, Paralo e Santippo.<sup>336</sup>

<sup>329</sup> FVS 80 B 1.

<sup>330</sup> Cf. C. FARRAR, *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge 1988, p. 45 e sgg.; D. PLACIDO, *El pensamiento de Protagoras y la Atenas de Pericles*, «HAnt», III (1973), p. 29 e sgg.

<sup>331</sup> Cf. E. CASSIRER, *Da Talete a Platone*, a c. di G.A. DE TONI, Bari 1984, p. 90.

<sup>332</sup> E. PACI, *op. cit.*, p. 128.

<sup>333</sup> PLAT., *Prot.* 320c sgg.

<sup>334</sup> Cf. I. LANA, *Studi sul pensiero politico classico*, Napoli 1973, p. 181.

<sup>335</sup> ID., *Protagora*, Torino 1950, p. 32 e sgg.

<sup>336</sup> FVS 80 B 9.

Sempre Plutarco, narra che Pericle «giacché un tale aveva colpito involontariamente con il giavelotto — in una gara di pentatlo — Epitimo di Farsalo, e l'aveva ucciso, passò tutto il giorno con Protagora a discutere se secondo il discorso migliore (κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον) si dovesse ritenere responsabile del fatto il giavelotto, o colui che lo lanciò, o i dirigenti della gara». <sup>337</sup>

Secondo Stesimbrotto, da cui Plutarco ha attinto la notizia, il racconto fu diffuso da Santippo, per diffamare il padre mostrando in che razza di discussioni s'impegnasse coi sofisti. Temi simili dovevano essere oggetto di speculazione — se non di esercitazioni retoriche — alla fine del V secolo, come prova Antifonte. <sup>338</sup> Peraltro, non si capisce quale possa essere stata la carica diffamatoria delle notizie svelate da Santippo; infatti, la legge ateniese prescriveva che venissero presi provvedimenti penali anche contro animali ed oggetti inanimati, come si legge in Platone. <sup>339</sup> Piuttosto, si può supporre che qualcuno potesse considerare con sospetto la discussione tra Pericle e Protagora, in quanto essa sottoponeva il diritto alle opinioni, <sup>340</sup> rendendo le leggi oggetto di libera critica. <sup>341</sup>

Ma soprattutto, è forse possibile individuare qualche significativa somiglianza tra il pensiero di Protagora, così come è espresso nel mito, e quanto afferma Pericle nell'elogio dei caduti del primo anno di guerra: <sup>342</sup> ἀνεπαχθῶς δὲ τὰ ἴδια προσομιλοῦντες τὰ δημόσια

<sup>337</sup> PLUT., *Per.* 36.

<sup>338</sup> ANTIPHON., *Tetral.* 2.

<sup>339</sup> *Leges* 873d sgg.

<sup>340</sup> M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, p. 48; T. GOMPERZ, *Les penseurs de la Grèce*, trad. fr. di A. REYMOND, vol. I, Paris 1908, p. 473; S. DE ROMILLY, *The Great Sophists in Periclean Athens*, trad. di J. LLOYD, Oxford 1992, p. VIII.

<sup>341</sup> D. PLACIDO, *Protagoras y Pericles*, «HAnt», II (1972), p. 7 e sgg., vede nelle tre alternative per la responsabilità della morte dell'atleta un ordine storico-culturale, laddove l'ultima possibilità considera lo Stato (gli agonoteti) garante della convivenza fra i cittadini.

<sup>342</sup> Si assume qui che quanto riportato da Tuciddide sia in larga parte corrispondente a quanto affermato da Pericle, non libera invenzione dello storico (come recentemente ha sostenuto anche P. STADTER, *Thucydidean Orators in Plutarch*, in *The speeches in Thucydides*, a c. di P. STADTER, Chapel Hill 1973, p. 109 e sgg.). Cf. C.M.J. SICKING, *The General Purport of Pericles' Funeral Oration*, «Hermes», CXXIII (1995), p. 404 e sgg.; M.H. CHAMBERS, *Thucydides and Pericles*, «HSPH», LXII (1957), p. 79 e sgg.



διὰ δέος μάλιστα οὐ παρανομοῦμεν, τῷ τε αἰεὶ ἐν ἀρχῇ ὄντων ἀκροάσει καὶ τῶν νόμων.<sup>343</sup>

Indubbiamente, vi è un certo contrasto con le affermazioni di Archidamo, secondo cui: γιγνόμεθα (...) εὐβουλοὶ δὲ ἀμαθέστερον τῶν νόμων τῆς ὑπεροψίας παιδευόμενοι καὶ ζῆν χαλεπότητι σωφρονέστερον ἢ ὥστε αὐτῶν ἀνεχουστειν.<sup>344</sup>

Stupisce nel discorso di Pericle, l'uso del termine δέος, il cui significato è in questo caso vicinissimo a quello di αἰδώς; si tratta dell'unico caso in cui Tucidide impiega il termine δέος in quest'accezione.<sup>345</sup> Qui, Pericle sembra riecheggiare Protagora, che alla base della civile convivenza, dei rapporti pubblici e privati, poneva proprio la condivisione da parte dei cittadini di αἰδώς e δίκη; si afferma, infatti, che la πολιτεία ateniese «è detta democrazia, in quanto vi partecipa la maggioranza e non i pochi, e nelle questioni private a tutti spetta lo stesso, secondo le leggi; per quel che riguarda le cariche pubbliche, ciascuno è scelto secondo le sue capacità ed il suo valore, non per sorteggio (οὐκ ἀπὸ μέρους)<sup>346</sup>».

La definizione della costituzione ateniese data da Pericle distingue chiaramente fra la generale eguaglianza sul piano delle leggi e la non completa eguaglianza che vige sul piano della virtù e dunque delle cariche pubbliche. Analogamente, Protagora afferma: «Io dico che si accetta da chiunque un consiglio relativo alla virtù politica, giacché si ritiene che chiunque ne partecipi (διὰ τὸ ἡγεῖσθαι παντὶ μετεῖναι αὐτῆς); (...) d'altro canto, non si ritiene che questa virtù sia propria di tutti per natura (φύσει) o acquisita automaticamente (ἀπὸ τοῦ αὐτομάτου), ma essa è insegnabile e si ottiene con l'esercizio (διδακτόν τε καὶ ἐξ ἐπιμελείας)».<sup>347</sup> Viene così combinato con un procedimento assai simile a quello di Pericle, il principio dell'uguaglianza con quello della preferenza per i migliori;<sup>348</sup> analo-

<sup>343</sup> THUC., II 36, 3.

<sup>344</sup> *Ibid.*, I 84, 3.

<sup>345</sup> A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 112.

<sup>346</sup> THUC., II 37, 1. Per la traduzione di μέρος con «sorteggio», cf. A.W. GOMME, *op. cit.*, p. 108.

<sup>347</sup> PLAT., *Prot.* 323 c.

<sup>348</sup> Cf. S. ZEPPI, *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Firenze 1962, p. 12: «Si tratta di un'unione di convenzionalismo e naturalismo, che non si escludono a

gamente a quanto afferma Pericle nell'epitaffio, la democrazia è infatti difesa da Protagora «not as an equalitarian society, but as a participating society». <sup>349</sup>

Infine, non è forse un caso, che le parole usate da Tucidide a proposito di Pericle (ἀνὴρ λέγειν τε καὶ πράττειν δυνατώτατος) <sup>350</sup> riecheggino singolarmente quelle usate da Protagora, allorché affermava di rendere, con il suo insegnamento, l'allievo δυνατώτατος (...) καὶ πράττειν καὶ λέγειν. <sup>351</sup>

Nel pensiero di Pericle, come lo si può ricostruire attraverso Tucidide, si potrebbero quindi avvertire echi relativamente precisi dell'insegnamento di Protagora; d'altro canto, anche se mancano riscontri altrettanto puntuali, nell'atteggiamento razionalista e nella πρόνοια periclea sembra manifestarsi a sua volta l'impronta del magistero di Anassagora. Ciò spiega perché molti studiosi hanno voluto vedere in Pericle un precursore del moderno illuminismo.

### 7. Pericle illuminista?

«Was the age predominantly one of Enlightenment, in which thinkers and teachers set men free from superstition or from the shackles of conventional morality? Was it a scientific age or was it one of revolt against the barrenness and uselessness of the science of the time? Was it a conflict between Religion and Science or between Science and Humanity, or between Humanity and Religion?». <sup>352</sup> Le domande ed i dubbi che Sinclair si poneva sul V secolo, mostrando quanto si possano intrecciare motivi del passato e del presente, si riflettono in parte anche sulla figura di Pericle.

Quale fu l'atteggiamento di Pericle verso la religione? La risposta di molti moderni è stata che egli fu senz'altro un illuminista.

vicenda, ma sono complementari»; cf. anche G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981, p. 152; T.A. SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought*, London 1951, p. 55 e sgg.

<sup>349</sup> R.E.A. HAVELOCK, *Liberal temper in greek politics*, London 1956, p. 171.

<sup>350</sup> THUC., I 139, 3.

<sup>351</sup> FVS 80 A 5.

<sup>352</sup> T.A. SINCLAIR, *op. cit.*, p. 44.

Vi è naturalmente del vero, se si vuole ammettere che «jeder Zeit ihre Aufklärung und ihre Gegenklärung hat»;<sup>353</sup> non sarà tuttavia privo d'interesse esaminare cosa le fonti dicono al riguardo.

L'aneddoto riportato da Plutarco della testa mostruosa e delle contrapposte interpretazioni di Anassagora e Lampone è, a questo proposito, emblematico. La presenza di due personaggi così diversi nell'*entourage* pericleo, il filosofo sospetto di empietà e l'indovino, non dovrebbe stupire. Da uomo di Stato, ma soprattutto da buon ateniese del V secolo, Pericle comprendeva quanto grande fosse l'importanza politica della religione. Per questo motivo Lampone fu inviato come ecista a Turi, in compagnia di Protagora, incaricato di scrivere le leggi per la nuova colonia. Così, sotto il governo di Pericle, Atene fece uso — nei confronti degli alleati — anche della propaganda religiosa,<sup>354</sup> combatté una guerra sacra per il controllo di Delfi, cercò di convocare un congresso panellenico per discutere della ricostruzione dei templi distrutti dai persiani<sup>355</sup> e, soprattutto, Pericle fu il promotore della costruzione del Partenone e della statua di Atena — un'iniziativa che ebbe anche scopi politici e propagandistici.<sup>356</sup> Con ciò non si deve ritenere incautamente che Pericle sia stato, o si sia voluto presentare come un campione di ortodossia religiosa.<sup>357</sup> Semplicemente, Pericle non avrebbe potuto trascurare lo stretto collegamento esistente fra politica e religione.

<sup>353</sup> J. SCHMIDT, *Aufklärung, Gegenklärung, Dialektik der Aufklärung*, in *Aufklärung und Gegenklärung in der europäischen Literatur, Philosophie und Politik von der Antike bis zur Gegenwart*, cit., p. 4.

<sup>354</sup> Cf. L. SANTI AMANTINI, *Sull'aspetto religioso dei rapporti fra Atene e la Lega Delio-Attica*, «RIL», CVII (1973), p. 825 e sgg., che vi ravvisa se non uno strumento di imperialismo politico, uno strumento di «imperialismo spirituale». Cf. anche J.P. BARRON, *Religious Propaganda of the Delian League*, «JHS», LXXXIV (1964), p. 35 e sgg.; R. MEIGGS, *The Athenian Empire*, Oxford 1973, p. 292 e sgg.

<sup>355</sup> M. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, cit., p. 730 e sgg.

<sup>356</sup> Cf. C.M. BOWRA, *op. cit.*, p. 110 e sgg.; D. KAGAN, *Pericle di Atene e la nascita della democrazia*, trad. it. di R. MONTUORO, Milano 1990, p. 193 e sgg.; W. WEBER, *op. cit.*, p. 227; C. HERINGTON, *Athena Polias and Athena Parthenos*, Manchester 1955, p. 26 e sgg.; V. EHRENBERG, *Der Staat der Griechen*, vol. I, Leipzig 1957<sup>2</sup>, p. 57 e sgg.

<sup>357</sup> Così P. STADTER, *Pericles among the intellectuals*, cit., p. 111 e sgg.

Piuttosto, è davvero singolare come siano scarse le notizie pervenuteci sulla religiosità personale di Pericle; non solo, ciò che è più importante è che nessuna fonte mostra di considerare Pericle empio od irreligioso, nonostante le sue frequentazioni.

Nelle scuole filosofiche si raccontava come Pericle, da buon discepolo di Anassagora, cercasse di dissipare il timore provocato da un'eclissi,<sup>358</sup> suscitando con ciò l'ammirazione di Plutarco, uomo tanto pio quanto avverso alla superstizione. Risulta poi che Pericle fosse oratore così cauto «che sempre prima di salire sulla tribuna pregava gli dei che non gli sfuggisse involontariamente alcuna affermazione inadeguata rispetto al problema in questione».<sup>359</sup>

Certo, nei discorsi pronunciati da Pericle la divinità è presoché assente, mentre in un caso è fatto uso di termini religiosi con significato assolutamente profano: *ὁ γὰρ τὴν πόλιν ὕμνησα*....<sup>360</sup>

Ma ciò che qui interessa non è tanto stabilire quale sia effettivamente stata la personale religiosità di Pericle, quanto piuttosto considerare ciò che le fonti indicano a questo proposito e perché. Il risultato è sorprendente: nessuna fonte presenta Pericle in una luce sfavorevole, per quel che concerne la pietà.

Riferisce Stesimbrotto che Pericle «elogiando dalla tribuna i caduti a Samo, affermò che essi erano divenuti immortali come gli dei. Noi infatti non li vediamo, ma dagli onori che ricevono e dai benefici che forniscono congetturiamo (*τεχμαίρομεθα*) che siano immortali; lo stesso vale per i caduti per la patria».<sup>361</sup>

Le affermazioni di Pericle — che applicano alle cose della religione un ragionamento di tipo congetturale — sono state considerate da alcuni studiosi come frutto dell'influenza di Protagora e più in generale come il segno di un atteggiamento sospetto nei confronti della «fede».<sup>362</sup> Ma Demostene, che non ha fama di «illuminista», non dovette temere di apparire irreligioso, quando utilizzò argomentazioni assai simili, riferendosi anch'egli ai caduti in guerra: «Verosimilmente si potrebbe dire che essi siedono ora a

<sup>358</sup> PLUT., *Per.* 35.

<sup>359</sup> PLUT., *Per.* 8, 6.

<sup>360</sup> THUC., II 42, 2.

<sup>361</sup> PLUT., *Per.* 8, 9.

<sup>362</sup> Cf. W. NESTLE, *op. cit.*, p. 18 e sgg.; P. STADTER, *Commentary on Plutarch's Life of Pericles*, cit., p. 110.

consiglio accanto agli dei inferi e che godono nelle isole dei beati dello stesso rango dei valorosi che li hanno preceduti. Certo, nessuno ha riferito queste cose per averle viste, ma costoro, che noi viventi abbiamo giudicato degni degli onori di quassù, noi riteniamo — basandoci sulla loro gloria — che anche là siano onorati allo stesso modo». <sup>363</sup>

Insomma, bisogna riconoscere che, a meno di non operare complicate decifrazioni dell'*Antigone* di Sofocle, <sup>364</sup> non è possibile riscontrare in alcuna fonte la benché minima traccia di sospetto nei confronti di Pericle a motivo delle sue posizioni sulla religione; e questo nonostante i suoi rapporti con personaggi sotto questo profilo assai poco ortodossi. Invero, l'immagine di Pericle illuminista è immagine del tutto moderna; il massimo che si può reperire nelle fonti è qualche aneddoto sulla sua opposizione alla superstizione. Tutto sommato, si tratta di un silenzio sorprendente. Basti infatti considerare i processi (o le accuse) contro Aspasia ed Anassagora, il coinvolgimento dello stesso Pericle in un procedimento per *ισποουλία*, il tentativo operato da Sparta di diffamarlo come sacrilego.

Anche i comici, per quanto possiamo dedurre da ciò che ci è stato tramandato, mantengono il silenzio su questo aspetto; fatto tanto più singolare, in quanto la commedia politica non tralasciò mai di accogliere le voci più scandalose che venivano fatte circolare contro Pericle dai suoi nemici. Che cosa se ne deve concludere?

Evidentemente, l'attacco propagandistico di Sparta e dei circoli oligarchici non raggiunse il suo scopo. Basti, del resto, considerare che Aspasia e Fidia — a quanto sostiene Plutarco <sup>365</sup> — furono assolti, mentre di Anassagora, data la discordanza delle fonti, non si sa se sia stato effettivamente condannato. L'intimazione spartana, che doveva favorire la diffusione di calunnie su Pericle e la sua famiglia, pare aver sortito l'effetto opposto a quello sperato; secondo quanto riferisce Plutarco, «Pericle godette ancor più della

<sup>363</sup> DEM., *Epit.* 34. Simili affermazioni anche in ISOCR., *Egin.* 42; *Plat.* 61; LYCURG., *Contra Leocr.* 136; *Hyp.*, *Epit.* 43. Cf. N. LORAUX, *L'invention d'Athènes*, Paris 1981, p. 117 e segg.

<sup>364</sup> Come V. EHRENBERG, *Sophocles and Pericles*, Oxford 1954.

<sup>365</sup> PLUT., *Per.* 31-32.

fiducia dei cittadini, giacché appariva evidente che i nemici lo odiavano e lo temevano particolarmente». <sup>366</sup>

Un risultato importante, seppur temporaneo, fu raggiunto dai nemici interni ed esterni solo nel 430, quando Pericle venne destituito dopo ben quindici strategie ininterrotte.

È infine assai significativo che non ci siano state tramandate le reazioni di Pericle alle accuse, quasi che non si sia trattato di eventi di particolare importanza. <sup>367</sup> Si aggiunga che in tale quadro può forse meglio giustificarsi il silenzio di Tucidide su questi eventi. Probabilmente, la posizione di Pericle era troppo salda per essere scalfita da simili manovre propagandistiche, o forse gli Ateniesi si resero conto della provenienza e del significato degli attacchi e per tale motivo li respinsero.

Certamente, non sembra che coloro che vollero calunniare Pericle attraverso attacchi alla sua cerchia abbiano trovato il fertile terreno di un'Atene preda del fanatismo religioso, «foyer de l'eusebia la plus archaïsante et en même temps des lumières génératrices d'asebia», <sup>368</sup> al pari del «circolo di Pericle» invenzione moderna destituita di fondamento storico.

<sup>366</sup> PLUT., *Per.* 33, 2.

<sup>367</sup> Solamente LYS., VI 10 riferisce che Pericle si sarebbe appellato, in un'occasione non meglio specificata, alle leggi non scritte degli Eumolpidi in materia di empietà. Si è ritenuto che la notizia sia in qualche modo in connessione con un'eventuale difesa di Anassagora sostenuta da Pericle. Cf. M. OSTWALD, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Berkeley 1968, p. 528 e sgg.

<sup>368</sup> E. WILL, *op. cit.*, p. 612.



ROBERTA FABIANI

LA QUESTIONE DELLE MONETE ΣΥΝ:  
PER UNA NUOVA INTERPRETAZIONE \*

Una trentina tridrammi d'argento emessi da alcune città greche dell'Asia Minore<sup>1</sup> (Bisanzio, Cizico, Efeso, Samo, Cni-

\* Nel presentare questo lavoro, desidero ringraziare per le loro preziose indicazioni la prof.ssa Teresa Caruso, il prof. Nicola Parise e il dott. Massimo Naffisi. Mia resta in ogni caso la responsabilità di errori qui contenuti.

<sup>1</sup> Si tratta più precisamente di 32 tridrammi e 1 obolo in argento e di due stateri aurei da Lampsaco (per cui cf. oltre):

CITTÀ	MONETA	PESO	LEGGENDA ΣΥΝ
Cnido	tridrammo Ag	10,68	+
Cnido	tridrammo Ag	10,83	+
Cnido	tridrammo Ag	10,94	+
Cnido	tridrammo Ag	11,30	+
Cnido	tridrammo Ag	11,35	+
Cnido (?)	tridrammo Ag	10,60	(+)
Cnido (?)	?	?	(+)
Cnido	obolo Ag	0,64	+
Iasos	tridrammo Ag	10,73	+
Samo	tridrammo Ag	11,02	+
Samo	tridrammo Ag	11,18	+
Samo	tridrammo Ag	11,29	+
Samo	tridrammo Ag	11,38	+
Samo	tridrammo Ag	11,43	+
Samo	tridrammo Ag	11,47	+
Samo	tridrammo Ag	11,48	+
Samo	tridrammo Ag	11,53	+
Efeso	tridrammo Ag	10,60	+
Efeso	tridrammo Ag	10,72	+
Efeso	tridrammo Ag	10,75	+
Efeso	tridrammo Ag	11,12	+
Efeso	tridrammo Ag	11,12	+
Efeso	tridrammo Ag	11,20	+
Efeso	tridrammo Ag	11,21	+
Efeso	tridrammo Ag	11,31	+
Efeso	tridrammo Ag	11,44	+
Cizico	tridrammo Ag	11,39	+
Bisanzio	tridrammo Ag	11,29	+
Bisanzio	tridrammo Ag	11,32	+
Rodi	tridrammo Ag	10,83	-
Rodi	tridrammo Ag	10,90	-
Rodi	tridrammo Ag	11,33	-
Rodi	tridrammo Ag	11,35	-
Rodi	tridrammo Ag	11,35	-
Lampsaco	statere Au	8,43	-
Lampsaco	statere Au	8,44	-



do, Rodi; ad esse, probabilmente, va aggiunta Lampsaco<sup>2</sup>) sono da tempo oggetto di studio e interpretazione. Essi presentano tutti sul diritto l'immagine di Eracle bambino inginocchiato nell'atto di strangolare i due serpenti che lo hanno aggredito e in sei delle otto città coinvolte (eccetto che sulle monete di Lampsaco e Rodi) accanto all'immagine dell'Eraclisco compare anche la leggenda ΣΥΝ (= *συνμάχων* o *συνμαχικόν*). Sul rovescio delle monete si trovano invece i tipi propri di ciascuna delle città: l'ape a Efeso, la testa di Apollo Stefaneforo a Iasos<sup>3</sup>, la rosa a Rodi e così via. Le monete rivelano dunque l'esistenza, in un qualche momento storico, di una *symmachia* altrimenti ignota cui aderì un gruppo di città greche d'Asia Minore. Grazie allo studio iconografico e storico, la coniazione è stata quasi unanimemente attribuita al periodo a cavallo tra il V e il IV sec. a.C., ma nell'avanzare proposte di datazione più precise l'opinione degli studiosi diverge notevolmente. Vi è stato infatti chi le ha datate nel periodo immediatamente successivo alla battaglia di Cnido (394 a.C.), chi negli anni 391-90 a.C., chi, ancora, dopo la Pace del Re (387/86 a.C.), mentre di recente è stata proposta l'epoca successiva alla battaglia di Egospotami (405 a.C.). L'obiettivo del presente lavoro è di riesaminare la questione e, dopo aver riconsiderato il quadro storico relativo ad ogni città nel periodo in oggetto, di valutare le diverse interpretazioni sinora avanzate e proporre infine una nuova.

### 1. *Caratteri generali della coniazione.*

Gli elementi per inquadrare storicamente questa alleanza sono in verità assai scarsi, vale a dire l'individuazione delle città coin-

I dati usati per questo schema sono tratti da S. KARWIESE, *Lysander as Herakliskos Drakonopnigon* ('Herakles the snake-strangler'), «NC», CXL (1980), p. 26, cui si rinvia per informazioni dettagliate su tutte le questioni tecniche relative alle monete. Per semplicità si definirà inoltre poco correttamente 'città d'Asia Minore' anche Bisanzio, che sorge in territorio europeo (cf. HDT., VI 33, 1).

<sup>2</sup> L'adesione di Lampsaco alla coniazione non è infatti pienamente accertata, dal momento che la città attesta stateri aurei con il tipo dell'Eraclisco e non tridrammi in argento come le altre *poleis* (v. oltre).

<sup>3</sup> B.V. HEAD, *Historia Numorum*, Oxford 1911 (rist. anast. Chicago 1967), pp. 267, 573, 604, 616, 620-21, 638 e pass.

volte, il sistema ponderale e l'iconografia che accomuna le monete. Delle città aderenti si è già detto. Il sistema ponderale impiegato sembra essere quello chiota-rodio, ampiamente adottato in Asia Minore dopo la fine della Guerra del Peloponneso in seguito all'abbandono dello *standard* attico che era stato imposto da Atene.<sup>4</sup> Quanto all'iconografia, si è proposto, ma senza sicure basi, che l'immagine dell'Eraclisco,<sup>5</sup> che si ritrova anche su altre monete coeve magnogreche e tebane<sup>6</sup> e che in epoca ellenistica e romana avrà un discreto successo,<sup>7</sup> possa discendere dal modello di un celebre dipinto di Zeuxis.<sup>8</sup> A giudicare poi dallo scarso numero di monete ritrovate, la coniazione sembra essere stata di breve durata.<sup>9</sup>

Da questi scarni elementi solo pochi dati emergono con nettezza. Il primo è che alla *symmachia* aderirono, salvo nuove e diverse scoperte, solamente città greche, costiere o insulari; il secondo è che l'alleanza coagulò indistintamente città di origine ionica e dorica e territorialmente molto distanziate: solo un momento storico peculiare poteva evidentemente catalizzare l'interesse di città così diverse tra loro e disposte su un'enorme superficie, spingerle a superare i legami di stirpe e ogni interesse particolaristico e ad unirsi. La scelta dell'iconografia non può inoltre essere casuale e sembra suggerire una lotta per

<sup>4</sup> Cf. C.M. KRAAY, *Archaic and Classical Greek Coins*, London 1976, pp. 247-49; S. KARWIESE, art. cit., pp. 15-21, che critica (p. 18) l'affermazione di P. GARDNER, *The financial History of ancient Chios*, «JHS», XL (1920), p. 171, secondo cui «the weight is isolated among coins of the period».

<sup>5</sup> Sulle differenze nei dettagli iconografici delle monete cf. S. KARWIESE, art. cit., pp. 26-27.

<sup>6</sup> La si riscontra infatti anche su monete di Crotone, Taranto e Tebe, ma l'iconografia è completamente diversa e si può dunque escludere qualsiasi legame con il gruppo di monete in questione: cf. S. KARWIESE, art. cit., p. 13, n. 108.

<sup>7</sup> Per uno studio esauriente della storia di questa immagine cf. S. WOODFORD, *The Iconography of the Infant Herakles Strangling Snakes*, in *Image et céramique grecque*, edd. par F. LISSARAGUE, F. THELAMON, Actes du Colloque de Rouen, 25-26 novembre 1982, Publications de l'Université de Rouen, 96, Rouen 1983, pp. 121-29, con bibliografia precedente.

<sup>8</sup> Ne è convinto O. BRENDEL, *Der schlangewürgende Herakliskos*, «JDAI», XLVII (1932), pp. 191-238, spec. 216-18 (sul dipinto di Zeuxis v. PLIN., NH XXXV 63); più prudente S. WOODFORD, *The Iconography*, cit.; EAD., in *LMC IV* 1, Zürich und München 1988, pp. 827-32, s.v. Herakles.

<sup>9</sup> S. KARWIESE, art. cit., pp. 21, 23-24 ipotizza ad esempio l'emissione di un solo anno.

la difesa, 'impari', tra qualcuno che si presenta debole e indifeso (il bambino Eracle) e un nemico evidentemente più potente e all'apparenza impossibile da vincere.<sup>10</sup>

## 2. Limiti cronologici.

Sono pochi i punti saldi che consentono di datare, almeno approssimativamente, le monete.<sup>11</sup> La possibilità che Rodi abbia aderito all'alleanza (sul rovescio delle sue monete troviamo l'effigie della rosa con accanto la leggenda PO), suggerisce che essa debba essere almeno successiva al 408/07 a.C., data più probabile del sinecismo che portò alla fondazione della città di Rodi.<sup>12</sup> Il *terminus ante quem* è ritenuto invece abbastanza concordemente dagli studiosi, tranne poche eccezioni che vedremo, la Pace di Antalcida (387/86 a.C.), che, concedendo al Gran Re il dominio sui Greci d'Asia Minore, toglieva alle città microasiatiche l'autonomia necessaria a permettere loro di costituire un'alleanza. Anche lo stile, l'iconografia e la tecnica di esecuzione sembrano d'altronde riconducibili all'arco cronologico che va dalla fine del V all'inizio del IV secolo a.C.<sup>13</sup> Esiste dunque circa un ventennio nel quale è possibile inquadrare questa coniazione, ma da sempre si è cercato di collegarla ad un avvenimento specifico.

Per comprendere dunque se e quando sia esistito un momento che abbia visto tutte le città aderenti all'alleanza schierate dalla stessa parte e unite da un medesimo intento che possa aver giustificato la creazione di una *symmachia* sarà senz'altro utile cercare di tracciare un profilo storico del periodo per ciascuna delle città coinvolte.<sup>14</sup>

<sup>10</sup> Per una rappresentazione del mito cf. PIND., *Nem.* I 39-47.

<sup>11</sup> Per la definizione di tali limiti cronologici restano ancora validi gli argomenti utilizzati da W.H. WADDINGTON, *Confédération de quelques villes de l'Asie Mineure et des îles après la bataille de Cnide* (A.C. 394), «RN», VIII (1863), pp. 224-25.

<sup>12</sup> DIOD., XIII 75.

<sup>13</sup> Per una ricostruzione cronologico-stilistica cf. F. EPHRAÏM, «BSFN», III 9 (nov. 1948), pp. 4-6; G.L. CAWKWELL, *A Note on the Heracles Coinage Alliance of 394 B.C.*, «NC», XVI (1956), p. 71 e sg.; S. KARWIESE, art. cit., pp. 15-21.

<sup>14</sup> Per un quadro storico generale del periodo cf. D.M. LEWIS, *Sparta and Persia*, Leiden 1977, spec. pp. 136-47; C.D. HAMILTON, *Sparta's Bitter Victories. Politics and*

Dal momento però che Rodi e Lampsaco, pur presentando monete con un'iconografia identica alle altre, sono prive della leggenda ΣΥΝ (fatto che rende virtualmente non certa, anche se a me sembra estremamente verosimile, la loro adesione all'alleanza), il breve quadro storico che le riguarda verrà presentato dopo quello delle altre città. Conseguentemente, il tentativo di ricostruzione della *symmachia* verrà compiuto senza di esse. Se poi il quadro dovesse ammettere anche la loro presenza, questo potrebbe costituire un elemento in più per considerare le due città come membri dell'alleanza nonostante l'assenza della leggenda dalle loro monete.

### 3. *Avvenimenti storici relativi alle singole città aderenti alla symmachia.*

#### A) *Città le cui monete presentano la leggenda ΣΥΝ.*

CNIDO: Dopo aver aderito per lungo tempo alla Lega delio-attica, la città si ribellò ad Atene nel 412 a.C.;<sup>15</sup> da allora, o al più tardi a partire dal 405 a.C., Cnido, i cui abitanti si dichiaravano ἄποικοι<sup>16</sup> di Sparta, rimase fedele alla città laconica sino al 394 a.C.

*Diplomacy in the Corinthian War*, Ithaca and London 1979; P. CARTLEDGE, *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London 1987, pp. 347-68; J.P. STRONK, *Sparta and Persia: 412-386. An Outline*, «*Talanta*», XXII-XXIII (1990-91), pp. 117-36; C.D. HAMILTON, *Agesilaos and the Failure of Spartan Hegemony*, Ithaca and London 1991, pp. 86-119; R. URBAN, *Der Königfrieden von 387/86 v. Chr. Vorgeschichte, Zustandekommen, Ergebnis und politische Umsetzung*, «*Historia*», Einzelschriften LXVIII, Stuttgart 1991, pp. 25-58 (per il periodo dal 404 al 395 a.C.) e 79-100; M. CORSARO, *Sulla politica estera persiana agli inizi del IV secolo: la Persia e Atene, 397-386 a.C.*, in *Ἰστορία. Studi offerti dagli allievi a Giuseppe Nenci in occasione del suo settantesimo compleanno*, a c. di S. ALESSANDRÌ, Galatina 1994, pp. 109-30; D.M. LEWIS, *Sparta as Victor*, in *CAH*, VI<sup>2</sup>, 1994, pp. 22-44; S. HORNBLLOWER, *Persia*, in *CAH*, VI<sup>2</sup>, 1994, pp. 64-82; P. BRIANT, *Histoire de l'empire perse de Cyrus à Alexandre*, I-II, in *Achaemenid History X*, edd. by P. BRIANT - A. KUHRT - M.C. ROOT - H. SANCISI-WEERDENBURG - J. WIESEHÖFER, Leiden 1996, pp. 608-68; M. CORSARO, *I Greci d'Asia*, in *I Greci. Storia, cultura, arte, società*, II, 2, a c. di S. SETTIS, Torino 1997, pp. 44-50.

<sup>15</sup> Su Cnido si veda L. BÜRCHNER, in *RE*, XI 1 (1921), coll. 914-20, spec. 919-20, s.v. *Knidos*. Sulle monete ΣΥΝ della città H.A. CAHN, *Knidos. Die Münzen des sechsten und des fünften Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1970, pp. 173-74.

<sup>16</sup> HDT., I 174, 2.

In quell'anno nelle acque antistanti la città, dove era di stanza la flotta spartana, si svolse la battaglia che tolse ai Laconi ogni ambizione di egemonia assoluta sull'Egeo. In seguito ad essa Cnido abbandonò l'alleanza coi Lacedemoni per tornare ad aderirvi nel 391 a.C.<sup>17</sup>

IASOS: Nel 412 era ancora fedele ad Atene;<sup>18</sup> si era infatti installato in città Amorge, alleato della città attica, che in quello stesso anno venne catturato dalle forze peloponnesiache e consegnato a Tissaferne, che insediò a Iasos un presidio persiano.<sup>19</sup> Diodoro XIII 104, 7 informa poi che Lisandro nel 405, poco prima dello scontro di Egospotami, occupò alcune località della Caria che ancora parteggiavano per Atene, tra cui, per via congetturale, Iasos, mentre secondo i codici si tratterebbe di una ignota città di nome Thassos, che venne allora presa con la forza e rasa al suolo.<sup>20</sup> Della città nel periodo successivo non sappiamo più nulla.

SAMO: L'isola, guidata da un forte partito democratico,<sup>21</sup> rimase, sul finire della Guerra del Peloponneso, la più tenace alleata di Atene nell'Egeo. Lisandro riuscì infatti a conquistarla soltanto alla fine dell'estate del 404 a.C.,<sup>22</sup> dopo la caduta della stessa Atene. Le fonti tacciono sulla sua successiva posizione; appare tuttavia certo che nel 394 l'isola dovette abbandonare Sparta: Pausania VI 3, 16 ricorda infatti che nello Heraion di Samo come nel-

<sup>17</sup> Cf. DIOD., XIV 97, 4, che presuppone pertanto una precedente defezione da Sparta dopo la battaglia di Cnido.

<sup>18</sup> Sulla città cf. E.L. HICKS, *Iasos*, «JHS», VIII (1887), pp. 83-118; L. BÜRCHNER, in *RE*, IX 1 (1914), coll. 785-90, spec. 788, s.v. *Iasos*. Sulle monete ΣΥΝ della città cf. anche F. IMHOOF-BLUMER, *Monnaies grecques*, Paris-Leipzig 1883, p. 311.

<sup>19</sup> THUC., VIII 28, 2 - 29, 1.

<sup>20</sup> Per una recente messa a punto del problema cf. R. FABIANI, *Diodoro XIII 104, 7 e la presunta distruzione di Iasos del 405 a.C.*, «PP», LII (1997), pp. 81-104.

<sup>21</sup> Su Samo in generale cf. L. BÜRCHNER, in *RE*, I A 2 (1920), coll. 2213-18, spec. 2215-16, s.v. *Samos*; G. SHIPLEY, *A History of Samos. 800-188 B.C.*, Oxford 1987, spec. pp. 129-35. Sulle monete ΣΥΝ di Samo cf. J.P. BARRON, *The Silver Coins of Samos*, London 1966, pp. 113, 118-19.

<sup>22</sup> XEN., *Hell.* II 3, 6-7. A una datazione della presa in settembre crede C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., p. 64; ad aprile-maggio pensa invece J.F. BOMMELAER, *Lysandre de Sparte. Histoire et traditions*, BEFAR, CCXL, Athènes 1981, pp. 134-41, 171.

l'Artemision di Efeso si conservavano statue erette in onore di Conone; nel 391 tuttavia Sparta riuscì a riconquistarla.<sup>23</sup>

EFESO: Si ribellò ad Atene al più tardi nel 412 a.C.<sup>24</sup> (sostenne infatti in quell'anno la defezione dei Chioti). Dal 407 Lisandro ne fece una roccaforte dell'egemonia spartana e le diede un grosso impulso economico, facendone ampliare il porto e stimolandone il commercio.<sup>25</sup> Efeso fu la più solida partner microasiatica di Sparta: a partire da Lisandro, tutti i capi di spedizioni laconiche (Tibrone, Dercillida, Agesilao) posero qui il loro quartier generale. Dopo la sconfitta spartana a Cnido, la città passò tuttavia dalla parte di Farnabazo e Conone.<sup>26</sup> Sembra però che Tibrone nel 391 a.C. si sia stabilito nuovamente ad Efeso, tornata pertanto presto vicina alla politica spartana.<sup>27</sup>

CIZICO: Defezionò da Atene nel 411<sup>28</sup>; nel 410 Alcibiade poté però rientrarvi.<sup>29</sup> La città poi lasciò di nuovo Atene dopo Egospotami e rimase in seguito filospartana. Dopo il 394 a.C. le fonti tacciono sul suo destino: non possiamo pertanto né escludere né accettare *a priori* un suo distacco dall'alleato spartano.<sup>30</sup>

<sup>23</sup> DIOD., XIV 97, 3-4.

<sup>24</sup> Su Efeso in generale cf. L. BÜRCHNER, in *RE*, V 2 (1905), coll. 2787-98, spec. 2790-91, s.v. *Ephesos*.

<sup>25</sup> PLUT., *Lys.* 3, 3-4.

<sup>26</sup> DIOD., XIV 84, 3, confermato anche da XEN., *Hell.* IV 8, 3 e PAUS., VI 3, 16.

<sup>27</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 17. Sembra intuibile anche da DIOD., XIV 99, 1; cf. però in proposito L. PARETI, *Due ricerche di cronologia greca. II. Le imprese di Tibrone in Asia nel 400/399 e nel 391 a.C.*, in *Entaphia in memoria di E. Pozzi*, Torino 1913, pp. 48-67, secondo cui (pp. 51-52, 66) dal passo di Diodoro emergerebbe invece che nel 391 a.C. Efeso non fosse ancora favorevole a Tibrone e Sparta.

<sup>28</sup> Su Cizico si veda K. RUGE, in *RE*, XII 1 (1924), coll. 228-33, spec. 229, s.v. *Kyzikos*.

<sup>29</sup> XEN., *Hell.* I 1, 18-20.

<sup>30</sup> Cizico presenta sia un tridrammo in argento (per cui cf. E. SCHÖNERT-GEISS, *Die Münzprägung von Byzantion*, I, Berlin-Amsterdam 1970, p. 32 n. 4 e p. 126, n. 857) che un *hekte* in elettro con l'immagine dell'Eraclisco *ophioktonos* (cf. H. VON FRITZE, *Die Elektronprägung von Kyzikos. Eine chronologische Studie*, «No-

BISANZIO: La città,<sup>31</sup> dopo essersi allontanata da Atene nel 411,<sup>32</sup> fu riconquistata al più tardi nell'inverno del 409/08 a.C. da Alcibiade.<sup>33</sup> Fu occupata da Lisandro nel periodo immediatamente successivo alla battaglia di Egospotami.<sup>34</sup> Dopo l'esperienza del dominio dispotico di Clearco negli anni 403-02 a.C., cui pose fine un intervento militare spartano,<sup>35</sup> la successiva notizia relativa alla città risale al 390/389 a.C., quando Senofonte riferisce che, durante la sua spedizione, Trasibulo «fece passare i Bizantini dall'oligarchia alla democrazia».<sup>36</sup> La mancanza di informazioni sulla città durante il lungo periodo che intercorre tra i due eventi farebbe pensare che nel frattempo la città non avesse cambiato il suo schieramento filospartano. Ciononostante vi è stato chi, come G.L. Cawkwell,<sup>37</sup> ha ipotizzato, poiché questo richiedeva la coerenza della sua ipotesi interpretativa delle monete EYN, che durante questo periodo Bisanzio avesse abbandonato per un certo tempo l'alleanza con Sparta. Per rendere plausibile questa ipotesi egli ha proposto due possibili scenari: a) la presenza in città di un'oligarchia nel 390/89 a.C. non sarebbe necessariamente il riflesso di un orientamento filospartano di Bisanzio in quel momento, poiché la città aveva sofferto molto in precedenza per il dominio di Clearco e perciò poteva aver scelto di essere guidata da un'oligarchia neu-

misma», VII, 1912, tav. V n. 8 e S. KARWIESE, art. cit., tav. I, n. 2). Mentre il tridrammo è certamente un'emissione della *symmachia* (presenta la leggenda EYN), l'*hekte* sembra appartenere ad una serie diversa (non così S. KARWIESE, art. cit., p. 26: cf. però quanto da lui detto a p. 13). In questa moneta infatti, priva della leggenda EYN, l'Eraclisco è molto simile a quello delle monete dell'alleanza, ma non identico: mancano ad esempio le spire dei serpenti, soprattutto intorno alle braccia dell'eroe, e leggermente diversa pare anche la rappresentazione delle gambe.

<sup>31</sup> Su Bisanzio in generale si veda J. MILLER, in *RE*, III 1 (1897), coll. 1127-41, spec. 1131-33, s.v. *Byzantion*. Per le monete EYN della città cf. E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, pp. 31-35 e 126 n. 856.

<sup>32</sup> THUC., VIII 80, 3; da DIOD., XIII 34, 1-2 sembrerebbe però che ciò sia avvenuto nel 412.

<sup>33</sup> XEN., *Hell.* I 3, 18-22.

<sup>34</sup> XEN., *Hell.* II 2, 1-2.

<sup>35</sup> DIOD., XIV 12, 2-7.

<sup>36</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 27.

<sup>37</sup> G.L. CAWKWELL, *A Note*, cit.; ID., *The EYN Coins again*, «JHS», LXXXIII (1963), pp. 152-54, in risposta alle critiche di J.M. COOK, *Cnidian Peraea and Spartan Coins*, «JHS», LXXXI (1961), pp. 56-72, spec. 66-72.

trale; b) un eventuale governo filolaconico di Bisanzio poteva forse essere caduto all'indomani di Cnido e, come altrove (a Cnido, Samo, Efeso), essersi riaffermato nel 391, durante il periodo di rinnovata egemonia spartana nell'Egeo, per cadere di nuovo all'arrivo di Trasibulo. In favore di questa seconda possibilità, che egli ritiene più probabile, Cawkwell ricorda ad esempio che subito dopo la battaglia di Cnido l'armata spartana Dercillida organizzò una resistenza sull'Ellesponto, accogliendo a Sesto ed Abido gli armati cacciati dalle città europee ed asiatiche,<sup>38</sup> e che Farnabazo incaricò Conone di isolare le due città;<sup>39</sup> il fatto che in tutte queste vicende Bisanzio, pur dotata di un'importantissima posizione geografica, non svolgesse alcun ruolo (non è mai citata dalle fonti), è considerato dallo studioso un indizio della sua lontananza da Sparta: Dercillida non avrebbe mai potuto organizzare una resistenza sugli Stretti senza coinvolgere Bisanzio né Conone avrebbe trascurato di cercare di conquistare la città, se questa fosse rimasta una roccaforte filospartana.

In realtà però la prima ipotesi di Cawkwell è recisamente smentita da un passo di Demostene che afferma che al momento della conquista di Trasibulo la città era favorevole a Sparta ed ostile ad Atene.<sup>40</sup> Quanto invece alla seconda proposta, vanno sottolineati alcuni dati di fatto. Innanzitutto, con la battaglia di Cnido la potenza navale spartana e con essa il suo 'carisma' subirono un colpo quasi mortale,<sup>41</sup> per cui solo un intervento militare diretto nella zona avrebbe potuto permettere a Sparta nel 391 a.C. di riconquistare una posizione perduta; invece in quell'anno, al momento della ripresa della potenza lacedemone, Sparta si mosse attivamente soltanto nell'area ionica, probabilmente perché proprio qui aveva subito le maggiori perdite, mentre non vi sono tracce di movimenti nell'area degli Stretti, dove evidentemente la situazione era rimasta tranquilla e non occorreva intervenire. Il silenzio delle fonti su Bisanzio nel corso della resistenza organizzata da Dercillida nel 394

<sup>38</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 3-5.

<sup>39</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 6.

<sup>40</sup> DEM., XX 61: και τὸ Βυζάντιον Λακεδαιμονίοις μὲν οὐκεία, ὁμῖν δ' ἀλλότρια.

<sup>41</sup> C.D. HAMILTON, *Lysander, Agesilaus, Spartan Imperialism and the Greeks of Asia Minor*, «Anc.W.», XXIII (1992), pp. 35-50, spec. p. 35 e 49.



a.C. non mi pare poi possa essere considerato un indizio della defezione della città da Sparta dopo la battaglia di Cnido, ma anzi della sua fedeltà e potrebbe essere spiegabile in base a motivazioni geografiche: Sesto ed Abido sono infatti certamente più vicine all'Asia Minore di quanto non sia Bisanzio; attestandosi in queste due città, all'ingresso dell'Ellesponto, era molto più semplice per Sparta avere sotto controllo la situazione asiatica, tentare di reintegrare al potere i decarchi cacciati e soprattutto proteggere quanto rimaneva del proprio 'impero', vale a dire proprio il Bosforo e la preziosa posizione di Bisanzio, impedendo così l'avanzata verso gli Stretti di Farnabazo e Conone.<sup>42</sup> Nelle fonti Dercillida non appare infatti assolutamente impensierito da quanto ha alle spalle, mentre ogni sua preoccupazione appare piuttosto rivolta a respingere gli attacchi da Sud e a promuovere iniziative verso l'Egeo. Anche le aggressioni di Conone e Farnabazo contro Sesto ed Abido miravano probabilmente a conquistare un passaggio chiave per accedere ad un'altra località di maggior rilievo, Bisanzio: se Farnabazo chiese a Conone di disporre in modo favorevole le città dell'Ellesponto,<sup>43</sup> fu evidentemente perché esse non lo erano ancora e questo forse proprio per la posizione felicissima e non casuale che Sparta, attestata a Sesto ed Abido, si era guadagnata all'imbocco degli Stretti.<sup>44</sup> Le fonti mostrano poi con chiarezza che il nucleo dei rivolgimenti negli schieramenti in seguito alla battaglia di Cnido va principalmente localizzato nella zona costiera dell'Asia Minore centro-meridionale. Le città di cui si ha infatti la certezza del 'tradimento' sono Nisiro, Cnido, Cos, Samo, Efeso, Telo, Chio, Eritre, Mitilene;<sup>45</sup> Rodi era schierata con Conone e i Persiani già da qualche tempo: in base a questo elenco, il punto più settentrionale dell'avanzata persiana sembra perciò essere segnato da Mitilene: saggiamente dunque, così sembrano suggerire le informazioni fornite dalle fonti, Dercillida, ponendo la propria base a Sesto e Abido,

<sup>42</sup> Così anche K.J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III 1, Berlin-Leipzig 1922<sup>2</sup>, p. 77.

<sup>43</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 6.

<sup>44</sup> Cf. anche C.D HAMILTON, *Sparta's*, cit., p. 230.

<sup>45</sup> DIOD., XIV 84, 3; 97, 3-4; PAUS., VI 3, 16.

evitava l'estendersi verso nord della ribellione<sup>46</sup> e stabiliva un limite invalicabile alla sua espansione.

Mi pare dunque non esistano prove convincenti della defezione di Bisanzio da Sparta nel periodo successivo alla battaglia di Cnido.

B) *Città le cui monete sono prive della leggenda ΣΥΝ.*

RODI: Si allontanò da Atene nel 411 e, sebbene fosse stata devastata nel 408 a.C. da Alcibiade,<sup>47</sup> continuò ancora negli anni successivi a partecipare attivamente alla lotta contro la città attica; dal 408/407 a.C. circa, epoca del sinecismo dell'isola, Rodi divenne infatti un'importante base navale per i navarchi spartani: nel 405 Lisandro salpò da qui prima della battaglia di Egospotami.<sup>48</sup> Dopo alcuni anni di silenzio sulla città, Diodoro XIV 79, 6 informa che Rodi abbandonò l'alleanza coi Peloponnesiaci cacciando la flotta spartana e accogliendo nel suo porto quella persiana guidata da Conone.<sup>49</sup> Un passo delle *Elleniche di Ossirinco* (XV<sup>50</sup>) riferisce invece di una rivoluzione democratica avvenuta a Rodi, databile con sicurezza nella primavera-estate del 395, in cui avrebbe avuto un ruolo più o meno diretto Conone.<sup>51</sup> Gli studiosi hanno in genere ritenuto di dover distinguere piuttosto net-

<sup>46</sup> Cf. L. ROBERT, *Diodore*, XIV, 84, 3, «RPh», VIII (1934), pp. 43-48, spec. 43-44, che notava come il racconto dell'estensione delle defezioni da Sparta in Diodoro segua un ordine insieme cronologico e geografico, da S verso N, cominciando dalle località intorno a Cnido, luogo della battaglia (e per questo emendava Τητους in Τηλτους); cf. anche S. ACCAME, *Ricerche intorno alla guerra corinzia*, Napoli 1951, p. 96.

<sup>47</sup> DIOD., XIII 69, 5.

<sup>48</sup> XEN., *Hell.* II 1, 17.

<sup>49</sup> Per un'interpretazione di questo evento come una delle cause più importanti per lo scoppio della Guerra Corinzia cf. S. PERLMAN, *The Causes and the Outbreak of the Corinthian War*, «CQ», n.s. XIV (1964), pp. 64-81, spec. 79-81.

<sup>50</sup> La numerazione delle *Elleniche di Ossirinco* qui usata corrisponde a quella dell'edizione di P.R. McKECHNIE - S.J. KERN, Warminster 1988.

<sup>51</sup> Potrebbe far riferimento a questo episodio anche ARIST., *Pol.* V 1302 b 25-33, secondo l'interpretazione di N. LURAGHI, *Crollo della democrazia o sollevazione antioligarchica? Siracusa e Rodi in Aristotele*, *Politica* 5, 1302 B 25-33, «Hermes», CXXVI (1998), pp. 117-23.

tamente questi due momenti:<sup>52</sup> dapprima, secondo l'interpretazione più accreditata, sarebbe avvenuta, nell'estate del 396,<sup>53</sup> la defezione da Sparta,<sup>54</sup> decisa anche con l'approvazione dei Diagoridi, la famiglia al governo dell'isola (testimonianza di questo sarebbe il già citato brano di Diodoro e Pausania VI 7, 6, che riporta un frammento di Androzio); successivamente, dopo molti mesi, probabilmente nell'estate del 395, avrebbe avuto luogo la rivoluzione democratica che ebbe come conseguenza l'uccisione dei Diagoridi e l'esilio di alcuni oligarchici: a questo episodio farebbero riferimento soltanto le *Elleniche di Ossirinco*. A me sembra tuttavia che su questa ricostruzione, ormai data per certa, si possano avanzare alcune riserve e suggerire che i due momenti possano essere considerati se non uno solo, almeno cronologicamente molto vicini tra loro.

Non si è infatti generalmente dato sufficiente rilievo al già citato frammento di Androzio in Pausania.<sup>55</sup> Se Diodoro registra in maniera scarna e sintetica soltanto la defezione rodia da Sparta,

<sup>52</sup> Cf. I.A.F. BRUCE, *The Democratic Revolution at Rhodes*, «CQ», XI (1961), pp. 166-70 (la cui scansione cronologica era tuttavia già in K.J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III 2, Berlin und Leipzig 1923<sup>2</sup>, pp. 215-16), seguito, tra gli altri, da C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., pp. 191-92 e 227; P. FUNKE, *Stasis und politischer Umsturz in Rhodos zu Beginn des IV. Jahrhunderts v. Chr.*, in *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, hrsg. von W. ECK, H. GALSTERER, H. WOLFF, Köln 1980, pp. 59-70; H.J. GEHRKE, *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Vestigia, XXXV, München 1985, pp. 136-37 e altri.

<sup>53</sup> G.A. LEHMANN, *Spartas ἀρχή und die Vorphase des korinthischen Krieges in den Hellenica Oxyrynchia*, «ZPE», XXVIII (1978), pp. 109-26, spec. 111-17; R. URBAN, *op. cit.*, p. 48. Per una datazione dell'episodio lievemente più alta (fine 397-inizio 396) cf. R.M. BERTHOLD, *Fourth Century Rhodes*, «Historia», XXIX (1980), pp. 32-49, spec. p. 35.

<sup>54</sup> H.D. WESTLAKE, *Conon and Rhodes: the Troubled Aftermath of Synoecism*, «GRBS», XXIV (1983), pp. 333-44, spec. 334-37 non crede invece ad una defezione dei Rodii con conseguente allontanamento della flotta spartana, ma ad un volontario ritiro lacedemone dovuto alla consapevolezza della momentanea vulnerabilità dell'isola e della flotta peloponnesiaca in generale agli attacchi persiani. Mi sembra tuttavia improbabile che Sparta potesse spontaneamente rinunciare ad una posizione strategica ed importante come Rodi.

<sup>55</sup> Cf. a questo proposito Pausania. *Guida della Grecia*. VI. *L'Elide e Olimpia*, a c. di G. MADDOLI - M. NAFISSI - V. SALADINO, in corso di stampa, *comm. ad loc.*

Pausania inserisce invece questa informazione in un contesto più ampio che conferisce maggiore spessore alla notizia. L'episodio è infatti citato nel contesto della narrazione della eccezionale vita di Dorieo, di cui il Periegeta tiene a sottolineare l'antica amicizia con Sparta e l'ostilità verso la città attica, a causa della quale, ad un certo momento, venne catturato dagli Ateniesi; questi però, dopo averlo arrestato, pur avendo giusti motivi di ira contro di lui, preferirono graziarlo e lasciarlo libero. A questo episodio è collegato immediatamente il racconto della morte di Dorieo, connesso alla defezione di Rodi da Sparta. È qui che si inserisce il frammento di Androzione:<sup>56</sup> mentre la flotta persiana guidata da Conone si trovava a Cauno, l'ammiraglio ateniese *persuase il demo di Rodi a lasciare l'alleanza con Sparta* e ad unirsi a quella con Atene e il Gran Re. Dorieo, sottolinea Androzione, era in quel momento lontano da Rodi: quindi, evidentemente, non poteva essere assolutamente coinvolto nella defezione (e con lui, per estensione, neppure la sua famiglia). Ciononostante egli fu catturato dai Lacedemoni, condotto a Sparta, accusato di tradimento e qui, nettamente in contrasto con quanto fatto dagli Ateniesi, condannato a morte. Pausania, nel chiosare l'episodio, sottolinea che Dorieo venne ucciso dagli Spartani in maniera ingiusta e precipitosa e rimarca in questo modo ancor di più l'estraneità di Dorieo e dei Diagoridi alla vicenda della defezione rodia,<sup>57</sup> di cui attribuisce invece tutta la responsabilità all'iniziativa del demo. Androzione collega dunque strettamente l'allontanamento di Rodi da Sparta al cambiamento di *leadership* politica dell'isola e sembra considerare un tutt'uno la scelta rodia di abbandonare l'alleanza con i Peloponnesiaci e la rivoluzione democratica cittadina. Ma soprattutto, la lettura analitica di Androzione sgombra definitivamente il campo dall'ipotesi che la defezione avesse avuto luogo con l'approvazione e per volontà dei Diagoridi

<sup>56</sup> È probabile tuttavia che Pausania abbia mutuato dall'attidografo tutto il passo: cf. *Pausania*, cit., *comm. ad loc.*

<sup>57</sup> Cf. H. VAN GELDER, *Geschichte der alten Rhodier*, Haag 1900, pp. 84-86 (Van Gelder infatti, che non conosceva ancora le *Elleniche di Ossirinco*, reputava non solo Dorieo estraneo alla defezione di Rodi, ma riteneva concomitanti la defezione da Sparta e il cambiamento di guida politica e datava entrambi gli avvenimenti nella primavera del 395 a.C.); F. JACOBY, *FGrHist* III B Suppl. 324 F 46 n. 6; H.D. WESTLAKE, art. cit., pp. 342-43; *Pausania*, cit., *comm. ad loc.*

stessi.<sup>58</sup> Nonostante la loro estraneità a questa vicenda essi tuttavia, come attestano le *Elleniche di Ossirinco*, si trovavano ancora alla guida di Rodi dopo l'ingresso di Conone in città. A me sembra che una simile circostanza possa essere spiegabile soltanto ipotizzando che l'ingresso della flotta persiana fosse stato un atto di forza, avvenuto con una tale quantità di navi da convincere quella spartana a ritirarsi:<sup>59</sup> in questo caso infatti i Diagoridi sarebbero stati incolpevolmente costretti ad accogliere le truppe persiane e sarebbero pertanto potuti rimanere a capo della città; è inoltre verosimile che con loro alla guida di Rodi, l'alleanza con Sparta non potesse essere considerata ancora formalmente rotta. È ovvio però che questo governo doveva essere visceralmente avverso a Conone e quindi a lui sgradito; l'ammiraglio ateniese non deve perciò aver lasciato trascorrere molto tempo prima di cominciare a lavorare per un cambiamento di regime, da oligarchico a democratico; egli tuttavia, riferiscono le *Elleniche di Ossirinco*, preferì non apparire come il diretto responsabile di esso e, preparata la *stasis*, lasciò che avesse luogo durante un suo strategico soggiorno a Cauno.

<sup>58</sup> L'uccisione di Dorio è considerata invece un argomento in proprio favore dai sostenitori della scansione di questi eventi in due momenti nettamente distinti, perché dimostrerebbe che i Diagoridi erano veramente i responsabili dell'allontanamento della flotta spartana; P. FUNKE, *Stasis*, cit., p. 61 e R. SEAGER, *The Corinthian War*, in *CAH*, VI<sup>2</sup>, 1994, p. 98 (ma cf. già ED. MEYER, *Theopomps Hellenika*, Halle 1909, pp. 73-74) considerano inoltre il viaggio di Dorio in Grecia, alla stregua di quello del connazionale Timocrate, come una missione in cerca di sostegno per la Persia contro gli interessi spartani.

<sup>59</sup> Cf. *Hell. Oxyrh.* IX 2, in cui si parla dell'arrivo di novanta navi di rinforzo cilicie e fenicie a Conone, che già ne aveva quaranta, mentre si trova ancora a Cauno, verosimilmente prima degli eventi di Rodi (cf. D.A. MARCH, *Konon and the Great King's Fleet*, 396-394, «*Historia*», XLVI, 1997, pp. 257-69, spec. 263-64). Da *Diod.*, XIV 79, 6 sembrerebbe anche che Conone avesse raccolto altre ottanta navi prima di muoversi verso Rodi. Va inoltre detto che in *Diod.*, XIV 79, 8 le novanta navi cilicie e fenicie giungono, diversamente da *Hell. Oxyrh.* dopo la presa di Rodi; sembra però che nel resoconto dello storico siceliota l'ordine cronologico non sia preciso. Si ritiene ad esempio che il nome di Farace da lui ricordato in XIV 79, 6 come autore del blocco della flotta di Conone a Cauno sia un errore per l'altro navarca Archelaida (G.A. LEHMANN, art. cit., p. 115) o più probabilmente per Pollis (D.A. MARCH, art. cit., pp. 260-62). Per una ricostruzione dell'avvicendamento dei navarchi in questi anni v. R. SEALEY, *Die spartanische Nauarchie*, «*Klio*», LVIII (1976), pp. 335-58, spec. 350-52.

Secondo la ricostruzione qui proposta Conone, la cui azione evidentemente non rifugiava dal ricorso alla intromissione nella politica interna delle *poleis*,<sup>60</sup> dopo aver preso dei contatti da Cauno, come suggerisce Androzio, col demo rodio, sarebbe entrato dunque con la forza nel porto di Rodi, provocando così l'allontanamento della flotta peloponnesiaca; qui avrebbe trovato un grande consenso nel demo: forse per questo Diodoro riferisce l'accaduto dicendo «i Rodii defezionarono», perché incontrò la piena adesione della maggior parte della popolazione. I Diagoridi da parte loro furono costretti ad accettare la sua presenza e rimasero per il momento al potere. Ben presto Conone cominciò però a brigare per un governo a lui più favorevole e in breve tempo (di certo non gli era conveniente far vivere a lungo l'oligarchia) riuscì, pur rimanendo apparentemente estraneo, a provocare una *stasis* e ad imporre una democrazia a lui favorevole. L'ampio consenso da lui trovato in tutta la vicenda è confermato anche dal fatto che il *putsch* democratico causò pochissimi morti ed esiliati.<sup>61</sup> Fu soltanto al momento della presa di potere del partito democratico che, probabilmente, divenne ufficiale la defezione rodia da Sparta, che quindi si può sostanzialmente far coincidere con la *stasis*. Tuttavia, anche volendo datare la defezione già al momento dell'ingresso della flotta persiana nel porto di Rodi, appare chiaro che i due momenti non possono che essere cronologicamente molto vicini tra loro, distanti al massimo poche settimane e frutto di un'unica strategia di Conone. Il netto iato ipotizzato dai moderni appare pertanto come una forzatura delle fonti nient'affatto economica.

Un altro indizio a favore di un'interpretazione cronologicamente e strategicamente compatta della defezione e della rivoluzione democratica rodia è costituito anche dal racconto delle vicende relative ai rinforzi forniti ai Laconi dal faraone egiziano Ne-

<sup>60</sup> Una simile lettura del passo andrebbe contro l'interpretazione degli episodi sostenuta da P. FUNKE, *Stasis*, cit., che legava questi cambiamenti politici a dissensi soltanto interni ai partiti rodii e che polemizzava, proprio su questa materia, con E. RUSCHENBUSCH, *Stasis und politischer Umsturz in Rhodos*, «Hermes», CX (1982), pp. 495-98 (con il quale concorda H.D. WESTLAKE, art. cit., p. 344), sul quale cf. ancora P. FUNKE, *Nochmals zu den Wechselfällen rhodischer Politik zu Beginn des IV. Jahrhunderts v. Chr.*, «Hermes», CXII (1984), pp. 115-19.

<sup>61</sup> *Hell. Oxyrh.* XV 2-3.

ferite I. In Diodoro XIV 79, 4 si legge infatti che essi vennero richiesti da Sparta mentre Agesilao si trovava già in Asia Minore (era partito nella primavera del 396) e che essi giunsero presso Rodi quando l'isola era stata appena presa da Conone, tanto che l'ammiraglio ateniese, approfittando della loro disinformazione, riuscì a catturarli: nel racconto diodoreo i riferimenti agli aiuti chiesti a Neferite I abbracciano dunque gli eventi relativi a Rodi ed evidenziano pertanto la concomitanza fra questi ultimi e il momento finale dell'ambasceria spartana in Egitto. Poiché l'invio di essa doveva aver avuto luogo non prima dell'estate del 396 e doveva essere occorso qualche mese prima del compimento delle diverse fasi della missione (invio degli ambasciatori, preparazione dell'ingente quantità di aiuti, loro partenza per l'Asia Minore), poiché poi le navi egiziane non erano a conoscenza della presa di Rodi, che doveva dunque essere *appena* avvenuta, tale sequenza spinge a riportare, come recentemente proposto per altra via da March, anche l'ingresso di Conone a Rodi, come la *stasis*, al 395 a.C.<sup>62</sup> Un altro indizio in questa direzione è poi probabilmente costituito dallo 'strano' e precipitoso ordine giunto nel 395 ad Agesilao, dopo la battaglia di Sardi, di assumere, oltre al comando dell'esercito, anche quello della flotta:<sup>63</sup> una simile decisione può essere forse meglio

<sup>62</sup> D.A. MARCH, art. cit.; March infatti identifica, nonostante le piccole differenze interne, il passo di DIOD., XIV 79, 4-8 ed *Hell. Oxyrh.* IX 1-3, ritenuti invece racconti di episodi diversi seppure simili da G.A. LEHMANN, art. cit., p. 116. Le difficoltà di datazione nascono dalla lacunosità di *Hell. Oxyrh.* IX 1-3, brano che è oggetto di molteplici studi perché data gli avvenimenti in esso riferiti nella primavera-estate dell'«ottavo anno», sulla cui interpretazione gli studiosi sono divisi: vi è chi lo identifica col 396/95 a.C. (I.A.F. BRUCE, *An Historical Commentary on the 'Hellenica Oxyrhinchia'*, Cantabrigiae 1967, pp. 66-72 e G. BONAMENTE, *Studio sulle Elleniche di Ossirinco. Saggio sulla storiografia della prima metà del IV sec. a.C.*, Perugia 1973, pp. 77-100) e chi col 395/94 (ED. MEYER, *Theopomps*, cit., p. 60; F. JACOBY, *FGrHist* II C Komm. 66, pp. 10-11; G.A. LEHMANN, art. cit., D.A. MARCH, art. cit.; C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., p. 179 n. 47: per una lista di interpretazioni cf. *Hellenica Oxyrhinchia*, ed. M. CHAMBERS, Stuttgartiae et Lipsiae 1993, pp. XIV-XVI). Dalla soluzione della questione dipende anche l'interpretazione della struttura generale delle *Elleniche di Ossirinco*, il cui inizio, identificando l'ottavo anno con il 396 a.C., sarebbe da porre nel 403/02, mentre identificandolo con il 395 a.C. andrebbe collocato nel 402/01 a.C.

<sup>63</sup> XEN., *Hell.* III 4, 27.

compresa se la si intende come una risposta immediata a qualche importante scacco subito di recente sul mare, quindi, verosimilmente, proprio all'avvenuta perdita di Rodi<sup>64</sup>. Anche questo renderebbe pertanto preferibile far scendere al 395 l'ingresso di Conone nell'isola, per non ipotizzare che fossero trascorsi molti mesi tra la defezione rodia e l'ordine degli efori. Poiché la rivoluzione democratica ebbe certamente luogo nel 395 a.C., come dicono chiaramente le *Elleniche di Ossirinco*, la necessità di datare anche l'ingresso di Conone nel porto di Rodi in quell'anno spinge una volta di più ad avvicinare molto tra loro questi due momenti.<sup>65</sup>

Dalle fonti sappiamo che in seguito Rodi si mantenne dalla parte di Conone anche dopo la battaglia di Cnido. Fu probabilmente soltanto nel 391 che iniziò una serie di scontri interni che vide in maniera alterna il predominio degli oligarchici e dei democratici. Fu in questo contesto che gli esuli rodii del 395 a.C. si rivolsero a Sparta per invocarne l'aiuto;<sup>66</sup> la città laconica inviò in loro soccorso il navarca Ecdico, ben presto sostituito dal fratellastro di Agesilao, Teleutias,<sup>67</sup> che cercò attivamente di sostenere gli oligarchici dell'isola. La *stasis* durò tuttavia a lungo senza una vittoria definitiva: quando infatti, probabilmente nel 390 a.C., Trasibulo partì da Atene,<sup>68</sup> Rodi era ancora saldamente democrati-

<sup>64</sup> Cf. H. VAN GELDER, *op. cit.*, p. 86; G. RAGONE, *Pygela/Phygela. Fra paretimologia e storia*, «Athenaeum», LXXXIV (1996), pp. 183-241, 343-79, spec. 352-53.

<sup>65</sup> Questa ricostruzione potrebbe costituire anche un argomento a favore di coloro che identificano l'ottavo anno col 395/94 a.C. Essa potrebbe inoltre essere suffragata anche da ISOC., IV 142, secondo cui la flotta persiana guidata da Conone rimase bloccata per tre anni per colpa del disinteresse del re: poiché si cominciò a costruirla nel 397 a.C. (*FGrHist* 328 Philochoros F 144), essa, in base a questa informazione, dovette divenire operativa, secondo un computo inclusivo, soltanto nel 395 a.C. (e comunque certamente non nel 396 a.C.), probabilmente per contrastare i primi successi di Agesilao in Asia Minore (cf. D.A. MARCH, art. cit., pp. 264 sgg.).

<sup>66</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 20. Su tutta la vicenda cf. E. DAVID, *The Oligarchic Revolution at Rhodes, 391-89 B.C.*, «ClPh», LXXIX (1984), pp. 271-84, con analisi delle fonti generalmente ritenute inconciliabili (cf. ad es. H.D. WESTLAKE, *Rival Traditions on a Rhodian Stasis*, «MusHelv», XL, 1983, pp. 239-50); H.J. GEHRKE, *op. cit.*, pp. 137-39; per una lettura un po' diversa R. URBAN, *op. cit.*, pp. 83-86.

<sup>67</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 23.

<sup>68</sup> Sul viaggio di Trasibulo cf. XEN., *Hell.* IV 8, 25-31; per le varie proposte



ca.<sup>69</sup> Soltanto nell'estate del 389, dopo la morte di Trasibulo ad Aspendo e la sua sostituzione con Agirrio,<sup>70</sup> essa venne stabilmente conquistata dagli oligarchici.<sup>71</sup>

LAMPASACO: La città si ribellò ad Atene nel 411 a.C., ma venne subito riconquistata.<sup>72</sup> Fu catturata con la forza e saccheggiata da Lisandro nel 405 a.C.<sup>73</sup> Accolse in seguito con favore Senofonte e i suoi uomini al rientro dalla fallita spedizione di Ciro il Giovane contro Artaserse.<sup>74</sup> Nel 398 a.C. ca. vi soggiornò per qualche tempo Dercillida.<sup>75</sup> Della sua storia successiva non sappiamo quasi nulla. L'appartenenza di Lampsaco all'alleanza, anche se molto probabile,<sup>76</sup> non è comunque pienamente accertata, dal momento che la città, diversamente dalle altre, attesta non tridrammi in argento ma stateri aurei privi della leggenda ΣΥΝ.<sup>77</sup>

#### 4. *Le precedenti proposte di interpretazione della symmachia.*

##### A) *Un'alleanza antispartana nel periodo successivo alla battaglia di Cnido.*

La più antica e diffusa proposta di interpretazione di questo gruppo di monete le intende come espressione di un'alleanza anti-

di datazione di esso cf. R. URBAN, *op. cit.*, p. 85, n. 312. Su questo e su Trasibulo in generale cf. R.J. BUCK, *Thrasybulus and the Athenian Democracy. The Life of an Athenian Statesman*, «Historia», Einzelschriften CXX, Stuttgart 1998, spec. pp. 110 sgg.

<sup>69</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 25; cf. in proposito R.M. BERTHOLD, art. cit., pp. 39-40.

<sup>70</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 31 e DIOD., XIV 99, 4-5.

<sup>71</sup> ARIST., *Pol.* V 1302 b 21-32 (per una nuova lettura di questo passo v. però N. LURAGHI, art. cit.); 1304 b 27-31; XEN., *Hell.* V 1, 5-6; cf. E. DAVID, art. cit., pp. 283-84.

<sup>72</sup> THUC., VIII 62, 1-2.

<sup>73</sup> XEN., *Hell.* II 1, 18-19. Sulla città v. L. BÜRCHNER, in *RE*, XII 1 (1924), col. 592, s.v. Lampsakos. Sulle possibili monete EYN di Lampsaco v. A. BALDWIN, *Lampsakos; the Gold Stater Silver and Bronze Coinage*, «AJN», LIII 3 (1924), pp. 38-40, 44.

<sup>74</sup> XEN., *An.* VII 8, 1-6.

<sup>75</sup> XEN., *Hell.* III 2, 6.

<sup>76</sup> S. KARWIESE, art. cit., pp. 18-19 n. 145.

<sup>77</sup> Cf. C. SELTMANN, *Greek Coins*, London 1955<sup>2</sup>, pp. 157-58 e G.K.

spartana tra città autonome nata in seguito alla battaglia di Cnido<sup>78</sup> e durata sino alla ripresa del dominio spartano nell'Egeo (391 a.C. circa). Questa battaglia, che vide lo scontro tra la flotta spartana e quella persiana guidata dall'ammiraglio ateniese Conone e la vittoria di quest'ultima, segnò infatti una fortissima battuta d'arresto nel dominio spartano dell'Egeo e in seguito ad essa molte città microasiatiche si allontanarono dall'alleanza con Sparta e tributarono segni di amicizia nei confronti del satrapo Farnabazo e soprattutto di Conone.<sup>79</sup> Secondo questa ipotesi, le monete ΣΥΝ sarebbero state coniate allora da alcune città che, sotto la protezione della Persia, decisero di allearsi per difendersi da altre eventuali aggressioni di Sparta. Lo stato delle conoscenze sulle monete al momento in cui venne formulata questa tesi giustificava l'ipotesi: il primo editore di questa coniazione, W.H. Waddington, conosceva infatti monete ΣΥΝ soltanto di Samo, Cnido, Efeso e Rodi, quattro città che dopo il 394 si erano effettivamente tutte allontanate da Sparta.<sup>80</sup>

L'ipotesi cominciò tuttavia a mostrarsi meno solida in seguito alla pubblicazione, ad opera di K. Regling,<sup>81</sup> di un nuovo tridrammo della *symmachia* coniato a Bisanzio; poiché era noto che questa città era caduta in mano ateniese per opera di Trasibulo soltanto

JENKINS, *Ancient Greek Coins*, London 1990, p. 75, entrambi persuasi (soprattutto Seltmann) dell'appartenenza di Lampaco alla *symmachia*.

<sup>78</sup> XEN., *Hell.* IV 3, 10-12; DIOD., XIV 83, 4-7.

<sup>79</sup> Cf. XEN., *Hell.* IV 8, 1-2 e DIOD., XIV 84, 3-4. Eritre emanò inoltre un decreto onorifico per Conone (SEG XXVI, 1976-77, n. 1282, p. 303); Samo ed Efeso, invece, gli innalzarono statue (PAUS., VI 3, 16). Sulla figura di Conone e sul suo ruolo politico in Atene in questi anni cf. B.S. STRAUSS, *Athens after the Peloponnesian War. Class, Faction and Policy 403-386 B.C.*, Ithaca-New York 1986, pp. 129-36.

<sup>80</sup> W.H. WADDINGTON, art. cit., pp. 223-35. Egli conosceva, in realtà, anche le monete di Lampsaco, che però, in quanto d'oro e prive della leggenda ΣΥΝ, non collocava, probabilmente a torto, tra le altre. Di Cizico conosceva poi soltanto due monete che, pur presentando un tipo simile a quello delle monete ΣΥΝ (un Eraclisco *ophioktoros* in composizione con Ificle), sono certamente anteriori a quelle delle altre città. Waddington ignorava invece l'esistenza della moneta cizicena che sicuramente appartiene all'alleanza, per cui si veda E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, p. 32, n. 4; p. 126, n. 857.

<sup>81</sup> K. REGLING, *Ein Tridrachmon von Byzantion*, «ZN», XXV (1906), pp. 207-14.

nel 390/89 a.C.<sup>82</sup> e che quindi era rimasta verosimilmente filospartana sin dalla battaglia di Egospotami, lo studioso, per far rientrare l'adesione di Bisanzio nell'ipotesi di Waddington, fu costretto ad abbassare il limite inferiore della datazione delle monete almeno al 389 a.C. e forse oltre. Tra i primi ad esprimere disagio per questo ampliamento della teoria fu Beloch,<sup>83</sup> che segnalava da una parte la difficoltà di capire contro chi, nel periodo successivo alla battaglia di Cnido, tale alleanza (verosimilmente legata a scopi militari, visto il tipo monetale) potesse essere diretta, dal momento che Sparta era in quel periodo priva di potere sul mare e la Persia aveva appena liberato le città; dall'altra sottolineava che nel 394 a.C. Bisanzio non aveva affatto lasciato Sparta e che quando lo aveva fatto, nel 390/89, alcune città (Efeso, Samo e Cnido) erano già (dal 391 a.C.) tornate ad essere favorevoli a Sparta: sia l'ipotesi di Waddington che quella di Regling divenivano pertanto inaccettabili.<sup>84</sup> Per questo motivo Beloch preferiva proporre una datazione nel periodo successivo alla Pace del Re.<sup>85</sup>

Nel 1956 G.L. Cawkwell<sup>86</sup> ha tentato di riaffrontare la questione e, facendo propria l'interpretazione di Waddington, ha cercato di risolvere le obiezioni sollevate contro questa ipotesi (che tuttavia, nonostante le critiche, è stata ampiamente accolta in mol-

<sup>82</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 27: Θρασύβουλος μετέστησε δὲ ἐξ ὀλιγαρχίας εἰς τὸ δημοκρατεῖσθαι τοὺς Βυζαντίους.

<sup>83</sup> K.J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III 1, cit., 94 e sgg., spec. p. 95 n. 3.

<sup>84</sup> Essa è invece accolta senza imbarazzo, nonostante la mancanza di omogeneità nell'epoca di adesione all'alleanza da parte delle varie città, da R.M. BERTHOLD, art. cit., pp. 38-39.

<sup>85</sup> Secondo S. ACCAME, *Il dominio romano in Grecia dalla guerra acaica ad Augusto*, Roma 1946, p. 119 e Id., *Ricerche*, cit., p. 99, n. 2, le difficoltà nell'inquadrare storicamente la *symmachia* farebbero invece concludere che essa non fosse mai stata un patto a carattere politico ma che andasse intesa soltanto «come un'alleanza monetale a scopo di commercio» di fine V-inizio IV secolo, sul modello di quella tra Mitilene e Focea (*IG XII 2, 1*). Concorde con Accame ma non avverso neppure alla tesi di Beloch è G. BARBIERI, *Conone*, Roma 1955, p. 156. Ugualmente persuasa che la coniazione avesse anche un obiettivo commerciale è E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, p. 35. G.L. CAWKWELL, *A Note*, cit. ha tuttavia contestato in maniera a mio parere corretta questa ipotesi, obiettando che non sarebbe stato verosimile attribuire ad un patto commerciale la definizione di *συμμαχία* e il simbolo dell'Eraclisco *ophioktonos*, che sembrano attribuire all'alleanza un carattere guerrusco.

<sup>86</sup> G.L. CAWKWELL, *A Note*, cit.

te opere storiche,<sup>87</sup> anche a carattere locale,<sup>88</sup> e numismatiche<sup>89</sup>) dopo la scoperta della partecipazione di Bisanzio all'alleanza. Egli ha cercato dunque, come ricordato più sopra, di dimostrare che doveva essere esistito un periodo, dopo la battaglia di Cnido, in cui Bisanzio poteva essere stata antispartana o tutt'al più neutrale; ricostruito così apparentemente uno schieramento omogeneo delle città aderenti all'alleanza, ha ipotizzato che la *symmachia* fosse stata antispartana e capeggiata da Rodi, quartier generale di Conone,<sup>90</sup> e che fosse stata di breve durata, dal momento che

<sup>87</sup> Cf. ad es. W. JUDEICH, *Kleinasiatische Studien*, Marburg 1892, p. 80, n. 2; R. VON SCALA, *Die Staatsverträge des Altertums*, I, Leipzig 1898 (rist. anast. Roma 1968), pp. 98-99, n. 105; G. BUSOLT - H. SWOBODA, *Griechische Staatskunde*, II, München 1926, p. 1391, n. 9 e p. 1362, n. 3; T.T.B. RYDER, *Koine Eirene. General Peace and Local Independence in Ancient Greece*, Oxford 1965, p. 30; R. SEAGER, *Thrasybulus, Conon and the Athenian Imperialism. 396-386 B.C.*, «JHS», LXXXVII (1967), pp. 95-115, spec. p. 102; C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., p. 230; P. FUNKE, *Homónoia und Arché. Athen und die griechische Staatenwelt vom Ende des peloponnesischen Krieges bis zum Königsfrieden (404/3 - 387/6 v. Chr.)*, «Historia», Einzelschriften XXXVII, Wiesbaden 1980, p. 96 e 131; Id., *Konons Rückkehr nach Athen im Spiegel epigraphischer Zeugnisse*, «ZPE», LIII (1983), pp. 149-89, spec. p. 171, n. 92; R.M. BERTHOLD, art. cit., p. 38 e sgg.; S. HORNBLOWER, *Mausolus*, Oxford 1982, p. 113; G. SHIPLEY, *op. cit.*, p. 134; R. URBAN, *op. cit.*, pp. 83, 86.

<sup>88</sup> Per Iasos cf. ad es. E.L. HICKS, art. cit., p. 88 e G. JOST, *Iasos in Karien, ein antikes Stadtbild*, Hamburg 1935, p. 12; per Cnido H.A. CAHN, *op. cit.*, pp. 173-74; per Samo J.P. BARRON, *op. cit.*, pp. 118-19; per Bisanzio E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, pp. 31-35 e 126-28; per Phygela (considerata membro dell'alleanza in via congetturale, per analogia con le potenti vicine Samo ed Efeso) G. RAGONE, *Pygela/Phygela*, cit., pp. 354-59.

<sup>89</sup> B.V. HEAD, *A Catalogue of the Greek Coins in the British Museum, Greek Coins of Caria, Cos, Rhodes & C.*, London 1896, pp. CIII-CIV e Id., *Historia*, cit., p. 616; C. SELTMANN, *op. cit.*, p. 157 e sg. e altri (per una bibliografia più completa v. S. KARWIESE, art. cit., p. 2 n. 4). Più cauto C.M. KRAAY, *Archaic and*, cit., pp. 248-49.

<sup>90</sup> Le monete dell'isola non presentano la leggenda ΣΥΝ, fatto che suggerirebbe che Rodi avesse all'interno dell'alleanza un ruolo di egemone: cf. E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, p. 32; R.M. BERTHOLD, art. cit., p. 38, n. 26. Occorre però sottolineare che anche le monete di Lampsaco ne sono prive. G.L. CAWKWELL, *A Note*, cit., p. 74 riteneva anche che in DIOD., XIV 84, 4 vi fosse un indizio dell'esistenza dell'alleanza: l'espressione τοῖς περὶ Κόωνα sarebbe infatti riferibile a coloro che avevano stimolato e preparato l'impresa di Conone e Farnabazo e che in seguito aderirono all'alleanza. R. SEAGER, *Thrasybulus*, cit., pp. 101-02, pur ritenendo che l'espressione vada riferita ai Persiani, non scarta l'ipotesi di Cawkwell.

Atene sarebbe presto riuscita a recuperare nell'Egeo una tale posizione di predominio da rendere impossibile l'esistenza di un'alleanza indipendente.<sup>91</sup>

Tuttavia la ricostruzione di Cawkwell è invalidata innanzitutto dalla insostenibilità, già prima dimostrata, del suo presupposto più importante, vale a dire l'adesione di Bisanzio, dopo Cnido, al partito antispartano<sup>92</sup> (per di più, se la ricostruzione storica prima tracciata a proposito dell'area degli Stretti si può considerare attendibile, anche Cizico e Lampsaco non avrebbero potuto abbandonare Sparta in quegli anni). Essa solleva poi un dubbio: perché mai

Si noti tuttavia che nel greco ellenistico l'espressione *οι κερτ τινα* poteva indicare anche una sola persona, non necessariamente un gruppo (cf. E. SCHWYZER, *Griechische Grammatik*, II, München 1959<sup>2</sup>, p. 417); *οι κερτ Κόνωνα* potrebbe pertanto essere riferito al solo Conone: cf. in proposito la traduzione francese di M. BONNET e E.R. BENNET del XIV libro di Diodoro, Paris 1997.

<sup>91</sup> Il successo di Conone a Cnido e i buoni rapporti instauratisi tra quest'ultimo e Farnabazo portarono infatti ad un rafforzamento di Atene, che nel 393 poté cominciare, grazie ai finanziamenti del satrapo, a ricostruire le Lunghe Mura: XEN., *Hell.* IV 8, 9-10; DIOD., XIV 85, 2-3; DEM., XX 68-70. Su questo e sulla questione della ripresa dell'imperialismo ateniese con Conone e Trasibulo cf. S. PERLMAN, *Athenian Democracy and the Revival of Imperialistic Expansion at the Beginning of the Fourth Century B.C.*, «CPh», LXIII (1968), pp. 257-67; C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., pp. 231-32; B.S. STRAUSS, *op. cit.*, pp. 127-29.

<sup>92</sup> Per questo stesso motivo ritengo non condivisibile neppure l'ipotesi di E. LANZILLOTTA, *Le città greche dell'Asia Minore dalla Battaglia di Cnido alla Pace di Antalcida*, in *Scritti sul mondo antico in memoria di Fulvio Grosso*, Roma 1981, pp. 273-88, che ha avanzato per le monete ΣΥΝ la datazione tradizionale anche se in un contesto interpretativo un po' diverso. Egli ritiene infatti che l'alleanza fosse stata voluta e caldeggiata da Atene che, subito dopo Cnido, procuratasi grazie alla vittoria e agli interventi di Conone un certo numero di alleati, avrebbe favorito tra i suoi *symmachoi* una rete di rapporti che li tenesse vincolati a sé e tra di loro, affinché cadessero più difficilmente in mano di Sparta e della Persia. L'ipotesi però, rifacendosi alle argomentazioni di Cawkwell circa la questione dello schieramento di Bisanzio (p. 285, n. 41), va incontro alle stesse obiezioni già avanzate. Occorre inoltre senz'altro ridimensionare l'impressione che Atene avesse già nel periodo successivo a Cnido un effettivo potere sul mare: in realtà la città attica, come Conone, rimase sempre, in quell'arco di tempo, legata alla Persia e, comunque, ben sorvegliata e limitata da Sparta (cf. XEN., *Hell.* IV 8, 12; R. SEAGER, *Thrasybulus*, cit., spec. pp. 99-104; C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., p. 229; secondo R. URBAN, *op. cit.*, p. 55, fino al 390 il peso militare di Atene si esercitò più sulla terra che sul mare).

un'ipotetica alleanza sostenuta dalla Persia avrebbe scelto di ricorrere ad una nuova coniazione e non avrebbe utilizzato invece i darici, come era avvenuto tra gli alleati spartani ed achemenidi nelle fasi conclusive della Guerra del Peloponneso?<sup>93</sup>

Per questi motivi e per queste suggestioni ritengo dunque che l'ipotesi interpretativa tradizionale delle monete ΣΥΝ vada abbandonata.<sup>94</sup>

#### B) Un'alleanza filospartana nata negli anni 391-90 a.C.

Una seconda proposta di inquadramento storico è stata avanzata da J.M. Cook.<sup>95</sup> Questi, trovando poco verosimile e non comprovata dalle fonti l'ipotesi di Cawkwell circa l'adesione allo schieramento antispartano di Bisanzio e di Cnido, propose di interpretare la *symmachia* come un'alleanza voluta da Sparta tra il 391 e il 390, quando, dopo il fallimento delle trattative di pace a Sardi nel 392<sup>96</sup>, i Lacedemoni decisero di tornare a combattere contro la Persia, in-

<sup>93</sup> Cf. D.M. LEWIS, *Persian Gold in Greek International Relations*, in *L'orperse et l'histoire grecque*, par R. DESCAT, table ronde CNRS, Bordeaux 20-22 mars 1989, «REA», XCI (1989), pp. 227-35, spec. 231-33.

<sup>94</sup> Insieme a questa ricostruzione viene meno anche quella di G. LIPPOLD, *Herakliskos*, «MDAI(R)», LI (1936), pp. 96-103 e Id., *Die griechische Plastik*, in *Handbuch der Altertumswissenschaft* VI 3, 1, München 1950, p. 227, n. 12, che collega l'iconografia delle monete a un donario votivo scultoreo raffigurante Eracle fanciullo nell'atto di strangolare due serpenti, cui fa cenno PAUS., I 24, 2, senza fornire alcuna datazione. Secondo Lippold il donario sarebbe stato eretto ad Atene all'indomani della vittoria di Cnido e utilizzato poi come simbolo della *symmachia* formatasi in quell'occasione. Si noti tuttavia la circolarità del ragionamento di Lippold, che data il donario sulla base delle monete EYN, secondo la cronologia loro comunemente attribuita, e usa poi questa datazione del donario per confermare quella delle monete. Non vi è poi alcuna certezza che il monumento descritto da Pausania vada collocato proprio all'inizio del IV secolo a. C. (cf. ad es. *Pausanias. Description de la Grèce. I. L'Attique*, comm. par F. CHAMOIX, Paris 1992, pp. 205-06), anche perché nel 394 a vincere Sparta non fu Atene, ma la Persia, anche se la flotta era guidata da Conone.

<sup>95</sup> J.M. COOK, art. cit.

<sup>96</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 12-15. Cf. C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., pp. 233 sgg.; M. JEHNE, *Die Friedensverhandlungen von Sparta 392/1 v. Chr. und das Problem der kleinasiatischen Griechen*, «Chiron», XXI (1991), pp. 265-76.

viando nuovamente in Asia Minore Tibrone<sup>97</sup> e, alla morte di questi, in quello stesso anno, Difrida.<sup>98</sup> Questa spedizione portò infatti ad una ripresa della potenza spartana nell'Egeo e nel corso di essa alcune città dell'alleanza tornarono a fianco della città laconica, mentre Bisanzio e, secondo questa ipotesi, anche Cnido,<sup>99</sup> non se ne erano ancora allontanate. Cook individuava così nel 391-390, in particolare nel periodo della spedizione di Tibrone, uno spazio adeguato per il conio, da lui giudicato «a memorial of the vanity of Spartan ambitions in Asia». Eracle che strangola i serpenti, un motivo di ispirazione tebana,<sup>100</sup> sarebbe stato il simbolo della lotta contro la dominazione persiana. A proprio sostegno egli citava dei passi di Fozio<sup>101</sup> e Polluce<sup>102</sup> che ricordano un Θιβρώνειον νόμισμα, da lui, e prima ancora da Meineke,<sup>103</sup> interpretato come un riferimento a questa coniazione, che sarebbe stata voluta dunque dal Tibrone ufficiale lacedemone nel corso della sua seconda missione in Asia Minore.<sup>104</sup>

<sup>97</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 17-19 e DIOD., XIV 99, 1.

<sup>98</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 21.

<sup>99</sup> Cook ritiene infatti che, oltre a Bisanzio, anche Cnido fosse rimasta fedele a Sparta nel periodo successivo al 394 a.C., dal momento che la città compare di nuovo nel 391/90 a. C. come base navale spartana (cf. XEN., *Hell.* IV 8, 22-24). Si è però già ricordato che secondo DIOD., XIV 97, 4, essa venne recuperata da Sparta nel 391 a. C.: evidentemente la città doveva in precedenza aver abbandonato Sparta. Cf. in proposito anche l'integrazione Κνυδίου comunemente accettata (M.N. TOD, *A Selection of Greek Historical Inscriptions*, II, Oxford 1948<sup>2</sup>, n. 110, l. 30, pp. 28-30) nel decreto in onore degli abitanti dell'isola di Carpatò, generalmente datato intorno al 393. In disaccordo con questa datazione e con l'integrazione è proprio J.M. COOK, art. cit., p. 68, che preferisce datarlo al periodo della spedizione di Trasibulo.

<sup>100</sup> A uno stretto legame con Tebe, sottinteso dalla scelta dell'immagine, crede, pur con diverse conclusioni, anche R.M. BERTHOLD, art. cit., p. 38, n. 27.

<sup>101</sup> PHOT., *Lex.*, s.v. Θιβρώνειον νόμισμα.

<sup>102</sup> POLLUX, III 86.

<sup>103</sup> A. MEINEKE, *Kritische Beiträge*, «Philologus», XV (1860), p. 140.

<sup>104</sup> Con questa ipotesi concordano anche H. WILLERS, *Die Münze Thibrons*, «ZN», XXI (1898), pp. 66-73 e K. REGLING, in *RE VI A 1* (1936), col. 276, s.v. *Thibroneion nomisma*. H.A. TROXELL, *Greek Accessions: Asia Mirror to India*, «ANSMusN», XXIII (1977), pp. 9-27, spec. 11-12, ha identificato invece il *Thibroneion nomisma* con una piccola serie di stateri aurei provenienti da Efeso che lo spartano Tibrone avrebbe fatto coniare nel corso della sua prima spedizione microasiatica (400-399 a.C.).

Anche questa ipotesi presenta tuttavia delle difficoltà. Innanzitutto il *Thibròneion nòmisma* è da altri<sup>105</sup> più credibilmente identificato con alcune monete provenienti dalla Cirenaica che portano impresse sul rovescio una punta di lancia e la leggenda ΘΙΒΡΩ e probabilmente riconducibili al Tibrone che nel 324 a.C. uccise a Creta Arpalo, il dissoluto tesoriere di Alessandro Magno,<sup>106</sup> e che in seguito conquistò con la forza Cirene e altre città, prima di essere catturato dal generale di Tolomeo, Ofella.<sup>107</sup> Inoltre, come già ricordato, la 'riconquista' spartana degli anni 391-90 a.C. ad opera di Tibrone e del suo successore Difrida rimase limitata ad una zona ristretta incentrata quasi esclusivamente nell'area ionica:<sup>108</sup> è difficile pertanto contestualizzare in questo momento una mobilitazione filospartana delle dimensioni e della grande carica combattiva<sup>109</sup> (vista l'iconografia scelta) supposte per quella in esame.<sup>110</sup> Lo stesso Tibrone fu poi a capo della spedizione per troppo poco tempo per poter aver avuto la possibilità di formare un'alleanza così vasta: egli

<sup>105</sup> L. ROBERT, *Monnaie de Thibron*, in *Hellenica* X, Paris 1955, pp. 167-71. Prima di Robert questa interpretazione era stata avanzata anche da E.T. NEWELL, *Thibron*, 322 B.C., in *Miscellanea Numismatica: Cyrene to India*, in *Numismatic Notes and Monographs*, LXXXII, 1938, pp. 3-11. Su Tibrone e le sue monete si veda M.J. FONTANA, *Tibrone, Tolomeo e la conquista della Cirenaica*, «Seia», I (1984), pp. 93-116, ma soprattutto A. LARONDE, *Cyrène et la Lybie hellénistique. Libykai Historiai de l'époque républicaine au principat d'Auguste*, Paris 1987, pp. 41-84, spec. 77-78.

<sup>106</sup> Su Arpalo cf. DIOD., XVII 108, 4-8; XVIII 19, 2. L'unica difficoltà nell'accettare l'interpretazione, peraltro assai convincente, di Robert, dal momento che si basa sull'effettiva esistenza di monete con la leggenda ΘΙΒΡΩ, è che Fozio parla esplicitamente del Θιβρώνειον νόμισμα come coniato in argento, come le monete ΣΥΝ, mentre quelle sinora trovate in Cirenaica sono di bronzo, fatto che potrebbe comunque essere interpretato come una semplice lacuna di documentazione.

<sup>107</sup> Per la vicenda di Tibrone si veda DIOD., XVIII 19-21; STRAB., XVII 3, 21; *FGrHist* 156 Arrhianos F 9, 16-19.

<sup>108</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 17 e 21 e DIOD., XIV 99, 1; cf. anche R. URBAN, *op. cit.*, p. 82.

<sup>109</sup> C.D. HAMILTON, *Lysander*, *cit.*, pp. 35 e 49 non esita ad affermare che la conclusione della spedizione di Agesilao nel 394 segnò la fine di un'epoca per Sparta, ponendo di fatto termine ai più intensi interventi militari spartani in aiuto dei Greci d'Asia.

<sup>110</sup> Ciò sarebbe tanto più vero se fosse corretta l'ipotesi di L. PARETI, *art. cit.*, per cui cf. *sup.* n. 27.



morì infatti in quello stesso 391 a.C., pochi mesi dopo essere giunto in Asia Minore.<sup>111</sup> Ma a fare difficoltà è soprattutto il fatto che Rodi, uno dei membri della *symmachia*, venne recuperata definitivamente da Sparta, dopo lunghe lotte dall'esito alterno, soltanto nel 389/88 a.C. Senofonte afferma infatti esplicitamente che quando nel 390 a.C., pertanto dopo la morte di Tibrone, il generale ateniese Trasibulo partì da Atene, questi evitò inizialmente di raggiungere Rodi perché la città, seppure in lotta con gli oligarchici, era ancora saldamente democratica e quindi affidabile:<sup>112</sup> è chiaro dunque che Rodi non avrebbe potuto aderire a questa ipotetica alleanza.

C) *Una symmachia successiva alla pace del re.*

Alcuni, pochi, studiosi hanno proposto per le monete una datazione più bassa: già si è detto in precedenza come e perché Beloch,<sup>113</sup> e con lui E. Meyer,<sup>114</sup> ritenesse la *symmachia* difficilmente interpretabile come conseguenza della battaglia di Cnido e preferisse pertanto considerarla un'alleanza nata tra città greche con scopi di protezione reciproca nel periodo successivo alla pace del re (387/86 a.C.).

Una proposta di datazione ancora più bassa è stata poi avanzata da J. Hiquily,<sup>115</sup> il quale, data la presenza di Eracle, attribuiva all'alleanza una forte matrice tebana. Poiché però il Gran Re non avrebbe mai potuto permettere la presenza nel suo territorio di un'alleanza che andasse dal Bosforo a Rodi cui fosse contrario, dal momento che essa gli avrebbe interdetto ogni accesso al mare, Hiquily presupponeva che la Persia dovesse condividere le aspirazioni

<sup>111</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 19.

<sup>112</sup> XEN., *Hell.* IV 8, 25. Cf. *sup.* e E. DAVID, art. cit.; R.M. BERTHOLD, art. cit., pp. 39-40; R. URBAN, *op. cit.*, p. 99.

<sup>113</sup> K.J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III 1, cit., p. 94 sgg.

<sup>114</sup> ED. MEYER, *Geschichte des Altertums*, V, Stuttgart 1958<sup>4</sup>, p. 303. Cf. anche A. BALDWIN, *An Unedited Gold Stater of Lampsakos*, «ZN», XXXII (1915), pp. 1-14, spec. 11-14; EAD., *Lampsakos*, cit., pp. 39-40.

<sup>115</sup> J. HIQUILY, «BSFN», III 9 (nov. 1948), pp. 1-4; cf. anche G.E. BEAN - J.M. COOK, *The Cnidia*, «ABSA», XLVII (1952), p. 187, n. 9.

della lega e sostenerle. L'unico periodo che potesse conciliare tutti questi aspetti era dunque quello successivo al 367 a.C., anno in cui, durante il periodo dell'egemonia tebana in Grecia, Pelopida, nel corso dell'incontro svoltosi a Susa tra Tebani, altri Greci e il Gran Re,<sup>116</sup> riuscì a convincere Artaserse a schierarsi apertamente dalla parte della città beotica contro Sparta ed Atene.

L'ipotesi di Hiquily è stata tuttavia nettamente confutata da M.F. Ephraïm,<sup>117</sup> il quale, senza entrare nel merito della ricostruzione storica, ma basandosi sull'osservazione dei particolari iconografici delle monete ΣΥΝ e sul confronto dei tipi cittadini che vi compaiono con quelli delle monete ad esse precedenti o successive, ha ribadito in modo credibile che l'arco cronologico in cui esse possono oscillare può essere soltanto quello che va tra la fine del V e l'inizio del IV secolo a.C., e non oltre.

Oltre a queste motivazioni, escluderei in generale *a priori* l'ipotesi della nascita della *symmachia* nel periodo successivo alla Pace del Re: mi sembra infatti che allora non vi sia più uno spazio sufficiente per permettere l'esistenza di un simile rapporto tra le città, che presuppone evidentemente un ampio margine di libertà. Occorre poi anche sottolineare che dopo la Pace di Antalcida riesce difficile pensare ad una *symmachia* che potesse unire le città della costa microasiatica (soggette al re), quelle delle isole (Rodi e Samo) e della costa europea (Bisanzio), che erano, in base ai termini dell'accordo, autonome.<sup>118</sup>

Esiste anche un'ipotesi che fa scendere l'alleanza fino all'epoca dei diadochi,<sup>119</sup> ma che tuttavia le considerazioni appena presentate suggeriscono come improbabile.

<sup>116</sup> XEN., *Hell.* VII 1, 33-37; PLUT., *Pel.* 30, 1-8.

<sup>117</sup> F. EPHRAÏM, art. cit.; cf. anche S. KARWIESE, art. cit., pp. 18-20.

<sup>118</sup> Si veda però in proposito K.J. BELOCH, *Griechische Geschichte*, III 1, cit., p. 96, n. 3, che ritiene invece plausibile l'adesione di Rodi, Samo e Bisanzio all'alleanza insieme a città sottomesse ormai all'autorità del Gran Re, a causa dei possedimenti che le tre città avevano sulla terraferma e a motivo del pericolo che comunque, essendo così vicine al territorio persiano, correavano.

<sup>119</sup> Cf. A. MASTROCINQUE, *Storia e monetazione di Mileto all'epoca dei diadochi*, «AIIN», XXVII-XXVIII (1980-81), pp. 61-78, spec. 65-66.

D) *Una symmachia nata dopo la battaglia di Egospotami.*

Recentemente S. Karwiese<sup>120</sup> ha proposto di inquadrare storicamente l'alleanza nel periodo immediatamente successivo alla battaglia di Egospotami. In seguito a questo scontro, infatti, le città greche dell'Asia Minore, appoggiandosi a Sparta, alleata dal 411 a.C. con la Persia,<sup>121</sup> erano riuscite finalmente a liberarsi dal pesante giogo della Lega delio-attica, divenuta da tempo un vero e proprio strumento tirannico, che imponeva pesanti tributi ed era sempre pronto a reprimere efficacemente ogni tentativo di defezione. L'immagine di Eracle fanciullo che strangola i serpenti troverebbe pertanto in questo contesto una spiegazione e uno sfondo plausibile: le città d'Asia Minore, univocamente schierate dalla stessa parte, avrebbero celebrato con queste monete («festive coinage»<sup>122</sup>), probabilmente per volontà dei decarchi posti da Lisandro a capo delle città conquistate, il loro sollievo per la liberazione da un dominio dispotico; l'Eraclisco *ophioktonos* rappresenterebbe Lisandro,<sup>123</sup> il vero protagonista dell'annichilimento della potenza ateniese: Plutarco<sup>124</sup> ricorda infatti che il navarca, sebbene non fosse di famiglia regale, era di origine eraclide. Poiché le fonti informano che in Asia Minore, in seguito alla vittoria di Egospotami, a Lisandro vennero dedicate statue,<sup>125</sup> feste,<sup>126</sup> altari, sacrifici, odi adulatorie e pea-

<sup>120</sup> S. KARWIESE, art. cit. La sua proposta è stata accolta da S. WOODFORD, *The Iconography*, cit., p. 124; E. DAVID, art. cit., p. 272; C.M. KRAAY, *Greek Coinage and War*, in *Ancient Coins of the Graeco-Roman World*, edd. by W. HECKEL - R. SULLIVAN, Waterloo 1984, pp. 3-18, spec. 8-9, secondo cui la leggenda ΣΥΝ sarebbe l'abbreviazione di σύν(ταξις) ο συν(τέλεια), il contributo che le città avrebbero versato a Sparta in segno di gratitudine per Lisandro; con prudenza anche da P. KINNS, *Ionia: the Pattern of Coinage during the Last Century of the Persian Empire*, in *L'or perse*, cit., p. 188, n. 37; G.K. JENKINS, *op. cit.*, p. 74; U. HUTTNER, *Die politische Rolle der Heraklesgestalt im griechischen Herrschertum*, «Historia», Einzelschriften CXII, Stuttgart 1997, pp. 54-55.

<sup>121</sup> THUC., VIII 18.37-58; cf. D.M. LEWIS, *Sparta and*, cit., pp. 90-107; E. LÉVY, *Les trois traités entre Sparte et le roi*, «BCH», CVII (1983), pp. 221-41.

<sup>122</sup> S. KARWIESE, art. cit., p. 25.

<sup>123</sup> Sulla figura storica di Lisandro si veda J.F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit.

<sup>124</sup> PLUT., *Lys.* 2, 1.

<sup>125</sup> Si veda PLUT., *Lys.* 18, 1; PAUS., VI 3, 14; X 9, 7-8.

<sup>126</sup> Si veda HESYCH., *Lex.*, s.v. Αυσάνδρεια.

na,<sup>127</sup> e poiché, come dice Plutarco citando Duride, egli fu il primo greco a ricevere in vita onori culturali alla pari di un dio o di un eroe, Karwiese<sup>128</sup> ha ipotizzato che lo stesso Lisandro potesse aver avuto cura di avvicinare la sua immagine ed il suo culto a quello di Eracle, fortemente significativo per Sparta, soprattutto per chi, come lui, aspirava ad avervi onori regali.<sup>129</sup> Anche i serpenti avrebbero potuto costituire<sup>130</sup> un riferimento ad Atene immediatamente comprensibile per i contemporanei. Karwiese ricorda infatti un epigramma del poeta samio Ione inciso sul monumento dei navarchi a Delfi,<sup>131</sup> eretto proprio a celebrazione della vittoria ad Egospotami, in cui Lisandro viene esaltato come colui che ha annientato la *Κεχροπιδῶν δύναμιν*: Cecrope, primo re di Atene, aveva, secondo la tradizione, la parte inferiore del corpo a forma di serpente e altre tradizioni ancora legavano Atene ai serpenti.<sup>132</sup> Eracle-Lisandro raffigurerebbe dunque l'eroe che era riuscito a distruggere il ben consolidato potere ateniese e questa nuova *symmachia* rappresenterebbe, almeno nelle intenzioni, la risposta a quella delio-attica. Essa, secondo Karwiese, sarebbe stata di breve durata e non sarebbe scesa oltre il 403 a.C., poiché presto cominciarono per Lisandro dei problemi di opposizione interna che gli avrebbero impedito di continuare ad essere un punto di riferimento per i Greci d'Asia; città-*leader* di questa *symmachia* sarebbe stata Efeso, come lascerebbe presupporre il ruolo centrale svolto dalla città nella politica spartana d'Asia Minore.<sup>133</sup>

<sup>127</sup> PLUT., *Lys.* 18, 5. Sul culto di Lisandro, in particolare a Samo, si veda CH. HABICHT, *Gottmenschentum und griechische Städte*, «Zetemata», Monographien XIV, München 1970<sup>2</sup>, pp. 3-7, 243-44; M.A. FLOWER, *Agessilaus of Sparta and the Origins of the Ruler Cult*, «CQ», XXXVIII (1988), pp. 123-34, spec. 131-33.

<sup>128</sup> S. KARWIESE, art. cit., p. 14.

<sup>129</sup> DIOD., XIV 13, 2-8; PLUT., *Lys.* 24, 4 - 26. Si veda in proposito U. HUTTNER, *op. cit.*, pp. 43-64.

<sup>130</sup> S. KARWIESE, art. cit., p. 14. Lo stesso suggerimento era stato accennato anche da J. HIQUILY, art. cit., p. 1.

<sup>131</sup> SI VEDA P.A. HANSEN, *Carmina Epigraphica Graeca saeculi IV a. Chr. n.*, Berolini et Novi Eboraci 1989, n. 819, l. 10, p. 226.

<sup>132</sup> Ad Atene si credeva ad esempio che un serpente custodisse l'acropoli: cf. HDT., VIII 41, 2; AR., *Lys.* 758-59; HESYCH., *Lex.*, s.v. οἰκουρὸν θεῖν. Questo serpente non va però confuso con Eretteo: cf. U. KRON, in *LIMC*, IV 1, Zürich und München 1988, s.v. *Erechtheus*, pp. 925-26.

<sup>133</sup> S. KARWIESE, art. cit., p. 20, n. 155.

Tuttavia, nonostante la teoria sia accattivante ed abbia dei meriti, presenta ugualmente dei punti deboli.<sup>134</sup> In primo luogo, ritengo discutibile l'ipotesi che Lisandro potesse davvero permettere o addirittura suggerire di raffigurare se stesso, essendo un privato cittadino, come Eracle. Egli ambiva, è vero, affermano le fonti, a conquistare la regalità, ma esse informano anche che il navarca tenne ben nascosto questo suo progetto, che divenne noto soltanto dopo la sua morte.<sup>135</sup> Karwiese ipotizza poi evidentemente come sfondo per la *symmachia* un clima di euforia tra i Greci d'Asia, di grande sicurezza nella propria autonomia e di tranquillità e armonia nei rapporti con la Persia; sappiamo infatti che Lisandro imponeva nelle città decarchie fedeli a sé e al suo amico e alleato Ciro.<sup>136</sup> Ma in realtà, quanto a lungo durò veramente questo stato di indipendenza delle città greche d'Asia, condizione fondamentale per permettere l'esistenza della *symmachia* nelle forme ipotizzate da Karwiese? Occorre infatti ricordare che in base agli accordi stipulati tra Sparta e Persia nel 411 a.C., la città laconica si era impegnata a lasciare al Gran Re, al termine della guerra, le *poleis* greche d'Asia Minore<sup>137</sup> (proprio per questo motivo Lisandro, prima di tornare in patria nell'autunno del 404 e lasciare definitivamente l'Asia Minore in mano ai Persiani, cercava di imporre una situazione politica a lui favorevole<sup>138</sup>). Se dunque Sparta e Lisandro sapevano di dover for-

<sup>134</sup> Cf. inoltre le giuste critiche alla parzialità del quadro storico presentato da Karwiese espresse da G. RAGONE, *Pygela/Phygeia*, cit., p. 356, n. 135 e p. 358, n. 142.

<sup>135</sup> DIOD., XIV 13, 8; PLUT., *Lys.* 26, 6; 30, 3-5. Sulla vicenda cf. C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., pp. 89-98; J.-F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 191-92, 220-22, 229-30.

<sup>136</sup> DIOD., XIV 10, 1. 13, 1; PLUT., *Lys.* 13, 5-7; cf. C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., pp. 102-03; J.-F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 117 sgg.; C.D. HAMILTON, *Lysander*, cit., pp. 36-37, 42-43.

<sup>137</sup> C.D. HAMILTON, *Lysander*, cit., p. 36. È stato tuttavia proposto (D.M. LEWIS, *Sparta*, cit., pp. 124-25) che nel 408/07 a.C., col cosiddetto Trattato di Beozio, Sparta avesse ottenuto dalla Persia l'assicurazione dell'autonomia delle città greche a condizione che pagassero il tributo al Gran Re; critici sull'esistenza di questo accordo CH. TUPLIN, *The Treaty of Boiotios*, in *Achaemenid History. II. The Greek Sources*, edd. by H. SANCISI-WEERDENBURG and A. KUHR, Leiden 1987, pp. 133-53 e J.P. STRONK, art. cit., p. 122.

<sup>138</sup> Cf. J.-F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 127-34.

malmente lasciare le città greche d'Asia Minore e queste di dover tornare, pur forse con certi margini di autonomia, alla soggezione alla Persia, era possibile e vi erano motivi, a queste condizioni, per creare una lega che, come suggerisce Karwiese, voleva essere la risposta a quella delio-attica? La Persia lo avrebbe davvero permesso? Non va poi dimenticato che Samo, uno dei membri dell'alleanza, venne probabilmente riconquistata da Lisandro solo nel settembre del 404 e che sembra verosimile che già prima di quell'evento, nell'estate del 404, Tissaferne fosse tornato in Asia Minore con intenzioni che si rivelarono subito ostili nei confronti delle città greche e delle loro oligarchie amiche di Sparta e Ciro.<sup>139</sup> Questi poi, dopo essere stato fatto imprigionare dal fratello, riuscì a tornare in Asia Minore soltanto qualche mese dopo Tissaferne, forse addirittura nel 402 a.C.<sup>140</sup> Tra i due si instaurò subito un'intensa lotta per il controllo delle città greche<sup>141</sup> che sembra far pensare che esse, già da prima del rientro di Lisandro in patria, non abbiano in realtà mai goduto di una vera autonomia. In un simile contesto, in cui Samo rimane antispartana per quasi tutto il 404, in cui Lisandro rientra in Sparta subito dopo la presa di Samo, quando Tissaferne ha già da qualche mese ripreso con vigore le redini delle città greche d'Asia,<sup>142</sup> mentre Ciro è ancora lontano, e in cui Lisandro diventa oggetto di persecuzione politica poco dopo il suo rientro in patria,<sup>143</sup> non mi pare vi possa essere stato spazio per un'alleanza di questo genere.

<sup>139</sup> Cf. XEN., *An.* I 1, 6-7; v. C.D. HAMILTON, *Lysander*, cit., pp. 38-39. Secondo CH. TUPLIN, art. cit., pp. 143 sg., a partire dal 404 a.C. Tissaferne avrebbe esercitato una vera *arché* sulle città ioniche.

<sup>140</sup> Lo crede J.F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 123-24.

<sup>141</sup> XEN., *An.* I 9, 9-10; cf. S. RUZICKA, *Cyrus and Tissaphernes, 407-401 B.C.*, «CJ», LXXX (1985), pp. 204-11, spec. 209-11.

<sup>142</sup> Secondo J.F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 131-32, 152-53, Lisandro, a partire probabilmente dal ritorno di Tissaferne in Asia Minore, non si muoverebbe più nella Ionia, ma soltanto nel territorio della satrapia di Farnabazo. A. ANDREWES, *Two Notes on Lysander*, «Phoenix», XXV (1971), pp. 206-16, insiste sull'esistenza di un periodo, tra l'estate del 404 fino al 403 a.C., in cui le città si trovarono non più sotto il controllo della coppia Lisandro-Ciro, ma del solo Tissaferne.

<sup>143</sup> Dapprima ne furono colpiti i partigiani (PLUT., *Lys.* 19, 7), poi lui stesso dovette ritirarsi per qualche tempo dalla vita politica (PLUT., *Lys.* 20, 5-9): cf. C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., pp. 76-98 e *Id.*, *On the Perils of Extraordinary Honors: the Cases of Lysander and Conon*, «AncW», II (1979), pp. 87-90.

Per tutti questi motivi ritengo che anche l'ipotesi, pur attraente, di Karwiese abbia poche probabilità di essere valida.

5. *Una nuova ipotesi: un'alleanza nata al tempo della spedizione microasiatica di Agesilao.*

Verificate come insoddisfacenti le precedenti ipotesi, diventa necessario cercare di avanzare una nuova interpretazione delle monete che preveda la contemporanea appartenenza delle città a un medesimo schieramento e individui un preciso contesto storico che possa anche rendere ragione della scelta iconografica e della volontà e della necessità di dare vita ad una nuova coniazione.

A me sembra che numerosi indizi lascino intendere che uno sfondo adeguato per rispondere a questi requisiti possa essere individuato nel periodo della grande spedizione microasiatica guidata dal re Agesilao, a sostegno della quale potrebbe essere stata plausibilmente stimolata la creazione di questa alleanza. La spedizione ebbe luogo negli anni 396-94 a.C.<sup>144</sup> dopo quelle di Tibrone (400-399 a.C.) e Dercillida (399-96 a.C.)<sup>145</sup> e fu voluta ed organizzata da Lisandro quando in Sparta si diffuse la notizia che la Persia stava allestendo una grande flotta per vincere la guerra contro i Lacedemoni,<sup>146</sup> in realtà probabilmente caldeggiata dall'ex-navarca, informano le fonti, per il suo desiderio di risollevarle le sorti delle decarchie forse di recente abolite da un decreto degli efori.<sup>147</sup>

<sup>144</sup> XEN., *Hell.* III 4; IV 1-2, 8 e DIOD., XIV 79-80.83, 3; cf. R.J. SEAGER, *Agesilaus in Asia: Propaganda and Objectives*, «LCM», II (1977), pp. 183-84 e D.H. KELLY, *Agesilaus' Strategy in Asia Minor, 396-395 B.C.*, «LCM», III (1978), pp. 97-98; H.D. WESTLAKE, *Decline and Fall of Tissaphernes*, «Historia», XXX (1981), pp. 257-79, spec. 264-68; J.F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 182-90; P. CARTLEDGE, *op. cit.*, pp. 191-94, 208-18; C.D. HAMILTON, *Agesilaus*, cit., pp. 91-103.

<sup>145</sup> Sulle precedenti spedizioni microasiatiche di Sparta v. H.W. PARKE, *The Development of the Second Spartan Empire*, «JHS», L (1930), pp. 37-79, spec. 65-70; H.D. WESTLAKE, *Decline*, cit., pp. 257-64; Id., *Spartan Intervention in Asia, 400-397 B.C.*, «Historia», XXXV (1986), pp. 405-26.

<sup>146</sup> XEN., *Hell.* III 4, 1-2; PLUT., *Ages.* VI 1-2; C.D. HAMILTON, *Lysander*, cit., p. 46.

<sup>147</sup> Sulla questione cf. XEN., *Hell.* III 4, 2. Seguo infatti l'opinione di C.D.

Le fonti suggeriscono che essa venne preparata in grande stile<sup>148</sup> e con molta cura e che per essa si richiese il sostegno concreto degli alleati sia in Grecia che in Asia Minore. Nella madrepatria Agesilao cercò infatti, anche se non sempre con successo, l'appoggio fattivo dei *symmachoi* di Sparta<sup>149</sup> e volle dare alla sua spedizione un'impostazione panellenica: fu per questo motivo che gli divenne funzionale la riattualizzazione dell'antico conflitto Europa-Asia dei tempi della Guerra di Troia,<sup>150</sup> per cui volle presentare se stesso, con grande attenzione 'filologica', come il nuovo Agamennone<sup>151</sup> che ancora una volta partiva, unendo tutti i Greci, per *difendere* contro il nemico barbaro gli altri Elleni d'Asia Minore; per questa ragione, prima di salpare per l'Asia nella primavera del 396 a.C., decise anche, come il suo modello, di celebrare simbolicamente un sacrificio in Aulide.<sup>152</sup> Allo stesso modo Lisandro, in quel momento ancora alleato di Agesilao, suo mentore e promotore della spedizione,<sup>153</sup> volle coinvolgere ampiamente nell'impresa anche le città greche d'Asia Minore, presso le quali conservava ancora numerose e preziose amicizie. Pregò infatti gli amici che aveva ancora in Asia di inviare ambascerie a Sparta per chiedere l'invio nel loro

HAMILTON, *Lysander*, cit., che data questo evento al 397, contro la tesi di A. ANDREWES, art. cit., pp. 206-16 che lo colloca invece nel 403/02 a.C.

<sup>148</sup> XEN., *Hell.* III 4, 2; cf. C.D. HAMILTON, *Sparta's*, cit., p. 131 e ID., *Agesilaus*, cit., pp. 91-96.

<sup>149</sup> XEN., *Hell.* III 4, 2-3; XEN., *Ages.* I 7-8; PLUT., *Ages.* 6, 4-5, ma soprattutto PAUS., III 9, 1-3.

<sup>150</sup> XEN., *Ages.* I 7-8 (v. anche VII 7); PLUT., *Ages.* 6, 6-11; PAUS., III 9, 3. Sulla costante politica panellenica di Agesilao e il suo desiderio di lottare contro il nemico barbaro cf. G.L. CAWKWELL, *Agesilaus and Sparta*, «CQ», n.s. XXVI (1976), pp. 62-84, spec. 62-71.

<sup>151</sup> Sulla sistematica imitazione e talora emulazione di Agamennone da parte di Agesilao cf. ottimamente G. RAGONE, *L'imitatio Agamemnonis di Agesilao fra Aulide ed Efeso*, «MGR», XX (1996), pp. 21-49 e ID., *Pygela/Phygeia*, cit., pp. 344-53.

<sup>152</sup> XEN., *Hell.* III 4, 3-4; VII 1, 34; PLUT., *Ages.* 6, 6-11 (racconto del sogno in cui Agesilao ha la 'rivelazione' di essere il nuovo Agamennone, su cui cf. J.F. BOMMELAER, *Le songe d'Agésilas: un mythe ou le rêve d'un mythe?*, «Ktèma», VIII, 1983, pp. 19-26); PLUT., *Pel.* 21, 4-6; PAUS., III 9, 3-5. Il sacrificio venne interrotto e profanato dai Tebani, ma nonostante questo cattivo presagio la spedizione partì ugualmente.

<sup>153</sup> V. XEN., *Hell.* III 4, 2; PLUT., *Ages.* 6, 2-5.



territorio di Agesilao.<sup>154</sup> I preparativi tecnici e propagandistici in vista di questa spedizione, diversamente dalle due precedenti, furono dunque grandiosi e attenti, volutamente corali e panellenici.<sup>155</sup> Mi pare dunque che un simile contesto possa essere stato favorevole alla nascita in Asia Minore della nostra alleanza, filospartana, probabilmente tra quelle città che, nonostante l'abolizione formale delle decarchie da parte degli efori e la confusione politica che allora regnava in molte *poleis*,<sup>156</sup> intrattenevano ancora buoni rapporti con Sparta e con Lisandro, di cui le nostre città potrebbero essere una parte. In questa *symmachia* la coniazione potrebbe aver avuto un duplice ruolo, sia propagandistico, rispetto ai propositi di lotta delle città coinvolte e di Agesilao, sia pratico, per l'allestimento e il pagamento degli eserciti necessari all'impresa;<sup>157</sup> sia l'alleanza che la coniazione potrebbero pertanto essere nate già prima della vera e propria partenza per l'Asia di Agesilao ed aver svolto un ruolo nella preparazione dell'impresa. Questa spedizione fu infatti importante e coinvolgente, l'ultima occasione che, prima della Pace del Re, riuscì effettivamente a mobilitare contro il nemico persiano l'entusiasmo e l'interesse delle città greche d'Asia Minore. Fu infatti in questi anni, e soprattutto durante la spedizione di Agesilao, che nacque e si impose lo slogan «liberare i Greci d'Asia», concepiti, soltanto a partire da questo momento, come un'unità e non più distinti in Ioni, Dori, Eoli,<sup>158</sup> così come in questa alleanza sono mescolate città di stirpe diversa. Fu probabilmente soltanto l'azione propagandistica forte, attiva, panellenica voluta da Lisandro e Age-

<sup>154</sup> PLUT., *Ages.* 6, 3; PLUT., *Lys.*, 23, 1-2. Cf. J.F. BOMMELAER, *Lysandre*, cit., pp. 181-82.

<sup>155</sup> Sulla propaganda di Agesilao per la spedizione in Asia Minore cf. R.J. SEAGER, *Agesilaus in Asia*, cit.

<sup>156</sup> XEN., *Hell.* III 4, 7; XEN., *Ages.* I 37; PLUT., *Ages.* 6, 2, 15, 1.

<sup>157</sup> Oltre alle normali leve di truppe spartane e alleate, Agesilao fu infatti anche il primo re spartano a comandare armate mercenarie: cf. XEN., *Hell.* III 4, 12 (cf. XEN., *Ages.* I 16) e 15; DIOD., XIV 79, 2; cf. anche C.D. HAMILTON, *Agesilaus*, cit., pp. 59-60 e soprattutto E. LUPPINO MANES, *Tradizione e innovazione: una costante della ΒΑΣΙΛΕΙΑ di Agesilao*, «MGR», XII (1987), pp. 45-65, spec. 60-65.

<sup>158</sup> R. SEAGER - CH. TUPLIN, *The Freedom of the Greeks of Asia: on the Origins of a Concept and the Creation of a Slogan*, «JHS», C (1980), pp. 141-54, spec. 144-45; cf. XEN., *Ages.* II 29 (al termine della vita di Agesilao).

silao che poté spingere città così lontane e diverse per storia e stirpe a unirsi tra loro.

Questa proposta di inquadramento storico dell'alleanza ha dunque a suo favore alcuni vantaggi. In primo luogo quello di essere l'unica che permetta di individuare un arco di tempo che vide, nel periodo della preparazione e della prima fase della spedizione, tutte le città attestare schierate dalla stessa parte: sono anni infatti in cui in Asia Minore vi è un univoco sentimento filospartano. In questo contesto potrebbe inoltre agevolmente rientrare l'adesione delle due città le cui monete sono prive della leggenda ΣΥΝ, Lampsaco (di cui si sa molto poco) e in particolare Rodi, fatto che deporrebbe ulteriormente a favore della loro partecipazione all'alleanza. Agesilao partì infatti nella primavera del 396 a. C., ma è probabile, come si è detto, che i preparativi propagandistici e pratici dell'impresa, anche la coniazione, fossero iniziati già in precedenza, quando tutte le otto città erano univocamente schierate coi Lacedemoni: soltanto qualche tempo dopo, secondo alcuni nell'estate del 396, secondo altri, in maniera a mio parere più fondata, nella primavera-estate del 395, Rodi lasciò Sparta per accogliere nel suo porto la flotta di Conone<sup>159</sup> e quindi verosimilmente abbandonare l'alleanza a sostegno di Agesilao. Esiste dunque uno spazio sufficiente per la sua adesione.

In secondo luogo, questa interpretazione potrebbe offrire anche una giustificazione per l'esistenza della coniazione; se nelle altre ipotesi, eccetto in parte in quella di Cook, le monete sembrano avere un eminente scopo celebrativo,<sup>160</sup> in questo caso invece esse nascerebbero essenzialmente per finalità pratiche, pur senza essere prive di un risvolto propagandistico. Le città dell'Asia Minore coinvolte nell'operazione contribuirono infatti concretamente alla spedizione fornendo parte delle risorse necessarie proprio attraverso quelle monete,<sup>161</sup> su cui vollero imprimere anche il proprio tipo per

<sup>159</sup> Anche in ISOC., V 62-63 e DIOD., XIV 79 la sequenza degli eventi presenta prima la partenza di Agesilao per l'Asia, poi la defezione di Rodi.

<sup>160</sup> Cf. G.L. CAWKWELL, *A Note*, cit., pp. 69-70; S. KARWIESE, *Lysandre*, cit., p. 25, che parla addirittura di « festive coinage ».

<sup>161</sup> Sulla fondamentale necessità di argento monetato nelle spedizioni militari cf. C.M. KRAAY, *Greek Coinage*, cit., pp. 9, 15, 16 (secondo cui molte coniazioni di

dimostrare la piena adesione alla lotta.<sup>162</sup> In quel momento vi era inoltre certamente necessità di una nuova coniazione: sia Sparta che le città greche dell'Asia Minore infatti, rotta l'alleanza con la Persia, non avevano più a disposizione le ingenti quantità di darici generosamente elargite dagli Achemenidi nelle fasi finali della Guerra del Peloponneso;<sup>163</sup> occorre provvedere autonomamente.

In terzo luogo, questa proposta offre anche un'interpretazione plausibile dell'iconografia scelta. In una guerra infatti che, lo si intende dalle *Elleniche* di Senofonte, era sentita o, meglio, veniva propagandisticamente presentata come una guerra difensiva e non aggressiva<sup>164</sup> (in fondo anche la Guerra di Troia, cui Agesilao si richiama, era stata la risposta ad una provocazione dei Barbari), ma solo come reazione alla minaccia di un imminente attacco per-

cui conserviamo testimonianze limitate si spiegherebbero in contesti bellici) e Y. GARLAN, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris 1989, pp. 56-73. Sui mercenari e il denaro necessario al loro pagamento cf. anche J. A. KRASILNIKOFF, *The Regular Payment of Aegean Mercenaries in the Classical Period*, «C&M», XLIV (1993), pp. 77-95, spec. 88-89 (sull'armata di Agesilao).

<sup>162</sup> Forse in questo modo si potrebbe anche spiegare la particolarità della coniazione di stateri aurei a Lampsaco, perché la città, pur entro uno schema comune, avrebbe voluto coniare secondo le proprie consuetudini. Nelle altre città invece lo *standard* chiota-rodio stava cominciando ad imporsi proprio in quegli anni; secondo E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, pp. 34-35, le monete ΣΥΝ rappresenterebbero il primo esempio di coniazione secondo il nuovo piede, divenuto in seguito comune in tutte le città coinvolte dall'alleanza (tranne, ovviamente, che a Lampsaco).

<sup>163</sup> Cf. D. M. LEWIS, *Persian Gold*, cit. Ritengo infatti che l'uso di un sistema ponderale, il chiota-rodio, assimilabile a quello persiano non costringa ad intendere la *symmachia* come filoachemenide (cf. invece G. RAGONE, *Pygela/Phygela*, cit., pp. 354-56, spec. n. 135). L'area microasiatica era infatti da lungo tempo in contatto con il mondo persiano e non poteva certamente fare a meno di disporre di uno strumento monetario compatibile con quello achemenide, soprattutto per il pagamento di mercenari che dovevano vivere e mantenersi in quelle regioni.

<sup>164</sup> Cf. la rappresentazione di essa in XEN., *Hell.* III 4, 1-11: Senofonte informa che la spedizione nasce per la paura di un potente attacco persiano; riferisce che la richiesta rivolta da Agesilao a Tissaferne è soltanto di aver garantita l'autonomia alle città greche; presenta Agesilao come disponibile alla tregua con il satrapo nonostante sia cosciente degli inganni di quello. Un discorso a parte merita poi l'*Agesilao* di Senofonte, che oscilla invece tra una presentazione offensiva e difensiva della spedizione a causa del tono encomiastico dell'opera: cf. E. LUPPINO MANES, *L'Agesilao di Senofonte: tra encomio e commiato*, «MGR», XVI (1991), pp. 133-63, spec. 145-50.

siano e alla prepotenza achemenide che aveva tolto la libertà agli Elleni d'Asia Minore, le città greche guidate da Sparta potevano identificarsi con quel 'piccolo' (si tratta della prima delle imprese di Eracle) che, provocato, andava a lottare e a dimostrare tutta la sua forza contro il minaccioso gigante persiano; questo era il secondo grande nemico, dopo l'impero ateniese, sconfitto già qualche anno prima, che i Greci d'Asia, sostenuti dai Lacedemoni, si apprestavano ad affrontare nel giro di poco tempo: ci si potrebbe chiedere se non sia significativo che dei due serpenti raffigurati sulle monete uno sia rappresentato a terra, quindi probabilmente come già morto, simbolo forse del fatto che restava un solo avversario. Presentare la propria lotta come rivolta contro un nemico invincibile è d'altronde un motivo tipico della propaganda antica, perché sopravvalutare il nemico contribuisce ad amplificare il valore della propria impresa.<sup>165</sup> Inoltre l'Eraclisco, in cui le città greche potevano simbolicamente veder rappresentata la propria lotta, poteva costituire a buon diritto anche un richiamo appropriato alla guida spartana della spedizione, in particolare ad Agesilao, re di Sparta e dunque discendente diretto di Eracle.<sup>166</sup> L'immagine di Eracle sembra infatti più verosimilmente collegabile ad un'alleanza a favore dei Lacedemoni che ad essi avversa.<sup>167</sup>

Fu dunque in questo contesto storico che, a mio parere, la coniazione e l'alleanza ebbero luogo: entrambe non poterono tuttavia durare a lungo, ma dovettero aver termine al più tardi nel 394 a.C., quando, su richiamo degli efori, Agesilao fu costretto a rientrare in patria, a chiudere in modo brusco e imprevisto la spedizione<sup>168</sup> e ad infrangere le ultime sincere speranze di autonomia dei Greci d'Asia.

<sup>165</sup> È ad esempio un argomento tipico della retorica ateniese nel ricordare le imprese della propria città contro i Persiani: cf. HDT., IX 27, 5; LYS., II 40-41.

<sup>166</sup> XEN., *Ages.* I 2. Cf. U. HUTTNER, *op. cit.*, pp. 47 sgg.

<sup>167</sup> Cf. osservazione di C.M. KRAAY, *Archaic*, cit., pp. 248-49 e S. WOODFORD, *The Iconography*, cit., p. 124, n. 25, secondo cui sarebbe strano che Eracle potesse essere stato scelto per celebrare la sconfitta di Sparta.

<sup>168</sup> E. SCHÖNERT-GEISS, *op. cit.*, p. 35 e H. VOEGTLI, *Kleinasiatische Miscellen*, «GNS», XXIV (1974), p. 2 affermano infatti che la coniazione ebbe certamente una durata breve, ma che doveva essere stata originariamente pensata per un periodo piuttosto lungo, altrimenti non si spiegherebbe perché le monete attestino l'impiego e l'esistenza di così numerose matrici.



MAURO VISENTIN

LA SOSPENSIONE DEL LINGUAGGIO  
FRA VERITÀ E REALTÀ IN ARISTOTELE  
BREVE COMMENTO FILOSOFICO DEL *DE INTERPRETATIONE*

Per comprendere il significato speculativo che riveste il titolo del trattato aristotelico *Sull'interpretazione* occorre situare cronologicamente la stesura del testo, riportandola al periodo dell'evoluzione filosofica del suo autore nel quale essa si iscrive. Il trattato è, all'incirca, coevo ai *Topici* e alle *Categorie* e appartiene alla prima fase dell'insegnamento di Aristotele presso l'Accademia.<sup>1</sup> Questo primo periodo del suo lavoro di docente nella scuola di Platone è contraddistinto da uno spiccato interesse per i problemi della logica e del linguaggio. Interesse che può essere interpretato come una reazione, suscitata, nell'ambito delle discussioni e delle dispute accademiche, dai dialoghi composti dal fondatore della scuola nella tarda maturità, quelli in cui (dal *Parmenide* al *Cratilo* al *Teeteto* al *Sofista*)<sup>2</sup> il più grande fra i discepoli di Socrate era andato sottoponendo ad una critica radicale la teoria delle idee e aveva sollevato la questione del linguaggio con riferimento ai problemi dell'*errore* e del *nulla*.

Nel momento in cui la consapevolezza della difficoltà di dare un senso a certe espressioni (come «nulla» o «falso») dà corpo al-

<sup>1</sup> Cf. I. DÜRING, *Aristotele*, trad. it. di P. DONINI, Milano 1976, p. 62. Come si sa la datazione del trattato è stata oggetto di un ampio dibattito fra filologi, logici ed eruditi. Ampio almeno quanto quello concernente la sua autenticità. La critica recente (anche se in modo non unanime) ha rovesciato le posizioni classiche di coloro che assegnavano al *De Interpretatione* una datazione tarda (per una ricostruzione di questo dibattito, che ha avuto come protagonisti studiosi del calibro di P. Gohlke e J.M. Bochenski, si veda V. SAINATI, *Storia dell'«Organon» aristotelico*, vol. I, *Dai «Topici» al «De Interpretatione»*, Firenze 1968, pp. 203 sgg.). Anche i rapporti cronologici fra le tre opere più caratteristiche di questo periodo sono abbastanza controversi (Jaeger, per esempio, ritiene impossibile considerare le *Categorie* un'opera giovanile: cf. *Aristotele*, trad. it. di G. CALOGERO, Firenze 1968<sup>4</sup>, p. 59, n.), Sainati ha, comunque, illustrato assai bene la coerenza tematica che lega fra loro questi trattati, secondo l'ordine delineato dal titolo del I vol. della sua opera sull'*Organon* (cf. *op. cit.*, *loc. cit.*).

<sup>2</sup> Cf. I. DÜRING, *op. cit.*, pp. 81 sgg.

l'esigenza di separare il linguaggio dal proprio senso o contenuto, facendone un prodotto convenzionale, emerge il tema dell'*interpretazione*. Cioè la questione di come ricostruire o riconoscere il significato a partire dai segni e dagli indizi linguistici per mezzo dei quali esso viene reso manifesto o almeno suggerito. Con riferimento al linguaggio che descrive la *realtà* dell'essere finito, molteplice e temporale, una simile questione include in sé quella del modo in cui un contenuto di pensiero dovrebbe essere correttamente comunicato. Non c'è, infatti, in questo orizzonte linguistico e semantico nulla che sia puramente e semplicemente 'espresso' senza essere già il risultato di un'interpretazione preliminare ed implicita. Su questo terreno, che non è quello della *verità* — come cercheremo di mostrare attraverso un'analisi di quanto, sia pure inintenzionalmente, tuttavia trapela dal testo aristotelico —, l'*interpretazione* prevale quindi sull'*espressione* e la include nel suo dominio.<sup>3</sup> La questione era già matura dai tempi della prima Sofistica e forse anche dell'Eleatismo. Pertanto, se si colloca il contenuto del trattato sullo sfondo storico-filosofico che abbiamo appena descritto, ci si rende conto del fatto che il titolo ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ, benché non sia quasi sicuramente aristotelico, può fornire, proprio nella sua versione latina, un'utile chiave di lettura per comprendere il senso più riposto dell'opera. Chiave che l'adesione al rifiuto — comune, anche se non sempre dichiarato, alla maggior parte dei critici — di ammettere la congruenza del termine «interpretazione» con l'intento che Aristotele vi persegue ci vieterebbe di utilizzare.

<sup>3</sup> Questo è il motivo di fondo per cui non posso condividere la scelta di Giorgio Colli riguardo al modo di volgere in italiano il titolo del trattato, traducendo con il termine «espressione» quello che di consueto viene reso ricorrendo alla parola «interpretazione» (cf. ARIST., *Opere*, Roma-Bari 1973, vol. I). Tale scelta affonda, tuttavia, le sue radici in una consolidata tradizione esegetica che attribuisce al vocabolo greco ἑρμηνεία il valore semantico di *vox significativa*. Cf. Boezio (*Commentarii in librum Aristotelis ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ*, rec. C. MEISER, Lipsiae 1880, II, p. 6, 4-5) e, dopo di lui, Tommaso (*Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias*, I, *lect.* I, 3, cito dall'edizione «leonina» del 1882 = t. I, pp. 7-8), il quale si rifà, in proposito, esplicitamente all'autore della *Consolatio*, aggiungendo, di suo, il suggerimento che il titolo potrebbe essere reso — se non quanto alla lettera almeno con riguardo al significato — anche con un *De enunciatione oratoria*, la cui parentela semantica con la scelta lessicale di Colli è, evidentemente, molto stretta.

1.0. Il primo capitolo esordisce ponendo l'accento sulla differenza che sussiste fra l'attribuzione di un «significato» e l'attribuzione di un «valore di verità». Si tratta di una questione fondamentale. L'esistenza di nozioni pure alle quali non spetta il modo d'essere dell'esser vere o false (16a 9-16), ha conseguenze rilevanti sul terreno dei rapporti fra *verità* e *realtà*. Quindi, in primo luogo, sul terreno della disciplina che mira a dare un'interpretazione filosofica (cioè *vera*) della realtà. Ma, secondariamente, essa ha conseguenze sul piano dell'interesse filosofico per il linguaggio, la forma del quale si rivela, ora, non più necessariamente legata al vero o al falso di un certo contenuto. In questo primo capitolo del trattato *Sull'interpretazione*, ci troviamo dunque di fronte, innanzi tutto, all'esigenza di comprendere di che natura sia il rapporto che intercorre, per Aristotele, fra il concetto di «significato», da una parte, e quello di «verità», dall'altra. In proposito, il parere di Aristotele è influenzato, per prima cosa, dalla tesi che l'assegnazione di un valore di verità sia possibile solo in presenza di un *nesso* di significati: il giudizio. Ora, da un punto di vista metafisico, il *soggetto* del giudizio è la *sostanza*, ossia, ciò che *sta sotto* e così *sostiene* il discorso. Essa sostiene le altre parti del discorso perché, diversamente da queste, può *stare per sé* e *significare per sé*. Pertanto, la sostanza (o, più esattamente, la sua nozione), significando per sé, può essere assunta al di fuori di qualsiasi nesso semantico, e non è quindi suscettibile di essere detta vera o falsa. Essa è, innanzi tutto, *sostanza prima* o *sinolo*.<sup>4</sup> Il significato elementare (ossia il significato consi-

<sup>4</sup> Qui come in seguito, uso l'espressione «sostanza prima» nel senso che ad essa viene assegnato in *Categ.* 5, e non in quello che contraddistingue il suo impiego nel libro Z della *Metafisica* (1032b 2), oltre che in un punto del libro 13° dello stesso trattato *Sull'interpretazione* (13, 23a 24). Questa mi sembra, infatti, la sua accezione più corretta, essendo chiaro che la *forma separata dalla materia* viene definita da Aristotele «sostanza prima» nei luoghi citati della *Metafisica* e del *De Int.* non in senso 'tecnico', ma genericamente: perché rappresenta la prima accezione, secondo una gerarchia metafisica, del concetto di 'sostanza'. D'altra parte, proprio in un passo del libro Z (1037b 1-4) il significato di «sostanza prima» come *essenza*, *forma* o *εἶδος* viene giustificato da Aristotele ricorrendo allo stesso argomento (l'indipendenza da un *sostato*) che in *Cat.* 5 serve a definire così il *sinolo*. Dal momento che una tale indipendenza riguarda tanto le essenze che non hanno bisogno della materia per essere in atto quanto gli individui empirici (i *sinoli*), e che la situazione delle prime rappresenta un'eccezione rispetto alla norma che vuole la forma desti-



derato per sé) ha quindi un preciso corrispettivo metafisico appunto nella sostanza. Perciò, si può anche dire che il significato, corrispondendo in senso ontico alla sostanza prima, coincide direttamente con la *realtà* come esistenza determinata. Al riguardo, se teniamo conto delle tesi di Guido Calogero sulla presenza in Aristotele di due logiche, una *noetica*, fondata sulla percezione immediata del τὸδε τι e una *dianoetica* che sarebbe quella — la teoria della predicazione e la sillogistica — cui siamo, più comunemente abituati a dare il nome di «logica»,<sup>5</sup> nonché del fatto che alla logica noetica (il cui oggetto dovrebbe essere rappresentato appunto dal sinolo) Calogero attribuisce il carattere di una «logica della realtà» contro la «logica del discorso» (che sarebbe, invece, dianoetica), possiamo interpretare la distinzione tra significato e verità come equivalente, in effetti, ad una distinzione tra *reale* e *vero*. C'è, tuttavia, un pro-

nata a congiungersi con la materia, questo vuol dire, in base all'argomento addotto da Aristotele, che le sostanze che sono «prime» perché pure forme costituiscono solo un caso particolare rispetto al caso di quelle che lo sono in quanto sintesi autosufficienti di forma e materia. Tuttavia, dal momento che nella metafisica aristotelica la materia viene presentata come «pura potenza», la forma, essendo ciò che su questo piano occupa una posizione simmetrica e speculare rispetto ad essa, dovrebbe essere un «puro atto». Vale a dire, sempre e in ogni caso, qualcosa che *sussiste per sé*. L'argomento utilizzato, quindi, proprio in virtù dell'assetto ontologicamente equivoco del rapporto che nel pensiero di Aristotele lega la forma alla materia, potrebbe condurre ad un autentico rovesciamento nella relazione di precedenza o priorità (ontologica e non qualitativa) fra individui e universali (generi o specie), e rivelare così — visto che i secondi sono εἶδη ovvero forme pure — una specie di occulto platonismo aristotelico. Un simile problema sembra sfuggire a Giovanni Reale, che nel suo commento dà l'impressione di voler suggerire un'ipotesi secondo la quale la definizione di «sostanza prima» offerta da *Categ.* 5, sarebbe «superata» da Aristotele per mezzo di quella presente in *Metaph.* Z 7 (cf. ARIST., *La Metafisica*, trad. intr. e comm. di G. REALE, Napoli 1968, I, p. 618, n.23). Anche Ackrill, nel sottolineare come il passo di *De Int.* 13, usi il concetto di «sostanza prima» in modo difforme dal significato che gli attribuisce il 5° libro delle *Categorie* e in modo, viceversa, conforme a quello assegnatogli nella *Metafisica*, per documentare le ricorrenze di questa seconda accezione aggiunge al passo di Z 7 (che è l'unico non equivoco su questo punto) una serie di altri passi, in alcuni dei quali la «sostanza prima» non viene neppure citata (cf. Aristotele's *Categories* and *De Interpretatione*, transl. with notes by J.L. ACKRILL, Oxford 1963, p. 153). La questione può essere esaminata anche sotto un diverso profilo, per cui si vedano, più avanti, le considerazioni svolte nella n. 74.

<sup>5</sup> Cf. *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1968<sup>2</sup>.

blema: gli esempi aristotelici di significati elementari non sono esempi di sostanze prime individuali, ma di sostanze seconde («uomo», «bianco», «capricervo»: cf. 6a 13-17), che sono i generi e le specie. Esse possono significare per sé ma possono anche significare in funzione di altro (la sostanza prima). Possono, cioè, essere indifferentemente soggetti o predicati di giudizi. Questo ci deve far riflettere. In primo luogo, la nozione pura ha sempre un carattere universale: la sostanza prima può esprimersi attraverso le parole solo in modo approssimativo.<sup>6</sup> Una tale premessa ci dovrebbe portare allora alla conclusione che la realtà ha un significato *ineffabile* e che la sua distinzione dalla *verità* è, più che una distinzione, una *separazione* molto netta. C'è, in altre parole, qualcosa in questo esordio del trattato aristotelico che potrebbe spingere il lettore in una direzione, dalla quale Aristotele sembra, per parte sua, volerlo senz'altro distogliere. Questa circostanza ha riscontro anche nello scarso interesse che proprio Calogero dimostra per il testo di 16a 13-17, sebbene questo possa apparire una delle più esplicite conferme della sua interpretazione.<sup>7</sup> Calogero distingue due diverse *logiche* e due corrispondenti *diversi concetti* di «verità» in Aristotele, ma non riconosce nella sua filosofia la presenza di una frattura tra la realtà e la verità. Ora, effettivamente, se qui Aristotele separa le pure nozioni dalla verità, non separa, però, la verità dal significato, e questo vuol dire che sebbene per lui la realtà possa stare senza la verità, la verità non può stare senza la realtà. Infatti, un giudizio, per essere vero o falso, deve, secondo il senso più evidente del pensiero che trova espressione nel trattato che stiamo analizzando, essere sempre, comunque, *significativo*. Dal momento, però, che un nesso significativo può essere indifferentemente vero o falso, questo vuole anche dire che la verità non consegue dalla semplice posizione di un legame fra significati, ma che, dato un nesso semantico sotto forma di giudizio, la sua verità deve essere sempre *dimostrata*. In

<sup>6</sup> Cf. *Metaph. Z*, 1039b 27-1040a 7.

<sup>7</sup> Cf. G. CALOGERO, *op. cit.*, p. 142, n. 15, dove, a proposito di *De Int.* 16a 13-17, Calogero definisce «bizzarra» la tesi che Aristotele vi sostiene. Ho cercato di dare un senso a questa affermazione in una lunga nota (la 14) del saggio *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, a c. di C. CESA e G. SASSO, Bologna 1977, pp. 275-357: pp. 287-89.

questo modo vengono in primo piano due problemi: innanzi tutto il problema *metafisico* di ricondurre la realtà alla verità; in secondo luogo quello delle procedure che si devono osservare perché sia possibile pervenire alla verità stessa. In quanto la verità deve essere oggettiva e comunicabile (universale), essa deve essere essenzialmente una questione di *linguaggio*. Di conseguenza, queste procedure saranno *logiche*. D'altra parte e reciprocamente, dal momento che la logica ha che fare con i nessi linguistici che rendono in primo luogo possibile l'attribuzione di un valore di verità al giudizio, essa *non* ha a che fare con i significati o i contenuti delle nozioni che di quei nessi rappresentano un puro presupposto, cioè non ha a che fare con la sostanza ma esclusivamente con la forma della verità. La saldatura fra forma e sostanza sarà quindi il compito di un'altra disciplina (appunto la metafisica). Questa dovrà, perciò riconnettere tanto verità e realtà quanto forma e sostanza.<sup>8</sup> Pertanto, la verità,

<sup>8</sup> A questo aspetto dell'impostazione filosofica che caratterizza il trattato aristotelico V. Sainati ha attribuito il significato di una doppia disgiunzione. In primo luogo, quella del linguaggio nella sua valenza logico-assertiva dal proprio significato (una cesura analoga a quella cui ci appelliamo noi quando parliamo di discontinuità fra forma e contenuto). In secondo luogo, la disgiunzione della funzione semantica del linguaggio dall'ontologia. Riguardo a quest'ultima, si potrebbe pensare che essa corrisponda, all'incirca a ciò che abbiamo definito come «separazione della realtà dalla verità». Nessuna ipotesi potrebbe essere meno esatta, dal momento che lo «scarto» rilevato in proposito da Sainati fa leva più sul carattere convenzionale del linguaggio aristotelico che sulla sua possibilità di esprimere significati «noematici», e visto, inoltre, per quanto riguarda questi, che la sua interpretazione individua in essi piuttosto dei *καθήματα τῆς ψυχῆς* «la cui dichiarata idealità mentale non giustifica ancora alcuna proiezione ontologica del linguaggio» — *op. cit.*, p. 220 — che dei dati immediati di realtà. Una simile premessa comporta certamente uno scarto, ma non uno scarto fra realtà e verità, bensì, casomai e in modo molto più tradizionale, uno scarto fra il pensiero e l'esistenza. Così facendo, la realtà esistenziale della cosa viene considerata in modo tale che ad essa diventa possibile attribuire un significato ontologico, e questo rappresenta esattamente l'opposto della tesi che ispira il presente commento. Sainati (la cui ricostruzione del pensiero logico di Aristotele è, comunque, una delle più sagaci e puntuali che si siano prodotte in Italia negli ultimi trent'anni) afferra assai bene il problema che qui si profila, ossia l'instaurarsi di un circolo inevitabile che porta la dimensione logico-assertiva del linguaggio, dopo essere stata distinta dai suoi aspetti semantici e contenutistici, a dipendere da quella ontologico-esistenziale per poter attingere un valore di verità (cf. *ibid.*, pp. 207 sgg.). Ma benché sia evidente che è alla metafisica che la filosofia di Aristotele assegna il compito di chiudere questo cerchio, l'analisi che sta alla base

considerata astrattamente, starà alla realtà come la forma sta al contenuto. Ne possiamo trarre una conseguenza di rilievo: secondo Aristotele la verità è, innanzi tutto, un problema di *forma*.<sup>9</sup> Potremmo riassumere questo stato di cose dicendo, allora, che la logica è la forma che il problema della verità assume quando il linguaggio si separa dalla sua espressione (cioè dall'espressione della verità), e tale forma consiste nell'apparire della verità *come forma* (che è anche l'unico aspetto sotto il quale la verità può prendere le sembianze di un problema). Per Platone il significato è possibile solo a partire dalla connessione dei nomi e delle parole: ciò vuol dire che per Platone non c'è un divario tra forma e contenuto, nel senso di una differenza fra verità e realtà. Perciò, secondo il suo pensiero, le parole sono connesse alle cose che esprimono da un legame *essenziale*. E questo vuol dire che il linguaggio *deve essere*, in tale prospettiva, necessariamente quello che è. Esso, in altri termini, è un prodotto della natura, non il *risultato* di una *convenzione*.<sup>10</sup> Un simile stato di cose fa sì che Platone non abbia bisogno di una *metafisica* distinta dal resto della sua filosofia, ovvero di una teoria espressamente rivolta a coordinare *verità e realtà*. Inoltre, questo è

di tale interpretazione — pur non considerando la logica aristotelica «formale» (nel senso che la logistica moderna attribuisce a questo termine) e pur criticando gli eccessi cui, nel porsi su un terreno interpretativo simile, giunge C.A. Viano quando nega che la semanticità conservi, in Aristotele, un qualsiasi rilievo di tipo logico (cf., *ibid.*, p. 210) — si mantiene, nell'esame del problema che ne scaturisce, su un piano di considerazione esclusivamente logico-linguistico.

<sup>9</sup> Questo stesso concetto potrebbe anche rendersi dicendo che la verità è innanzi tutto un problema di rappresentazione intellettuale delle cose: in molti luoghi della *Metafisica*, come è noto, Aristotele qualifica la verità come qualcosa di essenzialmente «mentale» (si veda, per es. l'affermazione che si trova alla fine del libro E, dove il vero e il falso sono detti appartenere non alle cose ma al pensiero, e il capitolo conclusivo del libro Θ — dedicato appunto a questo tema — dove si dice che il vero corrisponde all'opinione di chi pensa che le cose stiano come effettivamente stanno). Del resto, questa assegnazione della verità alla coscienza rappresentativa è ben lungi dall'esaurire la posizione di Aristotele al riguardo. Il pensiero o l'enunciazione sono infatti veri con riferimento a contenuti esistenziali. Questo vuol dire che la verità non è che lo specchio della realtà nel pensiero (come risulta, appunto, anche dall'insieme del capitolo del libro nono cui appartiene il passo della *Metafisica* appena citato).

<sup>10</sup> Cf. V. SAINATI, *op. cit.*, p. 173.

anche il motivo per cui Platone non ha bisogno di una *logica*.<sup>11</sup> È chiaro, infatti, che solo se nella filosofia la logica (in quanto considerazione dei nessi formali del linguaggio) si costituisce come disciplina a sé, diviene possibile il costituirsi simmetrico di una metafisica. Aristotele è, di conseguenza, il primo pensatore *metafisico*, perché è il primo pensatore al quale la realtà formale del linguaggio appaia distinta da quella del suo contenuto, cosa che rende la verità un problema metafisico risolvibile solo attraverso la dimostrazione della congruenza fra forma espressiva e significato. Questa situazione spiega anche perché ai suoi occhi la realtà appaia *stupefacente*. È dalla stupefazione che egli trae l'impulso alla filosofia. La stupefazione nasce dal fatto che la realtà gli sembra precaria e instabile (e per questo verso non-vera) ma anche indiscutibile, nella sua evidenza fattuale.

I.I. Tuttavia, per esemplificare la separazione tra l'avere un significato e l'essere vero, il testo introduce l'esempio dell'*ircocervo*. Si tratta di un esempio singolare, perché l'espressione «ircocervo» non si applica a *nulla*.<sup>12</sup> Eppure essa, secondo Aristotele, ha un *significato*. Nella sua paradossalità, tale esempio è perciò molto istruttivo: esso ci permette di comprendere che Aristotele non può spingersi troppo oltre sulla strada della separazione tra verità e realtà, per cui, se vuole distinguere con sicurezza il semplice significare dall'esser vero deve ricorrere a qualcosa che non esiste, ovvero che non è reale. Eppure, d'altra parte, se ha un significato, tale qualcosa deve poi essere, a suo modo, anch'esso *reale*. Dunque, il confronto o la distinzione fra *verità* e *realtà* finisce per assumere il carattere di un confronto fra due realtà diverse. Una che coincide

<sup>11</sup> A questo proposito, si può condividere la tesi espressa da A. Zadro, secondo la quale, dal momento che in Platone il tempo non appare (come appare invece in Aristotele) nel suo aspetto di forza dissolutrice, Platone non ha bisogno di mettere in campo una «logica degli accidenti», e neppure una logica del rapporto fra l'essenza extratemporale della cosa e la sua esistenza nel tempo (cf. *Tempo ed enunciati nel «De Interpretazione» di Aristotele*, Padova 1979, p. 53). Cioè, non ha bisogno di distinguere una logica della verità da una logica della realtà, e neppure, quindi, di riconnetterle attraverso una metafisica intesa come parte 'speciale' della filosofia.

<sup>12</sup> Cf. J.L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 114.

con la verità (o che si rivelerà vera al momento opportuno), e l'altra puramente immaginaria (ossia dotata di quella realtà che è propria dei prodotti dell'immaginazione). Pertanto, su questa base, sarà possibile, in seguito, riconoscere o credere di poter riconoscere il fondamento dell'errore nella *sostituzione o nello scambio* di una realtà con l'altra. L'importanza di questa veduta sta nel fatto che essa nasconde la possibilità di una duplice interpretazione: da un lato si può far consistere il falso nello scambio fra termini dotati di analoga dignità ontica, dall'altro, si può far consistere lo scambio nella sostituzione del vero con il falso. Si tratta di situazioni radicalmente diverse, ma tali da insinuare, per la loro stessa natura, una tendenziale equivocità nell'interpretazione del significato dell'errore. Svolgimenti del genere sono, tuttavia, prematuri: per ora l'impostazione aristotelica del rapporto fra semplici significati e verità predicativa non ci permette di spingerci così avanti.

1.2. Inoltre, in questo modo si prospetta una questione ulteriore: quella della definizione della *realtà come tale*. Infatti, se si ammette che sia reale (sebbene in un senso diverso da quello in cui è reale quanto appartiene alla sfera del *percepibile*) anche ciò che non esiste *in rebus ipsis*, si presenta, allora, il problema di rintracciare un termine di riferimento che possa consentirci di giungere ad una definizione, *per via negativa*, della realtà nel suo insieme (ossia si profila il problema di individuare qualcosa che, restando assolutamente escluso dall'essenza della realtà, ci permetta di delineare i suoi confini naturali). Evidentemente, tale qualcosa dovrà essere del tutto privo di realtà (anche della semplice realtà ideale dei prodotti del pensiero o dell'immaginazione). Ma per poter essere individuato, questo stesso 'qualcosa' dovrebbe essere a sua volta ancora oggetto di un pensiero, e non potrebbe, dunque, stabilire con la realtà una relazione diversa da quella che, come abbiamo appena visto, consente bensì di introdurre una distinzione fra enti reali, ma non di distinguere la realtà da ciò che è del tutto inesistente. Allo scopo di raggiungere questa distinzione, sembra allora che si dovrebbe, piuttosto, mettere la realtà, interpretata *come un tutto*, a confronto con il *nulla*. Tuttavia, se pensassimo la realtà come un tutto che sta in un rapporto di esclusione reciproca con il nulla, non potremmo più distinguerla dalla verità, perché, proprio come que-

sta, essa non avrebbe nessuna alternativa<sup>13</sup>. Tale conclusione ha un significato da non trascurare: la sua assunzione comporta che la *realtà* concepita come un *tutto* sia una realtà già pensata in termini di *verità*, ovvero in termini *metafisici*. Questo stesso motivo, d'altra parte, ci permette di comprendere anche il nesso profondo che sussiste fra la metafisica e il concetto di 'totalità' e di ricavarne una conclusione ulteriore circa i rapporti fra *vero* e *reale*, consentendoci di sottolineare come un diverso modo per esprimere la loro separazione consista appunto nel negare che la realtà in quanto realtà possa mai, comunque, essere pensata come un *tutto*.

2.0. Il secondo capitolo pone l'accento sulla composizione dei nomi. Aristotele avverte che il linguaggio ha una natura espressiva. Perciò la composizione non ha sempre il significato di una somma di parti. Questo delimita anche l'ambito della ricerca: il trattato si rivolge a quelle forme di composizione linguistica che possono essere 'interpretate', cioè analizzate nelle loro parti componenti e poi ricostituite.<sup>14</sup> Anche questa è una ragione che giustifica la scelta del titolo. Tuttavia, un simile programma non si applica, secondo Aristotele, ai nomi composti: se le loro parti componenti significano qualcosa, questo non comporta che significhino qualcosa *in quanto parti*, né, di conseguenza, che il significato del nome composto

<sup>13</sup> In effetti, pensare la realtà come un tutto significa certamente metterla a confronto con il nulla, perché significa definirla come un ambito delimitato da ciò che ne è escluso. Ma significa anche, e proprio per questo, metterla a confronto con qualcosa. Qualcosa che, pure assumendo il nome di 'nulla', non cessa, per questo, di essere «qualcosa», visto che in una simile rappresentazione esso riveste il ruolo di ciò che è «posto a confronto con», «escluso da» ed «esclusivo di»: tutte attribuzioni caratteristiche della realtà e di quanto, esistendo, è 'qualcosa' e non 'nulla'. In questo modo, il concetto della realtà come totalità, ossia il concetto più tipicamente metafisico che si possa rinvenire nel bagaglio della filosofia antica e moderna, si dimostra non solo un concetto contraddittorio, ma altresì un concetto della realtà come verità e della verità come *opposizione* al falso e al non-essere. Ossia un concetto della verità che pone il falso e la verità, in quanto opposti, *sullo stesso piano* e che così facendo assegna alla verità, senza avvedersene, un profilo logico essenzialmente equivoco.

<sup>14</sup> Cf. il commento medio di Averroè al trattato aristotelico (*Averroes' Middle Commentaries on Aristotele's Categories and De Interpretatione*, transl. with notes and intr. by C.E. Butterworth, Princeton, p. 131).

possa essere ricostruito a partire dai suoi elementi. Se ne deve concludere che un nome non può mai essere *interpretato*. Questo è essenziale ai fini di una teoria dell'interpretazione: posto che l'interpretazione implichi un'analisi, essa sarà possibile solo a condizione che tale analisi *non sia infinita*. Per interpretare il tutto (il giudizio) a partire dalle parti (soggetto e predicato), occorre ammettere che queste parti siano componenti elementari del *tutto*. La questione si ripresenta in forma ancora più drastica a proposito del *verbo*. Questo non è mai *composto* e le sue *parti* non significano mai *nulla*. Tale osservazione ha un grande rilievo speculativo: essa stabilisce che il verbo ha sempre un significato rivolto ad *altro*, ovvero, non significa *per sé* come il soggetto. Perciò, a maggior ragione, esso non può mai essere interpretato in una condizione di isolamento semantico (nel senso che il suo significato non può essere *ricostruito* per se stesso), ma *serve* solo ad interpretare (ossia a ricostruire) il significato (*vero*) del soggetto, cioè il suo significato *nel giudizio*. Da queste premesse si può desumere una conseguenza interessante: l'interpretazione si basa sempre su una precognizione, almeno generica, dei significati dei nomi e dei verbi (cioè delle parti o delle componenti elementari del discorso) isolatamente considerati. Essa è, quindi, sempre interpretazione di un *contesto* semantico (il quale può contribuire poi alla reinterpretazione contestuale delle parti componenti). Se ne può dedurre una conseguenza ulteriore: per Aristotele, l'interpretazione ha a che fare con il problema della *verità*, in quanto essa ha lo scopo di ricostruire il *significato di un giudizio*, cioè un significato *vero* — ossia suscettibile di ricevere questa designazione (o la sua contraria). C'è, quindi, uno stretto legame tra *interpretazione* e *metafisica* e questo conferma e precisa meglio anche il legame della *metafisica* con la *logica*. La logica è una disciplina che elabora i procedimenti formali sui quali ci si basa per poter conseguire la verità. Senza logica il conseguimento della verità è impossibile. Ma la logica non è sufficiente per giungere alla verità. Per questo essa si distingue dalla metafisica, della quale è un semplice *strumento* ovvero un *organo*. La connessione tra logica e metafisica sta nel fatto che entrambe interpretano la verità in primo luogo come *forma*. Ma per la metafisica la forma è anche forma di un contenuto o di una materia. Pertanto, la logica, che ha a che fare con la pura forma, deve accantonare la considerazione del con-



tenuto, lasciando alla metafisica il compito di condurre quest'ultimo a coincidere con la forma che gli compete, cioè con la propria essenza.

3.0. Nel 3° capitolo si ripropone un tema che era già apparso alla fine del 2°, quando Aristotele aveva commentato l'espressione «non-uomo», rifiutando di ammettere che essa potesse significare qualcosa come un nome, ma escludendo, allo stesso tempo, anche che potesse essere una *negazione* o un discorso. Alcuni commentatori fanno consistere il senso di questo secondo rilievo nella tesi implicita che la negazione sarebbe un'affermazione negativa.<sup>15</sup> Ma se con questo si vuol dire che la negazione deve essere, come l'affermazione, necessariamente un discorso, e che al di fuori del genere «discorso» non si può avere nulla che sia suscettibile di venire interpretato come «negazione», allora non è facile vedere per quale motivo Aristotele avrebbe avuto bisogno di sottolineare l'impossibilità, per l'espressione «non uomo», di essere tanto una cosa quanto l'altra. Posta, infatti questa premessa, se non fosse un discorso, «non uomo» non potrebbe, *a fortiori*, neppure essere una negazione.<sup>16</sup> Così come, data la sua forma (e l'evidente impossibilità, essendo un discorso, di essere qualcosa di diverso da un discorso negativo), è chiaro che qualora non fosse una negazione esso non potrebbe nemmeno essere un giudizio. Per comprendere ciò che Aristotele vuol dire, sarà forse più opportuno, di conseguenza, rivolgersi alla tradizione filosofica successiva, che è concorde nell'at-

<sup>15</sup> Cf. J.L. ACKRILL, *op. cit.* p. 117. La tesi si trova, comunque, già nel secondo commento di Boezio (cit. p. 61, 25-27), accanto al ribadimento di quanto egli aveva, in proposito, asserito nel primo, dove le ragioni per cui l'espressione non-uomo non può essere considerata un discorso venivano tenute distinte da quelle in virtù delle quali il nome indefinito non deve ritenersi neppure una negazione. È interessante l'ipotesi interpretativa di Zadro, la quale ha anche il pregio di spiegare l'inserimento dell'osservazione relativa all'*ὄνομα ἀόριστον* nel contesto del 2° cap.: per Zadro la situazione del nome indefinito è quella stessa del nome composto, in cui le parti componenti non significano di per sé (quindi «non-uomo» non è una negazione, dal momento che per esserlo il «non» che vi compare dovrebbe svolgere autonomamente la sua funzione semantica), cf. *op. cit.*, pp. 98-100.

<sup>16</sup> Occorre comunque notare che Tommaso, nel suo commento, parla del nome indefinito (come non-uomo, appunto) dicendo che «significa la negazione della forma di qualcosa» (cf. *op. cit.* II, *lect.* I, 3 [p. 76]).

tribuire alla negazione una funzione *determinatrice* (*omnis determinatio est negatio*). Prima di farlo dobbiamo, però, impostare il nostro problema ponendolo nei suoi termini esatti, e quindi chiederci: Aristotele, nel 3° capitolo, quando evoca espressioni come «non sta bene» e «non è ammalato», negando che esse siano *verbi*, affronta una questione analoga a quella che ha appena sollevato nel 2° a proposito dell'espressione «non-uomo» oppure no? Più precisamente, se in questo primo caso il rifiuto di riconoscere un nome nell'espressione «non-uomo» si accompagna con quello di ammettere che essa possa equivalere ad una *negazione*, dobbiamo supporre che all'analogo rifiuto di riconoscere «non sta bene» come verbo si associ ugualmente l'esclusione della possibilità che il suo significato consista nel *negare* qualcosa?<sup>17</sup> Iniziamo a rispondere, riprendendo, intanto, il tema del rapporto fra *determinatio* e *negatio*. Possiamo osservare che la chiave di volta per la comprensione del passo del 2° capitolo cui ci stiamo riferendo è rappresentata dall'energia con la quale Aristotele sottolinea la natura *indeterminata* dell'espressione non-uomo. Sebbene sia forse eccessivo considerare questa espressione come *totalmente indeterminata* (infatti non è *del tutto* indeterminata, perché, comunque, determina ciò cui si riferisce, mediante l'esclusione dal suo ambito del significato «uomo»), essa, indubbiamente, comporta un minimo anziché un massimo di determinazione. Pertanto, se, come sostiene la filosofia successiva (medioevale e moderna), la negazione è una determinazione, Aristotele, rifiutando il valore di 'negazione' ad un'espressione indeterminata, si rivela un precursore di questo modo di pensare. Se ora passiamo al

<sup>17</sup> Perché la questione sollevata non sembri un inutile sofisma — dal momento che Aristotele non fa alcun riferimento al problema — può essere opportuno porre in evidenza il fatto che al-Farabi, nel suo *Breve trattato sul «De Interpretatione»* (cf. al-Farabi's *Commentary and Treatise on Aristotle's De Interpretatione*, transl. with an introd. and notes by F.W. ZIMMERMANN, London 1981, p. 225), attribuisce proprio questo intento alle considerazioni svolte da Aristotele a proposito dei verbi indefiniti: l'intento di escludere che questi, nonostante il fatto che la loro espressione richieda la presenza costitutiva dell'avverbio negativo «non», possano dare luogo, in greco, a qualcosa come una negazione. E tutto ciò, in perfetta analogia con quello che accade, appunto, per i nomi indefiniti (alla cui differenza dalla negazione al-Farabi dedica qui ampio spazio — cf. pp. 234 sgg.), e al contrario di quanto avviene nella lingua araba, dove la presenza del «non» associato ad un verbo starebbe sempre ad indicare che l'espressione ha carattere negativo.

brano analogo del 3° capitolo riguardante le espressioni negative «non sta bene», «non è ammalato», la posizione di Aristotele appare molto meno chiara, sebbene anche qui si faccia appello al carattere *indefinito* di queste espressioni, perché la loro indeterminatezza non è la stessa indeterminatezza dei nomi indefiniti.<sup>18</sup> Infatti, benché sia vero che, analogamente a quanto accade per «non-uomo», l'espressione verbale «non sta bene» rende possibile interpretare lo stato del soggetto al quale si riferisce in tanti modi diversi quanti sono quelli alternativi all'unico stato che essa esclude, e cioè lo star bene, è altrettanto vero che le analogie fra i due casi terminano qui. Per rendersene conto basta volgere l'espressione verbale indefinita in forma positiva e verificare che così facendo l'indeterminatezza riscontrata a proposito della forma negativa rimane tale, dal momento che anche lo star bene è compatibile con una vasta gamma di altre condizioni o *status* possibili del medesimo soggetto (a parte lo star male e gli attributi connessi). Ma se non risiede in questo aspetto, in che cosa propriamente consiste, allora, la particolare indeterminatezza di espressioni come «non sta bene», «non è ammalato»? Bisogna riconoscere che Aristotele lo dice in modo molto chiaro: nel fatto che esse si riferiscono indifferente-mente a qualsiasi soggetto, sia reale che irreali. Il non star bene, in altre parole, diversamente dallo star male, è una condizione che si può predicare non solo di soggetti in grado di trovarsi in una qualche relazione con i diversi stati di salute, ma anche di soggetti inesistenti o assolutamente privi di legame con la salute e con i suoi modi di presentarsi.<sup>19</sup> A questo punto, una volta chiarito il senso specifico in cui queste espressioni devono considerarsi indeterminate, resta da affrontare il problema se anche per esse valga, come per «non-uomo», il passaggio dall'indeterminatezza che le contraddistingue all'esclusione della capacità di negare (e quindi di determinare) alcunché. Ora, la prima cosa da comprendere, in proposito, è che la situazione di fronte alla quale ci troviamo in questo caso

<sup>18</sup> E infatti, sebbene in questo capitolo del *De Int.* Aristotele non lo dica esplicitamente, nel 10° cap. delle *Categorie* un'espressione in tutto e per tutto analoga a queste (cioè: «non sta seduto») viene definita senza esitazioni una *negazione* (cf. *Cat.* 10, 12b 14-15, v. inoltre 10, 13b 29-30).

<sup>19</sup> Cf. il secondo dei luoghi, appartenenti al trattato sulle *Categorie*, cit. nella nota precedente.

risulta diametralmente opposta rispetto a quella che contraddistingue lo *status* dei nomi indefiniti: mentre se dico «non-uomo», e considero questa una negazione, nego qualcosa di determinato (l'uomo), se dico «non sta bene» non nego nulla di determinato, o, più esattamente, non nego lo star bene di nulla di determinato. Pertanto, ciò che effettivamente negano espressioni del tipo di «non sta bene» o «non è ammalato» (quindi tutte le predicazioni negative) è *qualcosa di determinato di qualcosa di indeterminato*, e questo vuol dire che esse negano l'indeterminatezza dell'indeterminato. La conseguenza che dobbiamo trarne è che esse rientrano in un processo di determinazione, visto che questo non può prodursi altrimenti che negando l'indeterminatezza. Se le cose stanno così, abbiamo raggiunto una prima conclusione: le espressioni che Aristotele considera in questo capitolo come «verbi indefiniti» sono indubbiamente delle *negazioni*. Inoltre, questa interpretazione del passo getta luce anche sul significato generale che la *negazione* riveste nel quadro della filosofia aristotelica. Le predicazioni negative ci appaiono, infatti, sulla base di queste considerazioni, come parti di quel processo in cui consiste la determinazione tematica di un significato. Processo il cui scopo è quello di restringere progressivamente l'ampiezza del campo semantico che resta (ancora) da determinare. Un processo di questo genere può essere finito o infinito. Naturalmente, solo nel caso che il processo sia finito, risulterà possibile la completa determinazione del significato stesso. La determinazione completa di un significato, richiede, perciò, che la realtà sia concepita *come un tutto*. Ritroviamo, per questa via, il tema del rapporto fra verità e realtà e quello della loro coincidenza inevitabile dal punto di vista della metafisica, giacché una realtà interamente determinata non può che essere vera. Per far coincidere la verità con la realtà occorre, dunque, ancora una volta, concepire quest'ultima come una totalità chiusa. In questo modo essa si confronta complessivamente con l'*irreale*, interpretato, però, come *non-essere*. Un'ulteriore conseguenza di questa prospettiva consiste nella coincidenza dei concetti di «infinito» e «indefinito». Ma dal momento che, allora, nel definire la realtà come un tutto attraverso la negazione dell'irreale, si nega *la natura indeterminata dell'indeterminato* (cioè la sua indeterminatezza), la totalità vera del reale viene definita attraverso l'esclusione dell'assolutamente indeterminato e

ciò del non-essere allo stesso modo che l'essere viene definito attraverso il confronto con il nulla. Il «passaggio all'essere» avviene quando, nell'impossibilità di negare *tutto* il determinato che si può negare successivamente di un indeterminato, si opera un «salto logico» e si nega l'indeterminato in quanto tale. Una simile impossibilità dimostra però che, in effetti, questo passaggio è propriamente appunto solo un salto e che il processo di determinazione della realtà è inesauribile. Tale consapevolezza traspare, in fondo, anche dalla tesi aristotelica secondo la quale la realtà immediata e assolutamente puntuale del singolo individuo concreto (il sinolo o la sostanza prima) non può essere oggetto di nessuna *definizione*.<sup>20</sup> Questa veduta, che pure si ricava da uno sviluppo delle premesse implicite del progetto in cui consiste l'essenza della metafisica, è, pertanto, radicalmente opposta alla metafisica, per la quale la realtà è un tutto, capace di sostenere, in virtù di se stesso, il modo d'essere dell'esser vero. Generalmente, si pensa che l'*essere* e il *nulla* siano concetti metafisici. Al contrario, un autentico confronto filosofico con il problema dell'essere (e del nulla) è l'unica risposta adeguata che il pensiero possa far emergere dal fallimento della metafisica nell'età del nichilismo.<sup>21</sup>

3.1. Il verbo crea, però, più di un problema ad Aristotele: in primo luogo esso deve essere una componente semantica del discorso (altrimenti non potrebbe neppure *servire* all'interpretazione, visto che l'interpretazione ricostruisce il senso di un enunciato a partire dal significato dei termini che lo compongono). Perciò, il verbo deve anche significare qualcosa *per sé*. Ma ciò contraddice la sua natura che lo predispone a significare *qualcosa* solo di *qualcos'altro* e dunque a non rivestire alcun significato al di fuori di tale relazione. Pertanto, Aristotele per poter riconoscere al verbo un si-

<sup>20</sup> Vedi il riferimento al passo della *Metafisica* citato nella n. 6.

<sup>21</sup> L'impossibilità di concepire la realtà come un tutto, ossia l'inconsistenza del tentativo di determinare in modo completo e assoluto l'ente reale, corrisponde, infatti, al riconoscimento di un dato inoppugnabile, ossia del fatto che quando, nel tentativo di conseguire una simile determinazione, si compie il salto per mezzo del quale la totalità del reale viene risolta nell'essere e nella sua natura assolutamente determinata di «non-esser-nulla», la totalità dell'ente come complesso di esistenze individuali è già andata in fumo.

gnificato *anche* per sé, è costretto a dire che, preso per sé, esso può considerarsi (anche) l'equivalente di un *nome*. In secondo luogo c'è un verbo (il verbo *essere*) che non ha comunque alcun significato se viene preso per sé (a meno che non lo si intenda come espressivo di una situazione di esistenza: il greco non si limita a sovrapporre queste due valenze del verbo essere — quella semantica e quella funzionale — ha, addirittura, una sola espressione per designare entrambe;<sup>22</sup> questo potrebbe anche voler dire che il pensiero greco era predestinato alla metafisica, intesa come un modo di pensare la relazione fra l'essere e l'esistenza il cui esito comporta l'indistinzione — *malgré soi*, cioè contro il suo programma, che ha bisogno, invece, di questa distinzione — dei due termini<sup>23</sup>). L'essere (nel suo aspetto funzionale) è solo un connettivo logico: il modo del *determinare*, cioè in virtù di cui il verbo o, in generale, il predicato, determina il soggetto. È dunque essenzialmente connesso con la *de-*

<sup>22</sup> Cf. J.L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 118. In effetti, il greco possiede un verbo, ἐξίστημι, che corrisponde al modello sul quale risulta coniato il nostro «esistere», ma ciò che esso significa non riguarda affatto il fenomeno dell'esistenza come noi oggi lo intendiamo (ossia il *perdurare* in essa), il cui corrispettivo, in greco, può essere espresso solo ricorrendo ad εἶναι, bensì qualcosa come l'«emergere» o l'«uscire fuori».

<sup>23</sup> È chiaro che la distinzione di cui la metafisica ha bisogno per rendere possibile il proprio progetto, e che la realizzazione di questo stesso progetto renderebbe impossibile — dimostrandosi perciò autocontraddittoria — è, nel quadro dell'interpretazione del significato filosofico del pensiero linguistico di Aristotele che qui viene proposta, quella fra il significato ontologico e il significato esistenziale dell'essere. Tali significati, nella prospettiva filosofica che sostiene l'esame del trattato aristotelico delineato in queste pagine, sono tanto poco convergenti quanto i concetti di 'verità' e 'realtà'. Altri interpreti hanno posto l'accento su questa duplice valenza (copulativa e predicativa) dell'essere aristotelico, individuando la ragione di tale duplicità nella differenza delle sollecitazioni cui l'una e l'altra risponderebbero. Ciò che distingue, su questo punto, il presente commento dalle considerazioni svolte da questi studiosi è appunto il fatto che nella loro ricostruzione del problema l'aspetto ontologico e quello ontico o esistenziale vengono visti come un solo aspetto (l'aspetto predicativo), cosa che è, naturalmente, coerente con la disposizione metafisica del pensiero di Aristotele, ma che induce a trascurare le istanze antimetafisiche da cui trae spunto la stessa metafisica aristotelica. Un esempio rilevante di questo modo di interpretare il rapporto fra le due modalità espressive dell'essere aristotelico si può rintracciare nel contributo di V. Sainati (*op. cit.*, pp. 214-22).

*terminazione*: è il suo modo d'essere. Che l'essere sia il modo d'essere della determinatezza ha qualcosa a che fare con il rapporto che sussiste fra negazione e determinazione. L'essere, infatti, come abbiamo visto, è negazione dell'indeterminato in quanto tale (ruolo che esso riveste a partire dal momento del suo manifestarsi come concetto in cui si risolve la pretesa di una determinazione completa della totalità dell'esistente). Proprio perché esso esprime la funzione del determinare in e per se stessa, il verbo essere *non significa nulla* (di per sé). Nulla di *determinato*: la determinazione non è il determinato, ma, piuttosto è il modo d'essere funzionale *attraverso cui* il determinato prende forma. Questo non è, però, un modo d'essere fra gli altri, bensì l'essere stesso in quanto tale. Ci imbatiamo qui in una situazione che ci mette di fronte a qualcosa come il concetto *avant la lettre* della «differenza ontologica». Che l'essere «appaia», in questo contesto, come un modo d'essere e per di più come il modo d'essere della determinatezza; che esso, addirittura, possa essere interpretato come «funzionale», non dipende dalla sua natura, ma dal *fatto* che è l'ente a rappresentarcelo così. Rispetto a se stesso, l'ente non può avere, dell'essere, una rappresentazione diversa da quella che prevede la sua disposizione originaria a porsi *al servizio* del determinato. Per Aristotele, infatti, l'essere funzionale della copula si risolve precisamente nell'essere (in) funzione del determinato. In questa *destinazione del determinare al determinato* si rivela l'essenza metafisica del pensiero aristotelico. Destinando la determinazione al determinato e stabilendola in funzione di questo, però, Aristotele ne fa un indeterminato (di per sé), e fa così del carattere determinato qualcosa che compete solo all'ente. Questa conseguenza viene esplicita con Hegel, che pone, come premessa della sua dialettica, l'identità indeterminata di essere e nulla.

### 3.2. *La questione del tempo, dal punto di vista della logica.*

È estremamente significativo il fatto che Aristotele colleghi il verbo all'espressione del tempo, nell'atto stesso in cui conferisce ad esso la funzione di aggiungersi al nome per costituire un discorso. Questo sembrerebbe comportare, alla luce delle cose dette in precedenza, che la realtà del semplice significato debba essere considerata senza tempo o che il tempo non competeva all'espres-

sione immediata della realtà. Ma le cose sono più complicate. Abbiamo, infatti, già potuto constatare che gli esempi di significati elementari addotti da Aristotele sono esempi di nozioni universali (cioè di sostanze seconde), non di singoli individui concreti o sostanze prime. Possiamo ora, ricollegandoci a quanto abbiamo appena osservato a proposito del verbo, riconoscere una ragione ulteriore della scelta di ricorrere ad esempi di questo tipo: la sostanza prima o sinolo implica sempre nel suo significato, anche se in modo inespresso, il significato di un verbo, il verbo «esistere». <sup>24</sup> Questo dimostra proprio il contrario di quello che sembra voler dire l'assegnazione del verbo alla struttura del discorso. Dimostra, cioè, che il tempo (almeno come presente dell'esistenza) è indissolubilmente connesso già anche solo alla pura cognizione della realtà. <sup>25</sup> Conseguenza che si può forse anche considerare implicita nella stessa tesi che al verbo, separatamente considerato, è possibile attribuire il medesimo valore del 'nome'. Se ne potrebbe concludere che il tempo non si aggiunge alla semplice nozione attraverso il discorso, ma che, al contrario, è appunto perché il discorso verte sulla realtà, che esso ha il proprio segno distintivo

<sup>24</sup> Si può osservare che proprio facendo appello a questa ineliminabile presenza E. Severino ritiene di poter confutare la distinzione calogeriana fra una logica *noetica* (o del puro significato, nella sua immediata evidenza di τὸδε τι) ed una *dianoetica*. Secondo Severino, infatti, una logica noetica per essere possibile dovrebbe fondarsi su un significato noematico concepito come ἄνευ συνθέσεως καὶ διαπέσεως. D'altra parte, assumendo una premessa come questa, Calogero non farebbe che cadere in un equivoco, giacché per Aristotele anche il significato elementare del τὸδε τι implica un nesso sintetico con il predicato di esistenza (cf. *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero in Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di F. Olgiati*, Milano 1962, pp. 117-44). Su questo punto, però, la critica di Severino sfonda una porta aperta, dal momento che Calogero è perfettamente consapevole della *sinteticità* esistenziale del puro *noema* (cf. *I fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1968<sup>2</sup>, pp. 9-10). Sul tema del nesso fra significato ed esistenza, ad ogni modo, le considerazioni svolte da Severino nel suo intervento risultano, in generale, molto penetranti.

<sup>25</sup> Il riferimento al presente della dimensione temporale dell'esistenza implicita nel sinolo può spiegare la rigida esclusione aristotelica del nome (che del sinolo è il corrispettivo sul piano del linguaggio) dall'orizzonte della temporalità (cf. 16a 20). Può farlo a condizione che si tenga conto della natura aristotelicamente ambigua del presente (a proposito della quale si vedano le considerazioni svolte poco più avanti in questo nostro commento).



nella predicazione, cioè nel tempo.<sup>26</sup> La realtà, infatti, già come semplice significato elementare, è, almeno implicitamente, sempre intrisa di tempo. In particolare essa è associata al *presente*, cioè all'esistenza presente. Ma per ciò che riguarda il *presente* c'è da dire qualcosa di più. Come dimostra anche una particolarità del commento di Averroè a questo capitolo del testo aristotelico.<sup>27</sup> Nell'elenco delle possibilità relative all'uso temporale del verbo, Averroè distingue, infatti, il tempo presente, oltre che dal passato e dal futuro (come fa Aristotele), anche dall'*eternità*, o, se si preferisce, dall'esclusione di ogni limite temporale. D'altra parte, così facendo, egli elude il problema della natura particolare e ambigua che Aristotele assegna in modo esplicito al *presente*. Si può dare risalto alla particolarità di questa natura dicendo che, per Aristotele, il presente è *e non è tempo*. Ma occorre anche aggiungere che esso è entrambe le cose (tempo e non-tempo) *proprio nello stesso senso*. Infatti, il presente non è tempo in quanto è un *istante* privo di estensione temporale, un istante che separa il passato dal futuro.<sup>28</sup> Ma è, poi, precisamente attraverso tale separazione che il presente costruisce attorno a se stesso il tempo, conferendo a questo la sua specifica vettorialità. Pertanto è giusto dire che il tempo ruota attorno al presente. La temporalità non temporale del presente si rende manifesta in particolar modo attraverso la considerazione per cui, come linea di separazione tra passato e futuro, il presente è anche una porta di comunicazione tra queste due dimensioni della temporalità. Una porta che viene perennemente attraversata dal flusso del tempo, il quale non consiste in nient'altro che nella *continuità* di questo attraversamento.<sup>29</sup> Perciò Aristotele dice che il verbo è

<sup>26</sup> Cf. 16b 9-10 (passo, occorre dire, tradotto in modo per lo meno equivoco da Colli nell'edizione laterziana delle *Opere* aristoteliche).

<sup>27</sup> Cf. AVERROÈ, *op. cit.*, p. 134.

<sup>28</sup> Cf. *Phys.* 233b 33-234b 9.

<sup>29</sup> La *continuità* del tempo (come quella dello spazio) è sottolineata espressamente da Aristotele in un passo delle *Categorie* (5a 2-9) richiamato da al-Farabi nel suo *Commento al De Interpretatione* (cf. *op. cit.*, p. 31). In questo passo, come nella *Fisica*, la 'continuità' viene messa direttamente in relazione con il carattere non estensivo dell'istante (o del punto), inteso come cesura interposta fra passato e futuro. L'aspetto notevole dell'interpretazione di al-Farabi consiste nel rilievo secondo il quale Aristotele (come in genere i filosofi naturali) usa il termine «ora»

*sempre* connesso al tempo — ed anzi, afferma che il tempo al quale il verbo è propriamente connesso è il presente, mentre gli altri tempi del verbo danno luogo ad espressioni verbali che non sono verbi in senso proprio, ma «casi del verbo» (16b 16-19) —. Torna, allora, ancora una volta ad emergere la questione del verbo «essere». Nel 1° capitolo, infatti, Aristotele aveva affermato che il termine «ir-cocervo» non può essere considerato vero o falso se prima non si aggiunge ad esso il verbo essere *senza determinazione o con una determinazione temporale*. Ora, il fatto che l'essere *possa anche* essere *privo* di determinazione temporale, vuol forse dire che esso rappresenta un'eccezione alla regola per cui tutte le espressioni verbali devono essere associate ad una determinazione di tempo? O non significa, piuttosto, e più risolutamente, che l'essere *non è, in senso stretto, un verbo?*<sup>30</sup> Come abbiamo già detto, il greco ha una sola espressione per designare l'*essere* e l'*esistere*. Pertanto, nel suo significato esistenziale, l'essere è, come ogni altro verbo, associato al tempo (l'esistenza è sempre temporale). Ma nella sua veste ontolo-

per designare sia l'attimo inesteso (un significato di questo vocabolo che ha corso solo nei trattati filosofici) sia un'attualità fatta di passato e futuro, della quale l'attimo rappresenta il punto di equilibrio (ossia ciò da cui l'inizio e la fine del segmento estensivo di tempo, nel quale il presente comunemente percepito e vissuto consiste, distano allo stesso modo). Sebbene al-Farabi assegni queste due concezioni ad universi semantici alternativi, è chiaro altresì che egli attribuisce comunque un ruolo al presente interpretato come attimo anche nella concezione del presente esteso e inclusivo di una parte del passato e del futuro. In questo aspetto, appunto, consiste propriamente, per noi, il lato interessante del suo esame. Il riferimento generico del commento farabiano oltre che ad Aristotele a non meglio precisati «filosofi naturali» finisce, comunque, con l'oscurare il fatto che il primo pensatore impegnato a distinguere le due diverse accezioni del concetto di «ora» per mezzo di due termini diversi, *vñv* ed *ἐξαιφνης*, è stato Platone. È da lui e in polemica con lui che Aristotele ricava e rispettivamente utilizza questo doppio registro semantico in relazione al medesimo concetto (cf., in proposito, A. ZADRO, *op. cit.*, pp. 57-58 e 75-76, 81, che va consultato anche per ciò che riguarda il rapporto fra la *Fisica* e il *De Interpretatione*, cf. pp. 61 e 79).

<sup>30</sup> Cf. E.O. SISSON, *The copula in Aristotle and afterwards*, «Philos. R.», 48 (1939), pp. 57-64, che definisce l'«essere» secondo Aristotele uno «special pseudo-verb» (pp. 57-58), e sottolinea come il trattato aristotelico neghi ad esso, in effetti, ogni appartenenza a quella classe di espressioni linguistiche che è rappresentata dal «nome» (*name*; e che per Aristotele include sia i «sostantivi [*nouns*]» sia i «verbi»).

gico-copulativa l'essere può avere anche un significato assoluto. È questa la quarta possibilità rispetto al tempo dell'elenco di Averroè. Soltanto, essa, in questa forma pura, non riguarda tutti i verbi, ma esclusivamente l'essere nel suo significato non riferito all'esistenza. Ogni altro genere di predicazione verbale per esprimere l'assenza di vincoli temporali deve invece assoggettarsi alla declinazione ambigua del presente. Anche l'essere, del resto, sebbene possa essere assunto funzionalmente (cioè secondo il suo significato ontologico) in modo assoluto, senza alcuna ambiguità, non può essere compreso con altrettanta nettezza in questo senso se viene impiegato secondo la sua valenza esistenziale. Di conseguenza, dal momento che l'adozione dell'essere come predicato può rispondere a due intenti significativi diversi (che Aristotele, per di più, sovrappone sistematicamente<sup>31</sup>) l'ambiguità, espulsa dalla porta torna ad affacciarsi dalla finestra. Ma si tratta di un'ambiguità diversa, anche se affine, rispetto a quella in cui è avvolto l'uso e il significato del tempo presente. Si tratta, anzi, se vogliamo, proprio dell'ambiguità in cui il senso equivoco e oscillante del presente, affonda le sue radici. Vale a dire, di quell'ambiguità che ha permesso (in tutte le lingue occidentali moderne e non solo nel greco) la sovrapposizione del significato esistenziale dell'essere al suo significato ontologico. Nella sua veste ontologica o funzionale l'essere è connesso al problema della verità (non è un caso che l'esempio cui fa riferimento Averroè sia desunto dalla geometria, e che questo sia generalmente l'esempio cui ricorrono i commentatori a proposito di 16a 18).<sup>32</sup> Perciò l'«essere» può essere coniugato al passato e al futuro, ma al presente esprime solo l'essenza del determinare,<sup>33</sup> senza tempo. Questo è il

<sup>31</sup> Cf. le osservazioni di Sainati nella sua edizione antologica dell'*Organon* (Firenze 1971, p. 91, n.9), alle quali si rifà M. Zanatta (ARISTOTELE, *Della interpretazione*, introd., trad. e commento di M. ZANATTA, testo greco a fronte, Milano 1992, p. 147).

<sup>32</sup> Cf., per es., il commento con cui E. Riondato, accompagna la sua traduzione del testo del *De Int.*, Padova 1957, p. 19.

<sup>33</sup> Cf., *sup.*, il § 3.1. Che in questa veste l'essere coincida con l'espressione della verità e che nessun nome basti, in sua assenza, a designare qualcosa di vero o di falso è quanto Aristotele afferma con chiarezza nel passo già richiamato del 1° capitolo (16a 16-18) e ribadisce ora, alla fine del 3° in un passo dal significato speculare (16b 21-25), nel quale si asserisce che il verbo, preso per sé (quindi come

motivo per cui il presente si configura, insieme, come un'«eccedenza» rispetto agli altri tempi verbali e come la quintessenza del verbo (16b 16-19), ed è anche la ragione che consente di capire perché Aristotele dica, a proposito del verbo — com'è ovvio, al presente —, che è anch'esso un «nome», *in quanto* chi lo pronuncia *arresta* il suo pensiero e chi lo ascolta *acquieta* il proprio animo, cioè fissa la determinatezza del significato, fermando il flusso del tempo.<sup>34</sup> Da tutto ciò si può inoltre ricavare la considerazione che il tempo ha a che fare con l'*esistenza*, mentre la funzione determinatrice e ontologica del presente del verbo essere ha a che fare con la *verità*.<sup>35</sup> Il presente dell'essere, nella sua duplice accezione ontologica

*nome*), non significa ancora nulla che sia o non sia (cioè non significa nulla che possa essere definito vero o falso). Neppure quando si tratta del verbo essere: se dico «essente», senza aggiungere altro, non dico nulla che possa essere associato ad un qualsiasi valore di verità. Ma nel primo dei due passi, Aristotele attribuisce con assoluta chiarezza il compito di fare emergere espressivamente il legame con il vero (o con il falso) al verbo essere, *sia* considerato assolutamente (cioè nella sua veste ontologica) *sia* considerato secondo il tempo (vale a dire nella sua accezione esistenziale). È un esempio evidente del fatto che la tensione o la frattura fra verità e realtà non rientra affatto nell'ambito del pensiero aristotelico in modo consapevole e tematico — dal momento che anzi, sotto questa angolatura, tale pensiero si rivela espressamente ed intenzionalmente metafisico —, ma vi rientra solo ed esclusivamente dal punto di vista delle conseguenze incontrollate di alcune sue premesse. In questo senso sono senza dubbio più corretti, in una prospettiva di carattere propriamente esegetico, i commenti di chi, come Zanatta (che adduce, *op. cit.*, p. 167, a sostegno della propria posizione quelle, analoghe su questo punto, di Sainati e Zadro), rifiuta di separare la funzione copulativa dell'essere dalla funzione del *προσημαίνειν χρόνον* rispetto alle interpretazioni che risolvono interamente l'essere aristotelico nella sua funzione copulativa (cf., per es., E.O. Sisson, *op. cit.*, il quale, nell'operare questa riduzione, contesta la correttezza della tesi aristotelica, ritenendo che l'essere non debba affatto considerarsi una «copula»). I primi, del resto, benché più rispettosi delle intenzioni di Aristotele, si lasciano tuttavia fondamentalmente sfuggire il peculiare significato ontologico che l'essere obiettivamente riveste nell'assolvimento del ruolo di copula, al punto di identificarlo senz'altro con quello esistenziale e di distinguergli, insieme a questo, dal significato che il verbo esprime, nell'esercizio del suo ufficio, come funtore del tempo (cf. M. ZANATTA, p. 168).

<sup>34</sup> 16b 19-21.

<sup>35</sup> Un contrasto fra l'ontologia di Aristotele e la sua concezione del tempo espressa nella *Fisica* è rilevato anche da Zadro (sullo sfondo di un'analisi che dipende da presupposti filosofici comunque diversi da quelli che sorreggono il nostro commento), cf. *op. cit.*, pp. 76-77.

ed esistenziale, è quindi il diaframma che separa l'una dall'altra verità e realtà, e ad un tempo le connette. Come nel presente senza tempo dell'essere si fissa la determinatezza in quanto tale (interamente depurata di ogni riferimento ontico e contenutistico, giacché sostanza e contenuto semantico vivono nel tempo), così nel presente temporale dell'ente, inteso come flusso continuo di esistenza, si fenomenizza la realtà, che nel suo affidamento al fluire dell'eserci non può mai essere compiutamente determinata.

4.0. Con il 4° capitolo giungiamo al punto in cui molte delle cose desunte dall'analisi dei capitoli precedenti vengono esplicitamente alla luce. Innanzi tutto, il capitolo verte sul «discorso», che è un giudizio, o comunque un complesso semantico, per designare il quale Aristotele si serve sempre della parola greca *logos*. Questo termine, almeno nei due trattati d'esordio dell'*Organon* — le *Categorie* e il *De Int.* —, non ha mai la funzione di denotare un singolo nome (cosa che, pure, l'uso della lingua greca autorizzerebbe a fare).<sup>36</sup> Da ciò si può ricavare una conferma del fatto che la *logica* ha il suo campo di applicazione nei «discorsi», in quanto solo questi sono interpretabili come veri o falsi. Infatti, ribadire a questo proposito, come fa Aristotele, che il nome e il verbo sono unità semantiche irriducibili, mentre il discorso non lo è, perché, appunto, nomi e verbi, nei quali il discorso può essere scomposto, significano per se stessi, anche se non significano ancora qualcosa di vero o falso, equivale a collegare in modo indissolubile, la logica, come teoria *formale* dell'interpretazione, al discorso e alla verità, separandola dalla realtà dei significati elementari espressi per mezzo dei singoli nomi.<sup>37</sup> Inoltre, a ribadire lo specifico legame di questo trat-

<sup>36</sup> Cf. J.L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 124.

<sup>37</sup> Naturalmente, il fatto che il semplice *nome* non sia portatore di un contenuto definibile in termini di verità-falsità non significa che il suo corrispettivo metafisico, cioè il sinolo, non abbia, per Aristotele, come oggetto di una rappresentazione elementare o intuitiva, il valore di una cosa autenticamente reale e perciò vera in senso metafisico. La contrapposizione fra la logica noetica e la logica dianoetica (nonché quella fra i corrispondenti concetti di verità) che Calogero ravvisa nel suo esame del pensiero aristotelico è, in effetti, un aspetto del rapporto che in questo pensiero la logica formale e la metafisica cercano faticosamente di stringere in vista di una soluzione del problema della verità.

tato con il tema del rapporto formale fra verità e predicazione, interviene la delimitazione esplicita del suo oggetto all'ambito del discorso *apofantico* (cioè enunciativo o dichiarativo), che è effettivamente l'unico in grado di poter essere definito *vero* o *falso*. Tuttavia, in questo 4° capitolo, Aristotele non si limita a rendere esplicito lo sfondo di tesi già precedentemente delineate, ma introduce anche qualche novità teorica, come, per esempio, quella che consiste nel negare al linguaggio il carattere di «strumento», dopo aver ribadito la sua natura *convenzionale*.<sup>38</sup> Questa è una importante novità, perché il significato strumentale del linguaggio sembra molto più strettamente congiunto ad un'ipotesi convenzionalistica di quanto possa esserlo ad una sostanzialistica od ontologica. Da ciò dipende il fatto che alcuni traduttori (come Colli) integrano il passo aggiungendo, nella loro versione dal greco, l'aggettivo «naturale» al sostantivo «strumento» in modo da far dire ad Aristotele non che il linguaggio non è uno strumento, ma che non è uno strumento *naturale* (cosa che lascerebbe impregiudicata la sua possibilità di essere uno strumento *artificiale*). Per quanto una simile interpretazione abbia un senso ed una certa plausibilità,<sup>39</sup> occorre sottoli-

<sup>38</sup> Che era stata, infatti, già sottolineata all'inizio del 2° cap., cf. 16a 19.

<sup>39</sup> Soprattutto perché sottolinea una possibile (e verosimile) polemica di Aristotele nei confronti di quanto Platone asserisce nel *Cratilo*, dove al nome viene, appunto, assegnato il carattere di «strumento», attribuendo però la sua produzione ad un artefice capace di decifrare, attraverso le idee, la natura delle cose cui i nomi si riferiscono e di plasmare, conseguentemente, sequenze di sillabe che designano una cosa in virtù di un legame necessario o eidetico, non convenzionale (cf. 388a-390e). Ammonio, per giustificare questa esplicita esclusione del discorso dall'ambito della «strumentalità», ricostruisce il ragionamento che avrebbe, a suo avviso, condotto Aristotele ad una tale conclusione nella forma di un sillogismo, la cui premessa maggiore sarebbe costituita dalla tesi che l'*organo* di una capacità naturale deve essere esso stesso «per natura», e la minore dall'affermazione che il discorso è l'*organo* di una capacità naturale: quella di esprimersi attraverso il linguaggio. La negazione da parte di Aristotele del fatto che il linguaggio possa rivestire il carattere di «organo» o «strumento» discende, secondo Ammonio, dal rifiuto della premessa minore, abbinato all'accoglimento della maggiore (cf. AMMONIUS, *In Aristotelis De Interpretatione commentarius* — che si trova nel IV volume dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, Berolini 1887, 62, 21 - 63, 2). Per Ammonio, infatti, la capacità di parlare è senza dubbio una «virtù naturale» ma il suo *strumento* non è il discorso (che ne è, piuttosto, l'*effetto*), bensì un complesso fisiologico di organi, ossia, della voce — l'apparato respiratorio (i polmoni e la trachea) — e della capacità

neare che esiste forse una spiegazione della tesi espressa da Aristotele in questo passo, perfettamente coerente con l'impianto generale del suo pensiero e tale, dunque, da non esigere nessuna integrazione del testo. Lo strumento, infatti, dev'essere, in sé, conforme allo scopo cui è destinato a servire. Questa conformità, può essere un prodotto della natura o dell'arte,<sup>40</sup> a seconda che l'*in sé* dello strumento sia opera dell'una o dell'altra. Ma il discorso, in sé, è un semplice insieme di suoni naturali che diviene significativo solo per mezzo di una convenzione. Quindi è giusto affermare che il discorso non è un «organo», dal momento che ciò che lo rende adatto al suo scopo — cioè alla comunicazione significativa — non è né la sua natura né la capacità umana di articolarlo,<sup>41</sup> bensì la

di articolare — la lingua e il palato — (cf., *ibid.*, 63, 2-7). Molto simile al commento di Ammonio su questo punto quello di Tommaso (cf. *op. cit.*, I, *lect.* VI, 8 [p. 32]). Giulio Pace, ritiene, invece, pur richiamandosi all'argomento sillogistico ricostruito da Ammonio per dimostrare il proprio assunto, che il discorso sia uno strumento e che Aristotele gli neghi questo carattere solo per il prevalere in lui di un'intenzione polemica verso quegli autori antichi che lo consideravano uno strumento naturale (il sillogismo suggerito da Ammonio sarebbe appunto la base sulla quale Aristotele sviluppa tale polemica): cf. *Julii Pacii in Aristotelis librum De Interpretatione commentarius analyticus*, che si trova in JULIUS PACIUS, *In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Organum commentarius analyticus*, Hildesheim 1966, p. 69 [§ 4 del comm. al IV cap.].

<sup>40</sup> Una simile distinzione è, già di per sé, antiplatonica, dal momento che per Platone l'artefice deve essere comunque illuminato dalla cognizione esatta della natura dello scopo, ossia dalla sua idea. In questo senso, ogni strumento efficace è per Platone «naturale», cioè conforme ad un *εἶδος*. Che lo strumento debba essere conforme alla natura dello scopo è vero anche per Aristotele, il quale proprio per questo lo considera come qualcosa di concettualmente opposto rispetto alla convenzione (dimostrandosi, in questo, ancora largamente tributario del suo maestro, come osserva Boezio — cf. *op. cit.*, II, p. 93, 18 - 94, 21 — che ritiene appunto effetto, ad un tempo, del legame con Platone e della presa di distanza dal suo pensiero il rifiuto aristotelico di considerare il discorso uno strumento). Ma, dal suo punto di vista, l'arte si presenta, comunque, come l'espressione di un'attività ulteriore rispetto a quella della natura e non semplicemente come un prolungamento di questa. La distinzione fra i due possibili modi di interpretare il concetto di «strumento» non è quindi rilevante ai fini dell'alternativa natura-convenzione, per il permanere di un motivo platonico anche nella posizione antiplatonica sviluppata da Aristotele in rapporto al tema del linguaggio. Rilievo che si può desumere espressamente anche dal commento di al-Farabi a questo passo (cf. *op. cit.*, p. 42).

<sup>41</sup> Da vedere, su questo punto, il commento di Ammonio, molto radicale nel

convenzione che i membri di una comunità etnica adottano nel farne uso. Organo o strumento è, quindi, non il discorso ma la *logica*,<sup>42</sup> la cui struttura formale è conforme alla struttura del discorso, e che, grazie a questa conformità, si presenta come un mezzo in grado di facilitare l'impiego corretto del linguaggio. Questa considerazione non è, tuttavia, ancora sufficiente: sebbene non sia un prodotto della capacità naturale di articolare la voce (che, esercitata, può diventare anche un'arte), se il discorso fosse il prodotto di una convenzione *intenzionalmente stipulata allo scopo*, non si comprende perché questo impedirebbe di considerarlo uno strumento. Dobbiamo, allora, introdurre un'osservazione aggiuntiva: la convenzionalità del linguaggio di cui parla Aristotele è un fatto *puramente ideale*. Essa, in altre parole, non si riferisce a qualcosa come un evento effettivo, storicamente databile, cui si possa far risalire l'origine della costituzione artificiale della lingua, ma simboleggia

distinguere l'aspetto del linguaggio che è «per natura» (come la capacità di emettere suoni articolati), e che ha carattere o valore «strumentale», da quello che è *θέσει*, ossia «per posizione». Distinzione che può essere anche funzionale, come appunto nell'interpretazione di Ammonio, ad una migliore coordinazione fra questi due «momenti» (cf. *op. cit.*, 62, 21 - 64, 25). Trovo, sotto questo profilo, che Zanatta, nella sua introduzione al testo, connetta in modo troppo stretto la natura articolata della voce umana con la capacità di designazione simbolica e questa con la convenzionalità: la prima resta, comunque, sempre una caratteristica naturale. Che solo su questa base sia possibile un linguaggio dotato di valore simbolico è indiscutibile, ma che questo sia «costitutivamente legato alla convenzionalità» non si vede, come affermazione, che fondamento possa avere (cf. *op. cit.*, pp. 13-14). La tesi di Ammonio ha una certa somiglianza con quella esposta da Boezio nel suo II commento, stando alla quale la voce è «per natura», ma la capacità di usarla per significare qualcosa no (cf. *op. cit.*, *loc. cit.* nella nota prec.). La stessa interpretazione compare anche nel I commento, dove però è espressa in modo molto meno dettagliato ed esplicito. Può rivestire un certo interesse, da questo punto di vista, notare che il I commento è anche quello in cui il termine «interpretatio» viene definito «vox articulata» (I, p. 32, 11-12), e non, come nel secondo, «vox significativa».

<sup>42</sup> Per questa ragione mi sembra difficilmente condivisibile la tesi di Zanatta (cf. *op. cit.*, p. 171), secondo la quale *ὄργανον* deve considerarsi sempre espressione di «uno strumento messo a disposizione dalla natura». Anche perché, se questo fosse il caso, sarebbe difficile negare alla struttura del discorso un carattere naturale. La logica potrà essere, in altri termini, una disciplina fondata nelle disposizioni naturali del pensiero, ma, come sostiene Ammonio, il compimento di una disposizione naturale non deve necessariamente essere, a sua volta naturale (cf. *op. cit.*, p. 63, 7-18).



piuttosto la contingenza del rapporto che questa stabilisce con i suoi contenuti. Indubbiamente, se Aristotele avesse ritenuto la convenzione un evento storico, per lui il linguaggio che ne sarebbe derivato avrebbe dovuto assumere il valore di uno *strumento* plasmato in modo artificiale dagli uomini per comunicare fra loro. Ma la convenzione è, piuttosto, ciò che si *desume* dal *fatto* stesso del linguaggio, e che consente, formalizzata nella *logica*, di adeguarne progressivamente l'uso allo scopo di soddisfare sempre meglio un'esigenza comunicativa che si sviluppa e si approfondisce in connessione con le vicende mutevoli della civiltà e della cultura.

5.0. Torniamo, ora, ai giudizi apofantici o dichiarativi. Giudizi di questo tipo sono, essenzialmente, l'affermazione e la negazione. Se, pertanto, consideriamo il fatto che il verbo è l'elemento costitutivo della dichiarazione (l'elemento, cioè, che la rende tale), e che esso è, in primo luogo ed essenzialmente, verbo «essere» (dal momento che ogni espressione verbale può essere trasformata in un'espressione nominale: «cammina» = «è camminante», ecc.), ciò che può essere designato come vero (o come falso) è sempre, solo il fatto che di qualcosa si dica che è o non è qualcos'altro. L'essere, risulta, perciò, su questa base, il tramite fondamentale attraverso cui la realtà viene ricordata alla verità. Nello svolgere questa funzione esso si 'flette', nel senso che trasferisce anche al *passato* e al *futuro* (cioè alla realtà temporalizzata) la determinazione propria del *presente*.

5.1. All'inizio di questo 5° capitolo, Aristotele propone una tesi che si ripresenterà più volte, in forme diverse o appena variate, nel complesso della sua opera:<sup>43</sup> quella secondo la quale l'affermazione precede (logicamente) la negazione. In considerazione del fatto che questa precedenza logica corrisponde alla precedenza ontologica dell'essere in rapporto al non-essere,<sup>44</sup> è possibile rilevare l'ambiguità di fondo del senso di questa dichiarazione aristotelica

<sup>43</sup> Cf., ad es., *Anal. Poster.*, I, 25, 86b 34-36; *De Coelo*, II, 3, 286a 25; nonché una serie di luoghi della *Metafisica* (se ne può vedere un elenco in Zanatta, *op. cit.*, p. 177), nei quali viene affermata e ripetutamente ribadita l'anteriorità dell'essere rispetto al non-essere.

<sup>44</sup> Cf. la nota preced. (il collegamento fra questi due tipi di precedenza è esplicitamente sottolineato nel passo cit. degli *Anal. Poster.*).

in rapporto al tema della *metafisica*, un'ambiguità già più volte sottolineata nelle pagine del nostro commento. La messa in rilievo di una simile priorità, infatti, può significare tanto che il non-essere non ha autonomia ontologica, quanto che il non-essere è una negazione dell'essere e, di conseguenza, che presuppone l'essere o meglio la sua affermazione. L'attribuzione al passo del primo di questi due significati è perfettamente compatibile con una posizione priva di rilievo metafisico, l'attribuzione del secondo no. La seconda interpretazione si differenzia radicalmente dalla prima proprio in questo: che essa assegna al non-essere un valore ontologico. Infatti, se il non-essere fosse una negazione dell'essere esso avrebbe lo stesso valore ontologico dell'essere (che è una negazione del non-essere). Sotto un profilo *logico*, la negazione, interpretata come l'opposto dell'affermazione, dovrebbe avere il suo stesso *oggetto* e dal momento che l'oggetto coincide con la propria affermazione questa dovrebbe essere il presupposto di quella. Ma *ontologicamente* essere e non-essere sarebbero equivalenti, in quanto assolutamente speculari. La posteriorità della negazione rispetto all'affermazione non potrebbe essere, di conseguenza, in ogni caso, che *semplicemente logica*. Una posteriorità richiede, infatti, che i termini disposti secondo l'ordine che essa designa non stiano sullo stesso piano. Tuttavia, essere e non-essere, se sono ontologicamente equivalenti, non possono che stare sullo stesso piano. Per questo motivo, la posteriorità ontologica è stata concepita ricorrendo all'idea che ciò che viene ontologicamente posposto sia radicato, quanto alla sua *verità*, in quello che viene ontologicamente prima e quindi *subordinato* ad esso. Tale rapporto equivale alla relazione, essenzialmente *metafisica*, che si stabilisce fra il fondamento e il fondato. Eppure, anche tra il venir dopo e il venir prima c'è sempre una certa parità ontologica: essi non sono, innanzitutto, che due diversi modi d'essere. Per lo stesso motivo, il fondamento è tanto presupposto dal fondato quanto lo presuppone, perché non ci sarebbe alcun fondamento senza un fondato. In altre parole, una priorità ontologica non può sussistere in nessun caso, visto che per farlo dovrebbe comunque poter riposare sul suo opposto, cioè sull'equiparazione ontica e logica del *prima* e del *poi*. Il problema potrebbe esprimersi più semplicemente in questi termini: per esserci precedenza deve esserci commensurabilità, dunque una precedenza ontologica non può es-

serci, perché il piano dell'essere è appunto quello cui deve fare riferimento *ogni possibile precedenza*, per poter presupporre almeno la più elementare commensurabilità dei suoi termini. Interpretando il non-essere come negazione dell'essere<sup>45</sup> si conferisce, quindi, uno sfondo metafisico al tema della priorità dell'essere e dell'affermazione, ma si intraprende anche un cammino destinato a non approdare a nulla, o meglio ad approdare solo a una dissoluzione del problema ontologico in un problema logico e in un problema ontico, potenzialmente in conflitto l'uno con l'altro. Inoltre, se il non-essere viene interpretato come una *negazione*, il concetto della negazione acquista un *significato* che gli fa perdere ogni *senso*, perché la negazione non esprime più un'intenzione *direzionale* e non ha quindi più nessun *orientamento* quando si traduce in un comune rapporto fra termini *reciprocamente esclusivi*. In questo caso, ogni negante è ancora sempre un negato e viceversa (compreso l'essere, il cui concetto perde, visto in questa luce, qualunque possibile originarietà). Per conservare alla negazione il suo senso direzionale, occorre, quindi, andare al di là del problema metafisico che consiste nell'individuazione di ciò che *viene prima*, ed assumere che il venir prima dell'essere non sia per niente un autentico venir prima, ma solo l'espressione metaforica del fatto che l'essere consiste in una negazione senza oggetto (dal momento che il suo oggetto è *nulla*), e che proprio per questo tale negazione ha un *senso* ed esprime qualcosa di *innegabile*: perché il negato, essendo *nulla*, non ha, a sua volta, alcuna valenza *negativa* e dunque alcun senso. Mentre il termine che conferisce ad esso la sua veste linguistica ha senso solo in quanto appartiene all'espressione dell'essere, ossia in quanto il suo senso rientra in quello del negante, che è, perciò, la negazione stessa. Si tratta di un quadro di riferimento semantico nel quale l'ontologia svela la sua totale estraneità all'orizzonte della metafisica e che nella posizione aristotelica sulla priorità dell'essere traspare più come un'esigenza inespressa che come oggetto di una pos-

<sup>45</sup> Il fatto che l'espressione «non-essere» abbia, già di per sé, una forma negativa, dovrebbe essere oggetto, nel quadro di questa interpretazione, di un esame a sé stante. Tuttavia, in virtù delle posizioni che Aristotele espone nel trattato a proposito di espressioni negative che non hanno il carattere e il ruolo di giudizi (posizioni delle quali ci siamo già a lungo occupati nell'esame del 3° capitolo) uno sviluppo di questo genere non è necessariamente richiesto dalla nostra analisi.

sibile interpretazione alternativa rispetto a quella tradizionalmente metafisica cui fanno riferimento, senza eccezione, tutti i commentatori.

5.2. Di importanza decisiva — lo si vedrà tra non molto — per poter dare un senso al concetto di «contraddizione» è la possibilità di stabilire quando un enunciato affermativo o negativo sia effettivamente *uno*. Un enunciato è uno o quando esprime qualcosa di unico — dice Aristotele — o quando esprime qualcosa di essenzialmente connesso: in entrambi i casi, infatti, si esprime *una sola cosa*. Il problema riguarda soprattutto e quasi esclusivamente la *coordinazione semplice*. Infatti, in tutti gli altri casi di connessione sintattica (disgiunzione o subordinazione), il risultato non può che essere unitario, dal momento che in essi la connessione dei discorsi elementari fornisce un esito semantico comunque diverso da quello rappresentato dalla loro semplice giustapposizione. Stando alla dichiarazione contenuta in 18a 21-22, si direbbe che Aristotele non distingue invece la congiunzione dalla pura sequenza di enunciati diversi. Si potrebbe perciò spiegare il senso della sua affermazione di principio, osservando che se i discorsi sono molteplici quando dicono molte cose o cose prive di legame, questo avviene perché il legame rappresentato dalla semplice congiunzione non basta a conferire *unità* ad un discorso.<sup>46</sup> A ben vedere, questo è, anzi, l'unico

<sup>46</sup> Per dare un senso alla disgiunzione («molte cose o cose prive di legame»), bisogna, infatti, supporre, evidentemente, che le «molte cose» menzionate in alternativa a quelle senza connessione siano, in qualche modo, «legate». La stranezza di questo passo è sottolineata da Zadro, che si chiede se qui non ci si trovi per caso di fronte piuttosto ad un'endiadi che ad una proposizione disgiuntiva (cf. *op. cit.*, p. 113). La sua conclusione è comunque che l' $\eta$  di cui si serve in questo caso Aristotele non lasci concretamente nessuno spazio all'ipotesi di un'espressione che voglia denotare qualcosa di diverso da una coppia di casi opposti e quindi alternativi. Che il riferimento al legame capace di conferire unità ad un discorso riguardi, in questo capitolo, non la coordinazione semplice ma solo la subordinazione ipotetica o disgiuntiva è asserito esplicitamente e senza alcuna titubanza (come cosa assolutamente ovvia) anche da Ammonio (cf. *op. cit.*, 73, 19-33). L'insufficienza della congiunzione a garantire l'unità del discorso è rilevata inoltre, sia pure in modo indiretto, da Tommaso, quando, nel dare conto del passo in esame, osserva che la natura plurale o molteplice di un discorso è compatibile sia con la presenza sia con l'assenza di congiunzioni (cf. *op. cit.*, I, *lect.* VIII, 14 [p. 39]). È interes-

modo possibile di interpretare la definizione aristotelica dell'unità semantica di un enunciato verbale.<sup>47</sup> La connessione, genericamente intesa, non è, dunque una condizione sufficiente a garantire l'unità di un discorso. Perché si dia una tale unità è richiesta una condizione aggiuntiva: quella che Aristotele espone nel cap. 11°. Occorre, cioè, che una molteplicità di attributi si predichi di un identico soggetto al quale questi attributi appartengono in modo *essenziale*, oppure che un predicato si predichi *essenzialmente* di diversi soggetti. Ad ogni modo, cose connesse costituiscono *un solo* discorso se la loro connessione riguarda l'*essenza*.<sup>48</sup> Ciò significa che pro-

sante il commento di Boezio, il quale interpreta il senso della disgiunzione contenuta in questo passo attribuendo al primo corno dell'alternativa che essa delinea (i discorsi molteplici come discorsi che significano molte cose) il significato di un riferimento ad enunciati che contengano termini *equivoci*: in tal modo, il concetto di proposizione *unitaria* si fonde direttamente con quello di proposizione *univoca* (cf. *op.cit.*, I, p. 75, 13-17 e II, p. 111, 9-12).

<sup>47</sup> Ackrill cade perciò in un grave equivoco quando interpreta questo passo come se la connessione fosse la semplice congiunzione di due espressioni diverse (cf. *op.cit.*, p. 130). Cf. il commento di M. Zanatta a queste righe del 5° cap., (*op.cit.*, pp. 184-87), commento che, se, per un verso, è abbastanza drastico nell'escludere che la congiunzione (o la presenza di particelle congiuntive) sia sufficiente a garantire l'unità di un discorso enunciativo composto, per l'altro si limita ad indicare come condizione aggiuntiva necessaria il riferimento ad un unico soggetto (p. 186), sebbene citi poi Apostle per sottolineare come l'unità accidentale sia diversa da quella essenziale, lasciando intendere che solo quest'ultima consente di definire unitaria un'enunciazione. Bisogna comunque ricordare che tra le particelle che Aristotele considera «congiuntive» rientrano anche delle locuzioni di valore subordinativo come si evince dalle esemplificazioni contenute in un passo della *Poetica* (20, 1457a 1 sgg.), opportunamente richiamato anche da Zanatta.

<sup>48</sup> In ultima analisi, si potrebbe rilevare che questa è anche la situazione dell'enunciazione semplice: quando si afferma una sola cosa di una sola cosa lo si fa con riferimento alla condizione esistenziale *istantanea* del soggetto, quindi in modo *essenziale*, dal momento che *nell'istante* e con riferimento all'esistenza istantanea ogni predicazione è essenziale. In questo modo le possibilità di costruire discorsi unitari si ridurrebbero a due: *a*) predicare di qualcosa qualcosa di essenziale e *b*) strutturare il discorso in modo che esso risulti dall'incastro, per subordinazione, di enunciati diversi. Sono, in fondo proprio i due casi di discorso unitario di cui parla Aristotele sia nella *Poetica* (1457a 28-31) sia nel libro B dei *Secondi Analitici* (993b 35-39), dove, come esempio del secondo tipo di unità (quella per connessione sintattica), cita l'*Iliade*. Per queste ragioni mi sembra poco persuasiva l'idea di Zanatta che la predicazione essenziale rappresenti un *tertium genus* di unità discorsiva (cf.

posizioni diverse, coordinate in modo semplice, possono, pur essendo connesse, costituire non *un* solo discorso ma discorsi diversi. Qualora, infatti, bastasse un semplice collegamento per rendere unitario qualsiasi discorso, non si potrebbero mai collegare discorsi *distinti*, perché discorsi collegati sarebbero sempre e comunque *un discorso solo*. E questo comporterebbe necessariamente la soppressione del concetto stesso di «collegamento accidentale». In tal caso, la realtà (almeno quella che si riflette nei discorsi o che emerge dall'interpretazione dei discorsi) si prospetterebbe come *una totalità*, cioè in termini radicalmente metafisici. Oppure non ci sarebbe affatto *una* realtà, ma le realtà sarebbero tante quante sono le enunciazioni intorno all'esistente.

6.o. La libertà del linguaggio dai vincoli ontologici del pensiero, risulta chiaramente ammessa nel 6° capitolo dove Aristotele sostiene che si può affermare e negare tutto di tutto. Questo ci consente di mettere a fuoco un altro aspetto della logica, dopo quello rappresentato dalla sua natura *formale*: la logica ha carattere *giuridico*. Nel senso che è regolata da *norme*. Ciò significa che essa stabilisce dei *divieti*. Proprio perché il linguaggio *può tutto*, esso deve essere sottoposto a vincoli di legge. La verità come forma acquista dunque, nel quadro della logica, anche il significato di un *dovere* il cui rispetto è un *diritto* che può essere fatto valere in sede *giudiziar*a, cioè di fronte ad un «tribunale della ragione», il cui ambito giurisdizionale si estende all'intero genere umano.<sup>49</sup> È evidente, in-

*op. cit.*, p. 28), distinto tanto dall'*Iliade* quanto dall'enunciazione semplice. In ogni caso, vale la pena di osservare che il riferimento contenuto in 17a 9 a quei discorsi che sono unitari per collegamento è interpretato anche da al-Farabi nel senso di un collegamento per *subordinazione* (il commentatore arabo parla specificamente di «affermazioni ipotetiche»: *op. cit.*, p. 47; interpretazione ribadita a p. 50 a proposito di 7a 15-17). Da parte sua, Zadro, nel commentare il cap. 11, interpreta anche la predicazione essenziale in termini di subordinazione, ossia come «una unità che risulti essa stessa da una serie di *ὑπάρχειν* subordinati fra i vari elementi, sì che nel suo insieme è predicata <del soggetto> secondo un *ὑπάρχειν* solo» (*op. cit.*, p. 198).

<sup>49</sup> Ackrill sottolinea come, probabilmente, qui Aristotele non abbia voluto fare altro che contrapporsi ad alcuni pensatori precedenti (i megarici?) che sostenevano l'impossibilità di fare affermazioni false (cf. *op. cit.*, p. 128). A proposito dei megarici si deve rilevare come sia generalmente invalsa l'abitudine di farne l'og-

fatti, che, se si può dire *tutto*, si può dire anche ciò che non è concepibile (come «il bianco è non-bianco» o «il nulla è [...]»). Quindi, per ricondurre il linguaggio nel solco del pensiero è necessario sottoporlo ad una *legislazione*. È importante sottolineare il fatto che il carattere *giuridico* della *logica* è strettamente legato al fenomeno dell'eccedenza del linguaggio rispetto al pensiero — eccedenza che lo stesso Aristotele pone in risalto nel 4° libro della *Metafisica*, commentando la comune attribuzione ad Eraclito della tesi che una stessa cosa possa essere e non essere<sup>50</sup> —. Tale eccedenza non è, in fondo, altro che la sua capacità di produrre enunciati privi di senso, ovvero enunciati che sembrano oltrepassare i limiti imposti al pensiero dai suoi stessi vincoli ontologici. Questo fenomeno non è però affatto in contrasto con il carattere ontologicamente vincolato del pensiero, ma ne è piuttosto il naturale complemento: se non si potesse *dire* qualcosa di impensabile, non si potrebbe neppure *esprimere* il senso di ciò che rende impensabile l'impensabile, cioè appunto il senso (inteso proprio come *direzione* od *orientamento*) del pensare. Tuttavia, precisamente per il *fatto* che è possibile affermare e negare tutto e l'opposto di tutto, affermazione e negazione si pongono, per Aristotele, su un piano di perfetta e reciproca parità. Ossia, esse sono simmetricamente *opposte* e la loro opposizione consiste proprio in quel rapporto di esclusione reciproca che Aristotele chiama *contraddizione*. Riveste un indiscutibile interesse il commento di Averroè a questo passo, perché in esso viene sottolineato un aspetto della posizione aristotelica che risulta molto illuminante per una comprensione che miri alla sua essenza. Averroè

getto privilegiato di una numerosa serie di attacchi e polemiche da parte di Platone e di Aristotele. Ciò è reso particolarmente facile dal fatto che del loro pensiero non ci è rimasta praticamente nessuna testimonianza diretta. Ma a prescindere dal problema storico di individuare gli autori (ammesso che l'intento di Aristotele sia effettivamente polemico) che Aristotele ha di mira, occorre rilevare che nessuno potrebbe sostenere l'impossibilità di *pronunziare* un enunciato assurdo, perché tale impossibilità verrebbe smentita nell'atto stesso in cui venisse affermata. L'espressione «enunciato assurdo», infatti, sarebbe *già* essa stessa un enunciato assurdo, in quanto la sua intenzionalità è rivolta a 'qualcosa' che non potrebbe esistere e dunque esserne l'oggetto.

<sup>50</sup> ἀδύνατον γὰρ ὄντιον τούτων ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καθάπερ τινὲς οἴονται λέγειν Ἡρακλείτου. οὐκ ἔστι γὰρ ἀναγκαῖον, ἃ τις λέγει, ταῦτα καὶ ὑπολαμβάνειν (cf. *Metaph.* 1005b 23-26).

rileva, in altre parole, come la perfetta simmetria stabilita fra affermazione e negazione sia resa possibile dal fatto che esse sono atti soggettivi, vale a dire atti che si producono «nell'anima».<sup>51</sup> In proposito, egli osserva che cose affermate, per quanto esistono fuori dell'anima, non ammettono una negazione opposta, così come non ammettono un'affermazione opposta, rispetto alla loro esistenza extrasoggettiva, le cose negate. Ma che cosa vuol dire Averroè, parlando di cose negate che non sono rappresentazioni (cioè che esistono «fuori dell'anima»)? La domanda investe solo questa parte dell'osservazione sviluppata nel commento, perché l'altra (relativa alle cose affermate) è senza dubbio meno equivoca. Infatti, un'affermazione concernente cose che sono «fuori dell'anima» può essere interpretata come l'espressione dell'esistenza stessa di tali cose. Ma non è affatto facile assumere, invece, cose di questo tipo come oggetto di una negazione. Si potrebbe forse supporre che una simile negazione abbia come contenuto cui fare riferimento l'inesistenza 'reale' delle cose negate. Tuttavia, se questo fosse il senso esatto da attribuire alle parole di Averroè, occorrerebbe riconoscere subito anche la loro assoluta mancanza di rigore. Infatti, l'inesistenza di una cosa non può essere proprio *nulla* «fuori dell'anima». In realtà, non si tratta affatto, a questo proposito, di collocare i loro oggetti 'dentro' o 'fuori' rispetto all'anima, ma del fatto che per potersi *opporre* l'affermazione e la negazione devono potersi, in primo luogo, distinguere dai rispettivi *contenuti*. Quello a cui in questo caso ci si oppone, non è quanto viene negato, perché *l'opposizione non è una negazione*. Ciò che la negazione nega è il contenuto dell'affermazione, la cosa alla quale essa si oppone è l'affermazione stessa (in quanto realtà che secondo il linguaggio della scolastica si dovrebbe definire formale e non oggettiva). Come abbiamo già visto, però, non si può negare *qualcosa*: quando si nega qualcosa non lo si fa in assoluto, ma qualcosa viene negato sempre a carico di qualcosa. Cioè si nega, in parte, *l'indeterminatezza* di un soggetto non ancora del tutto determinato. «Negare l'indeterminatezza» significa tuttavia negare un vuoto, «un non-essere»: negando qualcosa a carico di qualcosa, sembra che si neghi un'appartenenza, ma in effetti tale appartenenza *non è data*, non ha realtà, (non) è nulla. L'opposi-

<sup>51</sup> Cf. *op. cit.*, p. 135.



zione, invece, consiste sempre nel contrastare *qualcosa*. Se ci si oppone, ci si oppone a qualcosa, non a niente. E ci si oppone a qualcosa per mezzo di qualcosa. L'opposizione è quindi, *reciproca*: essa è un rapporto tra due *enti* che si respingono a vicenda. Di conseguenza, per potersi opporre, affermazione e negazione devono esprimersi per mezzo di una relazione *intenzionale* ai propri contenuti. In questo modo, la negazione, negando il contenuto determinato di un'affermazione, si oppone a questa stessa affermazione come il bianco si oppone al nero. Siamo quindi giunti, attraverso un'analisi dell'interpretazione averroistica di questo capitolo, ad un primo risultato: per poter considerare affermazione e negazione come opposte occorre concepire l'essere come *intenzionato* (ovvero come *reale*). In altre parole, occorre identificarlo con l'esistenza, cioè non con un'affermazione ma con il suo contenuto, ossia con l'*ente*. Infatti, l'essere non si oppone al nulla, ma lo nega. Opponendoglisi darebbe luogo ad una contraddizione (perché ne farebbe *qualcosa*) e dunque non lo negherebbe affatto. Il senso esistenziale (vale a dire metafisico) attribuito all'affermazione dell'essere, è quindi responsabile dell'occultamento del suo significato ontologico: un significato in virtù del quale la negazione non dovrebbe mai poter essere scambiata con l'opposizione, dal momento che, come tale, essa non si oppone all'affermazione ma, negando l'indeterminato (o [il] nulla), la ribadisce.

7.0. I capp. 7° e 8° sono dedicati alla definizione delle condizioni in base alle quali una coppia di proposizioni *opposte* può risultare costituita, rispettivamente, da giudizi *contrari* oppure da giudizi *contraddittori*. Ci sono, innanzi tutto, due condizioni preliminari di cui occorre tener conto, che risultano con molta evidenza dal quadro generale dell'esposizione di Aristotele. Esse riguardano le proposizioni opposte nel loro insieme e valgono, quindi, per entrambe le specie di opposizione. In primo luogo, l'opposizione è possibile solo tra *una* affermazione ed *una* negazione. In altre parole le proposizioni opposte devono essere, ciascuna, di significato *univoco*. Inoltre, in ogni coppia di giudizi opposti, all'affermazione corrisponde una determinata negazione (ogni giudizio contrario ha il suo proprio contrario in un altro giudizio e solo in quello, e lo stesso deve dirsi di ciascun giudizio contraddittorio). Su questa

base, Aristotele può allora affermare che due giudizi opposti sono *contrari* se sono entrambi *universali*. Questo significa che due giudizi *contrari* possono essere simultaneamente falsi (infatti due giudizi universali non possono esaurire l'insieme delle possibilità relative all'attribuzione di un certo predicato ad un certo genere di cose, perché sono sempre possibili proposizioni intermedie sotto forma di giudizi particolari). Giudizi contraddittori si hanno, invece, quando uno dei due è universale e l'altro particolare. In tal caso, Aristotele osserva che, non essendo possibili proposizioni di significato intermedio, uno deve essere necessariamente vero e l'altro necessariamente falso. I giudizi particolari, poi, stanno fra loro in un altro modo ancora rispetto alla verità, perché, così come i giudizi contrari possono essere entrambi falsi, analogamente questi possono essere entrambi veri, dal momento che non si escludono a vicenda. Infine, giudizi universali privi di quantificazione sono indefiniti e come tali non sono unitari, né, di conseguenza, univoci: essi non si oppongono davvero, ma solo in modo apparente.<sup>52</sup> Quindi, in ultima analisi, gli unici giudizi opposti dai quali si possa perlomeno ricavare la certezza che uno di essi sia indiscutibilmente vero (e l'altro falso) sono quelli contraddittori. E ciò dipende dal fatto che tali giudizi dividono l'intero universo delle predicazioni possibili rispetto ad uno stesso soggetto in due parti esatte, senza alcuna possibilità residua (tale cioè da non rientrare in nessuna delle due). Risulta evidente, pertanto, come questo tipo di opposizione sia destinato a giocare un ruolo di speciale rilievo tanto nell'ambito della logica quanto in quello della metafisica in forza del suo particolarissimo valore euristico. Esso merita, dunque, un'attenzione specifica, e questa non può che indurci a riflettere sulla definizione che compare nel capitolo precedente del trattato, in merito a ciò che si deve intendere per contraddizione: ὥστε δῆλον ὅτι πάση καταφάσει ἐστὶν ἀπόφασις ἀντικειμένη καὶ πάση ἀποφάσει κατάφασις. καὶ ἔστω ἀντίφασις τοῦτο, κατάφασις καὶ ἀπόφασις αἱ ἀν-

<sup>52</sup> Cf. la tesi di Boezio riportata nella n. 45. Ackrill cade perciò in un equivoco quando mostra di ritenere, sulla base della sequenza contenuta nel brano che va da 17b 26 a 17b 33, che giudizi di questa natura, per Aristotele, siano *contraddittori* (cf. *op. cit.*, p. 129).

τυχείμεναι.<sup>53</sup> A questo punto dobbiamo porci qualche domanda, perché l'opposizione di affermazione e negazione — che nel capitolo 6° viene presentata come l'espressione più autentica della contraddizione<sup>54</sup> — è una forma generica, comune, come abbiamo visto, sia al rapporto dei contrari sia a quello dei contraddittorî. Il senso delle parole di Aristotele, tuttavia, benché la sua formulazione sia inesatta, non può generare nessun equivoco se lo si interpreta tenendo conto dell'esposizione contenuta nel capitolo 7°. La coppia affermazione-negazione si presenta infatti, qui, nel caso della contrarietà, in modo nettamente distinto rispetto a come si presenta nel caso della contraddizione, dal momento che solo nella seconda, ma non nella prima, la negazione nega *precisamente* ciò che l'affermazione afferma: come ormai sappiamo, la negazione del contenuto di un giudizio universale non è un altro giudizio universale, ma è un giudizio particolare. Quindi, per Aristotele, la contraddizione è l'opposizione di una affermazione e di una negazione, ciascuna delle quali esclude precisamente *tutto e solo quello* che l'altra include. C'è, del resto, ancora una cosa che distingue la *contrarietà* dalla *contraddizione*. Una cosa su cui Aristotele, presentando entrambe come *rapporti*<sup>55</sup> (il rapporto dei contrari, la prima, quello dei contraddittorî la seconda), dà prova di non aver riflettuto abbastanza. «Contraddittorietà» è, con «contraddizione» e diversamente da «contrarietà», un termine del linguaggio filosofico che non designa soltanto un rapporto fra giudizi opposti di un certo tipo, ossia qualcosa che la logica riconosce come *possibile*: esso designa altresì la coesistenza simultanea di termini incompatibili, cioè

<sup>53</sup> 17a 31-34.

<sup>54</sup> Al-Farabi nota la difformità presente nell'esposizione dei due capitoli a proposito del rapporto fra opposizione e contraddizione (che è di coincidenza nel 6° e di subordinazione della seconda alla prima nel 7°), ma l'attribuisce ad una semplice assenza di tematicità, nel capitolo 6°, riguardo alla trattazione dei due concetti (cf. *op. cit.*, p. 53). Inoltre, a suo modo di vedere, Aristotele usa il termine «contraddizione» in due sensi diversi: talvolta in senso stretto, talaltra il un senso che, coincidendo con quello generico di «opposizione», deve considerarsi largo (cf. p. 55). Al-Farabi dimostra, tuttavia, di non essere per nulla consapevole del fatto che la contraddizione, concepita allo stesso modo di un'opposizione, non può (come pure dovrebbe stando al libro Γ della *Metafisica*) essere «oggetto» di una *negazione assoluta*.

<sup>55</sup> In proposito, cf. anche A. ZADRO, *op. cit.*, p. 265.

qualcosa che la logica esclude e dichiara *impossibile*. Aristotele qualifica indifferentemente come «contraddittori» sia espressioni del tipo «uomo» e «non uomo», sia *giudizi* contrapposti in modo tale che uno debba essere necessariamente vero e l'altro necessariamente falso. I primi sono *termini* contraddittori e non danno luogo ad alcuna contraddizione, a meno che non siano predicati l'uno dell'altro (come nel caso del giudizio «uomo è non-uomo»). In questo caso, la *differenza* che sussiste fra la contraddittorietà delle due espressioni e la possibilità che esse vengano attribuite contraddittoriamente allo stesso soggetto è garantita e facilmente afferrabile. Ma come stanno le cose, per quanto riguarda questa differenza, nel caso, invece, di due *giudizi* contraddittori? Prima di poter dare una risposta, dobbiamo ricordare una condizione importante, sottolineata all'inizio di questo esame dei due capitoli che Aristotele dedica alla definizione del concetto di «contraddittorietà»: per potersi effettivamente opporre in questo modo, l'affermazione e la negazione devono essere unitarie e quindi univoche e devono anche corrispondersi reciprocamente (c'è, infatti, solo *una* negazione per ogni affermazione che non sia equivoca e viceversa). Ma, come Aristotele sottolinea nel capitolo 8°, un'affermazione, per essere realmente *una*, richiede che tanto il soggetto quanto il predicato siano semanticamente univoci (essa deve, con le parole di Aristotele, «significare una sola cosa di una sola cosa»). È quindi necessario, perché una coppia di giudizi si contraddica, che in ciascuno di essi al soggetto (singolare o molteplice) inteso univocamente venga attribuito un predicato (singolare o molteplice) concepito in modo ugualmente univoco, *sotto un solo e medesimo rispetto*. Per esempio, se si dice «l'uomo è bianco», questa espressione designa una sola cosa a condizione che: *a*) «l'uomo» significhi esclusivamente un certo uomo, *b*) l'attributo «bianco» corrisponda soltanto ad un determinato colore, e *c*) esso venga riferito all'uomo sotto uno specifico ed unico riguardo (nel nostro esempio, quindi, o con riferimento ai capelli o con riferimento, poniamo, alla carnagione). Dunque, riassumendo: *per poter essere entrambe unitarie e reciproche, affermazione e negazione devono riferire lo stesso predicato allo stesso soggetto sotto il medesimo riguardo*. Questa è, però, esattamente la formula per mezzo della quale Aristotele definisce ciò che il principio di non contraddizione dichiara impossibile. Pertanto, dovremmo conclu-

dere che affermazione e negazione non possono opporsi contraddittoriamente senza dare luogo ad una contraddizione. Ma da un simile approdo il ragionamento non può ricavare altra conseguenza se non l'impossibilità dello stesso rapporto dei contraddittorî quando questi sono giudizi, ovvero l'impossibilità che due giudizi siano contraddittorî. Interpretato alla luce di queste considerazioni, il principio logico-metafisico di non contraddizione non dice, come comunemente si ritiene, che giudizi contraddittorî non possono essere simultaneamente veri, ma che giudizi contraddittorî sono impossibili, ossia che i giudizi *non possono mai contraddirsi*. Una tale conclusione ci permette di gettare nuova luce su un altro aspetto del problema — già affrontato in queste pagine — dell'unità dei discorsi. Un discorso, abbiamo detto commentando il contenuto del 5° capitolo, è unitario se dice una cosa sola o se predica molte cose di una o più cose ma in modo che queste risultino *essenzialmente* legate. Ora, in considerazione del fatto che siamo appena giunti ad una conclusione molto radicale a proposito dei giudizi contraddittorî, possiamo aggiungere che un giudizio dice una cosa sola esclusivamente quando si riferisce all'istante in cui tale cosa è precisamente quella specifica e determinata cosa che il giudizio asserisce essere, perché solo nella *simultaneità* dell'istante è assolutamente impossibile che il suo significato sia equivoco. Tutto questo ci permette inoltre di ribadire da una diversa angolatura la validità generale del principio secondo cui ogni discorso unitario comporta una predicazione essenziale, perché nell'istantaneità (come avevamo del resto già osservato nel commento del 5° capitolo<sup>56</sup>) anche la predicazione accidentale è, in effetti, essenziale (o non si distingue da una predicazione essenziale). Un'ulteriore ed ultima conseguenza di un certo rilievo dal punto di vista metafisico, è poi quella che si può riassumere nella tesi secondo la quale, se identità e determinatezza sono solo istantanee, il tempo dissolve la determinatezza, e l'esistenza temporalmente finita può essere tutto, fuorché un'esistenza determinata.

7.1. Le conclusioni piuttosto paradossali cui ci ha condotto l'esame del concetto aristotelico di contraddizione, richiedono qual-

<sup>56</sup> Cf. n. 48.

che ulteriore approfondimento. In primo luogo, sembra difficile ammettere che *due* giudizi contraddittorî siano la stessa cosa di *una* predicazione contraddittoria (sembra, in altre parole, difficile riconoscere che sia lo stesso dire «Aristotele dorme», «Aristotele non dorme» e «Aristotele dorme senza dormire» o «dorme non dormendo» o ancora «dorme e insieme non dorme»). In secondo luogo quello che abbiamo detto a proposito dei giudizi contraddittorî, non vale solo per questi ma per qualsiasi coppia di giudizi opposti: è, insomma, l'opposizione dei giudizi in quanto tale che, di fatto, viene, in questo modo, dichiarata impossibile, perché (auto)contraddittoria. Per quanto riguarda la prima questione, è bene ricordare che non si tratta qui dei singoli giudizi, ma del loro *rapporto*. Quando due giudizi ci appaiono contraddittorî è perché *li pensiamo insieme*. Si potrebbe però osservare che non li pensiamo insieme come *entrambi veri*. Mentre la predicazione contraddittoria è pensata *in modo unitario* (come interamente vera<sup>57</sup> o interamente falsa). In altre parole, nel primo caso i giudizi sono *due*, anche se pensati insieme, cioè in rapporto l'uno con l'altro, nel secondo il giudizio è *uno*. Tutto questo ha un'apparenza indubbiamente molto plausibile, ma contrasta con le premesse e le definizioni di Aristotele. Come prima cosa, occorre, infatti, notare che nessuna predicazione contraddittoria può essere *unica*, secondo Aristotele, perché per lui unico (e quindi unitario) può essere solo un giudizio *univoco* (cap. 8°). Ma merita qualche considerazione anche l'assunto che i giudizi contraddittorî siano *due*. Essi, infatti, hanno lo stesso soggetto e lo stesso predicato. Pensarli come contraddittorî, significa, dunque, pensare che il soggetto del primo giudizio sia il soggetto del secondo, e questo vuol dire — se si tratta di un soggetto individuale — che esso sia un soggetto istantaneo (solo a questa condizione, infatti, esso può essere *unico* e, dunque, *lo stesso*). Perciò, se i due giudizi vertono su Aristotele e il primo ha per soggetto un Aristotele che dorme, il secondo un Aristotele che veglia, il soggetto di entrambi potrà essere *lo stesso* solo a condizione che lo si pensi, tanto nell'uno quanto nell'altro caso, a prescindere dalla forma verbale adottata, come un Aristotele che, *insieme*, dorme e ve-

<sup>57</sup> Da parte di chi, per esempio, rifiuta di ammettere la validità del principio di (non) contraddizione.

glia, dorme e non dorme. Non si deve credere che questo risultato sia stato ottenuto solo in virtù del fatto che l'esempio scelto è costituito da due giudizi *singolari*. Una tale cosa rende solo più facile e intuitiva la comprensione dell'argomento. Ma se i giudizi sono quantificati il risultato non cambia. Infatti, dal trattato aristotelico si può ricavare espressamente questo principio generale: che una coppia di giudizi non singolari che si oppongono comprende sempre almeno un giudizio universale. Ora, una predicazione universale non può essere contingente, ma o essenziale (e in questo caso necessaria) se vera, o semplicemente falsa. Come sappiamo è proprio l'essenzialità che fa della predicazione una predicazione unitaria e questo spiega perché non ci possa essere opposizione fra proposizioni che non consistono in predicazioni essenziali (vere o presunte). Tuttavia, una predicazione essenziale è anche una predicazione in cui il predicato è già compreso nella nozione del soggetto. Perciò, l'identità del soggetto comune ad entrambi, necessaria perché due giudizi si contraddicano, implica sempre che tale soggetto sia simultaneamente comprensivo dei predicati di entrambi i giudizi e, dunque, visto che questi predicati devono essere opposti, che sia un soggetto contraddittorio.<sup>58</sup> Di queste conclusioni dobbiamo, tuttavia, ancora comprendere il senso filosofico generale. Possiamo, intanto, cominciare con un'osservazione: se la realtà avesse un carattere assolutamente determinato, essa coinciderebbe per intero con la sua essenza, cioè sarebbe vera. Essa sarebbe, in altre parole, una realtà istantanea o senza tempo. È quindi il tempo che impone la sua impronta sulla realtà impedendone la completa determinazione.

<sup>58</sup> Un simile stato di cose ci riporta, del resto, alla conclusione che i giudizi non possono, in generale, contraddirsi. Per farlo, infatti, essi dovrebbero essere entrambi, stando a quanto è emerso dal nostro ragionamento, autocontraddittori. Ma giudizi di questo tipo non sono certamente in grado di escludersi a vicenda, e quindi opporsi, perché non sono univoci. Questa considerazione trova una conferma indiretta in un'osservazione di Kant secondo la quale due giudizi contraddittori sono entrambi falsi se hanno un presupposto comune autocontraddittorio (cf. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leipzig 1979, p. 97 [*Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, trad. it. di P. CARABELLESE, Bari 1972, p. 145]; l'aspetto che Kant non considera, facendo questa osservazione, è quello per cui, in forza delle ragioni che abbiamo appena esposto, due giudizi contraddittori devono *sempre* avere un presupposto comune autocontraddittorio).

Il tempo come *continuum*, non il tempo inteso come sequenza infinita di istanti successivi. Una realtà totalmente risolta nella propria essenza o coincidente con essa non permetterebbe, inoltre, ai giudizi che la descrivono e la definiscono di contraddirsi (non sarebbe compatibile con il pensiero o con la rappresentazione del falso e della contraddizione) e non consentirebbe, perciò, neppure l'applicazione del principio dell'esclusione del medio al fine di *dimostrare* la verità di un giudizio. Il principio dell'esclusione del medio non si ricava dall'interpretazione ontologica di quello di non contraddizione, ma dalla sua interpretazione logico-metafisica. Tra i due principi resta, comunque, anche su questo terreno, una incompatibilità di fondo. Per il principio di (non) contraddizione la contraddizione (e quindi l'opposizione dei giudizi) è impossibile. Per il principio del terzo o medio escluso essa è non solo possibile ma necessaria. Ciò vuol dire che mentre per il primo principio, la contraddizione, l'assurdo, il falso, non sono nulla in se stessi, perché sono semplicemente ciò che la verità nega, per il secondo principio essi costituiscono un'*alternativa* cui la verità si trova di fronte e che può prenderne il posto (ossia, alla lettera, l'*opposto* della verità). In base al primo principio, la verità è *inegabile* e la contraddizione è *impossibile*.<sup>59</sup> In base al secondo, i giudizi contraddittorî sono reciprocamente tali, quindi si negano a vicenda: sono entrambi *negabili* (sia quello vero sia quello falso). La differenza non potrebbe essere più netta. Come mai, allora, Aristotele interpreta il principio del medio escluso come una semplice estensione o un prolungamento della non contraddittorietà dell'ente? La ragione è la stessa che lo spinge a distinguere il rapporto di contraddizione fra giudizi opposti (uno universale e l'altro particolare) dalla contraddizione in quanto tale (e questo vuol dire anche, come abbiamo visto: a confondere la negazione con l'opposizione). La ragione che induce Aristotele a questa scelta va ricercata nella pretesa che la *realtà* non sia immediatamente vera, ma sia sempre *ri(con)ducibile* alla verità. In altre parole, va ricercata nell'impianto logico dei suoi concetti e nella disposizione metafisica insita nel suo modo di orientarsi sul

<sup>59</sup> εἰ δὲ μὴ ἐνδέχεται ἅμα ὑπάρχειν τῷ αὐτῷ τάναντία (...), ἐναντία δ' ἐστὶ δόξα δόξη ἢ τῆς ἀντιφάσεως, φανερόν ἐστι ἀδύνατον ἅμα ὑπολαμβάνειν τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ μὴ εἶναι τὸ αὐτό (*Metaph.* 1005b 26-30).



terreno della filosofia speculativa. Nel corso della successiva storia del pensiero, l'opposizione e la contraddizione hanno continuato a confondere le rispettive strutture, anche quando si è cercato espressamente di distinguerle (come nel caso dello scritto kantiano sulle quantità negative del 1763). La contraddizione è stata pensata e descritta, infatti, nel corso di tutta questa storia, come un «porre e togliere», come un'elisione reciproca di significati contrapposti. Tuttavia, se questa contaminazione è insostenibile sul terreno dell'analisi filosofica, cioè sul piano della *verità*, essa può risultare illuminante riguardo alla considerazione fenomenologica dell'ente reale, la cui esistenza si dispiega nel tempo. Tale ente non è, infatti, mai del tutto determinato, perché il tempo, in cui il suo esserci si dispone, è *continuo*, e nella sfera fluida della sua esistenza simultaneità e diacronia si confondono. Ciò dipende dal fatto che tanto il contraddirsi di questa stessa esistenza attraverso il suo progressivo svolgimento nel tempo viene percepito come conforme all'opposizione del *prima* e del *poi*, quanto, del resto, questa opposizione appare corrispondere a quel contraddirsi e può risultare, solo così, fenomenologicamente compatibile con esso.

8.o. Il 9° capitolo del *De Int.* deve la sua celebrità all'importanza filosofica della questione che Aristotele vi discute e, nello stesso tempo, all'attrattiva psicologica che essa esercita sulla mente dell'essere umano finito, dotato di volontà e libero arbitrio.<sup>60</sup> La questione è quella dei cosiddetti «futuri contingenti», e presenta un legame molto stretto con il tema gnoseologico della *prevedibilità* degli eventi e con quello morale della *libertà*. Essa ha, innanzi tutto, a che fare con uno dei principi fondamentali della logica e della metafisica di Aristotele, il «principio del terzo (o medio) escluso». Tale principio sostiene che di due giudizi contraddittori uno deve essere necessariamente vero e l'altro necessariamente falso. Il principio del terzo o medio escluso è un principio logico. Ciò

<sup>60</sup> Questo spiega probabilmente il fatto che nella bibliografia relativa al *De Interpretatione* il capitolo 9 non solo è di gran lunga il più ampiamente commentato, ma su di esso si sono anche concentrate molte analisi specifiche, condotte in modo completamente extracontestuale, che lo hanno preso in considerazione come se il suo contenuto rappresentasse un corpo a sé nel quadro generale del trattato.

deve essere inteso nel senso che la sua struttura puramente formale non può prevedere, riguardo al contenuto oggetto dell'alternativa proposta dai due giudizi contraddittori, nient'altro che una doppia possibilità. In altre parole, il principio non può essere, per se stesso, in grado di dirci quale delle due alternative sia vera, ma soltanto che non potranno risultare tali entrambe. Osservazione che vale, ovviamente, con riferimento a possibilità o ad ipotesi non ancora verificate, almeno nel senso di un accertamento dell'accaduto. Aristotele traduce questo stato di cose nella formula secondo la quale ciò che il principio impone come necessario, con riguardo a quanto non è ancora *accaduto* (ma lo stesso si potrebbe dire anche a proposito di quello che non è ancora *noto*<sup>61</sup>), è l'esclusione reciproca dei giudizi contraddittori, non la verità di uno in particolare dei due. In questo modo, sebbene solo limitatamente agli eventi futuri, il suo trattato smentisce il fatto che l'autentica alternativa sulla quale il principio si basa sia quella tra vero e falso. Il vero è, infatti, necessario e il falso impossibile.<sup>62</sup> Pertanto, se l'alternativa

<sup>61</sup> Infatti ciò di cui non si ha ancora notizia è qualcosa la cui *possibilità* non è stata ancora verificata. Aristotele, tuttavia, insiste sull'evento futuro, in quanto esso ha direttamente a che fare con le questioni metafisiche della libertà e della contingenza. Dove, per lui, è la contingenza della cosa stessa e non quella della semplice opinione ad essere chiamata in causa.

<sup>62</sup> È noto che questo capitolo del *De Int.* ha dato luogo ad una serie molto numerosa di contributi critici da parte di logici e filosofi analitici, soprattutto di area anglosassone. Il motivo sul quale si sono concentrate maggiormente le loro analisi riguarda il problema se nella discussione che Aristotele affronta in queste pagine del suo trattato sia in gioco la validità del principio del terzo escluso oppure se si tratti soltanto di un problema concernente la logica modale. La questione — ulteriormente complicata dalla differenza introdotta da Łukasiewicz tra «principio di bivalenza» (vero x - falso x) e principio del terzo escluso (vero x - vero non-x) — dal punto di vista filosofico adottato nel nostro esame è fuorviante, dal momento che il principio del terzo o medio escluso, nel contrapporre il vero al falso, contrappone, come abbiamo visto, nello stesso tempo il necessario all'impossibile. Ciò vuol dire che *queste* categorie modali sono, fin dall'inizio, già operanti nel quadro semantico definito dal principio. Il problema della logica modale andrebbe preliminarmente affrontato attraverso una discussione approfondita dei rapporti fra la *necessità* e l'*impossibilità*, da un lato, e fra ciascuna di queste due condizioni ontologiche e la condizione ontica della *possibilità*, dall'altro. Solo alla luce dei risultati di un esame condotto in questo modo, potrebbe forse apparire più chiaramente il ruolo equivoco giocato dal principio dell'esclusione del medio nella filosofia aristo-

fosse questa, rispetto ad ogni coppia di possibili (futuri) eventi contraddittori ce ne dovrebbe essere sempre uno definibile come necessario ancora prima del suo realizzarsi. Ma la via per la quale Aristotele giunge a questa intuizione è molto indiretta e, soprattutto, non è affatto decisiva, perché alla base dell'intera questione egli si limita ad indicare un semplice *inconveniente*, anche se di notevole rilievo (ossia, l'esclusione di ogni forma di libertà e contingenza conseguente al fatto che l'alternativa stabilita dal principio, se questo potesse applicarsi agli eventi futuri, sarebbe decisa già prima del loro concreto verificarsi). Eppure, che necessario e impossibile non si contraddicano è un'esigenza imposta da ben altro che da un inconveniente: essa si può ricondurre in sostanza al fatto che la contraddizione, per esserci, deve essere *reciproca*. Questo comporta che per poter considerare contraddittori il *necessario* e l'*impossibile* dovrebbe in primo luogo essere lecito attribuire al secondo la stessa capacità di sussistere e di negare (contraddicendo così appunto il suo opposto) che viene attribuita al primo, mentre appare evidente che l'*impossibile* non può contraddire proprio nulla né opporsi a nulla, a parte se stesso, in quanto 'impossibile' è, innanzi tutto, 'qualcosa' che *si* contraddice. Ma se la contraddizione non interviene fra il vero e il falso, fra quali termini essa interviene effettivamente? Visto che i giudizi contraddittori delineano, per definizione, delle pure e semplici *possibilità*, sarebbe forse lecito desumerne che la vera alternativa riguarda precisamente queste *possibilità* in quanto tali. Tuttavia, non dimenticheremmo, ragionando così, di considerare un fatto importante che ci dovrebbe impedire di concludere in questo modo, ovvero il fatto che le possibilità sono, come tali, perfettamente *compatibili* e in grado di *coesistere* l'una con l'altra, dunque, tutt'altro che alternative? Il rilievo è più che legittimo. Le possibilità, infatti, non si escludono a vicenda se non per quanto riguarda la loro realizzazione. Ancora una volta veniamo, quindi, risospinti alla domanda intorno a ciò che propriamente è in gioco nell'esclusione reciproca dei giudizi contraddittori. Come abbiamo visto, quello che nei giudizi di questo tipo è alter-

telica e, in generale, nella tradizione metafisica. Cosa di cui il nostro commento — soprattutto con riguardo ai capp. 12 e 13 del *De Int.* cerca di fornire un saggio, anche se, per evidenti motivi, del tutto parziale e insufficiente.

nativo non sono le possibilità contemplate da entrambi, perché tali possibilità coesistono,<sup>63</sup> e neppure la realizzazione di una di esse e la non realizzazione dell'altra, perché queste sono tanto poco contraddittorie da implicarsi, anzi, reciprocamente. In effetti, ciò che nei due giudizi dà luogo all'esclusione reciproca può essere rappresentato solo dal conflitto fra una possibilità e il suo opposto *realizzato*. Una conclusione di questo tipo non può tuttavia che destare stupore, giacché realtà e possibilità non sono simultanee ma successive e non dovrebbero, perciò, essere in grado di entrare in conflitto fra loro.<sup>64</sup> Sappiamo, d'altra parte, che nella simultaneità nessuna contraddizione è possibile. In realtà, la delimitazione aristotelica del problema, che lo circoscrive ai giudizi contraddittori rivolti al *futuro*,<sup>65</sup> non fa che nascondere il vero aspetto della questione:

<sup>63</sup> Questa osservazione, che dovrebbe rappresentare un'ovvietà, è tanto poco chiara per il comune modo di pensare che è facile reperire tracce di una certa confusione in merito anche in interpreti molto attenti e scrupolosi (cf., per esempio, quello che Zadro afferma a p. 145 del suo volume sul *De Int.*, dove parla di «possibilità che si escludono reciprocamente», e quello che di queste possibilità dice a p. 157, dove sostiene che la loro contraddittorietà — cioè la contraddittorietà delle alternative future — «è solo potenziale»).

<sup>64</sup> Che la *possibilità* di qualcosa non coesista con la *realtà* del suo opposto ma solo con la *possibilità* di questo, ossia che le possibilità opposte coesistano mentre realtà e possibilità che siano opposte sono incompatibili era già ben noto ad Aristotele (cosa che Zanatta ricorda molto opportunamente — *op. cit.*, p. 236 — citando un celebre capoverso del *De Coelo*: I, 12, 283b 6-17) assai prima che, sulla scia di Leibniz, si cominciasse a definire la contingenza come una realtà il cui opposto è qualcosa di *ugualmente* possibile. Definizione che, per i motivi appena addotti, deve considerarsi del tutto impropria.

<sup>65</sup> La posizione di Aristotele, in proposito, è senza dubbio influenzata dalla considerazione implicita che la *possibilità* riguarda il futuro (e questo è, d'altra parte, anche il motivo per cui possibilità opposte possono coesistere, visto che la loro incompatibilità si riferisce sempre ad un tempo successivo rispetto a quello nel quale sussistono come pure possibilità — cf. n. precedente). Da questo punto di vista, raccordare l'esposizione dell'argomento svolto nel 9° capitolo ad un'intenzione polemica rivolta contro le posizioni megariche, come pretendono molti commentatori, non è affatto indispensabile (anche se è un'ipotesi dotata di una certa plausibilità sul piano storico, più forte — se non altro per ragioni cronologiche — nella versione suggerita da Sainati — cf. *op. cit.*, pp. 242-46 — che in quelle tradizionali). Non è indispensabile nel senso che il problema affonda le sue radici già nell'organizzazione concettuale del tema della contraddizione e della conseguente esclusione del medio, nonché nell'intrinseco, anche se implicito, legame che tale

essa riguarda il futuro solo in quanto riguarda, in generale, l'applicazione del principio dell'esclusione del medio alla realtà che si svolge nel tempo.<sup>66</sup> Aristotele stabilisce una distinzione tra il presente e il passato, da una parte, il futuro, dall'altra, in quanto ritiene che la *realtà* già realizzata si distingua da quella che ancora non lo è come il *vero* si distingue dal *non* (ancora) *vero*. Questo comporta che la realtà *presente* e quella *passata* siano, diversamente dalla realtà futura, del tutto determinate:<sup>67</sup> il vero qui è già nelle

esclusione stringe con le categorie modali. Non lo è soprattutto tenuto conto del carattere puramente induttivo che riveste la ricostruzione delle opinioni espresse dai filosofi della leggendaria scuola socratica di Megara (su quest'ultimo punto è bene tenere presente quanto afferma uno studioso come CORNFORD, con riferimento all'ipotesi della presenza di argomenti megarici nella critica rivolta alla teoria delle idee dalla prima parte del *Parmenide* di Platone: *Plato and Parmenides*, London 1980<sup>8</sup>).

<sup>66</sup> C'è forse un sentore di questo nell'osservazione che Sainati dedica (cf. *op. cit.*, p. 252) al saggio della Anscombe (*Aristotle and the Sea Battle*, «Mind», LXV 1956, pp. 1-15) sul tema del 9° capitolo, contestando la tesi sostenuta da questa studiosa che per il presente e il passato valga come espressione del principio del terzo escluso la formula (a):  $N(P) \vee N(\sim P)$ , ossia: «necessariamente vero P oppure necessariamente vero non-P», anziché quella (b) (che secondo la Anscombe vale solo per il futuro):  $N(P \vee \sim P)$ , una formula che può tradursi in vario modo: «necessariamente vero P oppure non-P», «necessariamente vera l'alternativa fra P e non-P» ecc. Secondo Sainati, sebbene non sia l'applicabilità o meno della (a) a differenziare il presente e il passato dal futuro — perché essa non vale per nessuna dimensione del tempo —, nell'applicazione della (b) una differenza che distingue il passato e il presente dal futuro c'è, in quanto «un discorso che verte su eventi passati o presenti è un discorso *già soggetto a verifica*, mentre un discorso su eventi futuri è un discorso *in attesa di verifica*» (p. 256). Quello che, al contrario, la nostra interpretazione del problema cerca di mettere in evidenza è il fatto che, a prescindere dalle intenzioni di Aristotele, un discorso riguardante un 'evento', cioè qualcosa di essenzialmente finito o di esistente nel tempo, non è *mai* verificabile, se con questo si intende «suscettibile di essere coniugato con il senso che propriamente appartiene al concetto di *verità*». Infatti, il presente non può che risultare altrettanto indefinito del futuro, sempre che lo si consideri come presente percepito e vissuto, cioè dotato di una certa «estensione» e quindi «in movimento» (ma è del resto solo in questo modo che esso realizza e pone in opera la sua appartenenza al fenomeno della temporalità). Quanto al passato, la mutevolezza che lo rende indefinito e precario è legata essenzialmente agli scarti della memoria, ovvero al variare di un'espressione della coscienza dell'essere finito che non deve essere assunta soltanto come esperienza privata, ma altresì come esperienza collettiva, e cioè anche nel suo farsi valere, secondo il proprio significato pubblico, come esercizio storiografico.

<sup>67</sup> Il futuro, infatti, potrebbe essere *determinato* in quanto tale, cioè in quanto

cose, si tratta, eventualmente, solo di *scoprirlo*. Ma la questione assume un aspetto completamente diverso se supponiamo che nella considerazione della *realtà* come tale la ricerca e l'individuazione del vero non debba né possa avere alcun ruolo. In questo caso il principio dell'esclusione del medio potrebbe applicarsi all'interpretazione di ciò che è reale, lasciando emergere il fatto che esso non entra in conflitto con la realtà temporale dell'ente, ma piuttosto con l'orizzonte di concepiibilità definito dal senso di ciò che è vero. Esso asserisce infatti qualcosa come l'incompatibilità delle alternative contraddittorie, qualcosa che è altrettanto inconcepibile della loro compatibilità proprio perché alternative di questo tipo sono, in quanto espresse per mezzo di giudizi che si contraddicono, entrambe *autocontraddittorie*. Pertanto, pensare la realtà secondo l'esclusione del medio, cioè in termini alternativi, non significa pensarla come *vera*, ma, proprio all'opposto, significa pensarla come *priva di verità*. Un'alternativa non può essere vera se la verità non è alter-

futuro (ossia determinato *fin d'ora*) solo in un'ipotesi *deterministica*, vale a dire solo se si potesse *fondare* sul o nel presente. Ciò vuol dire (come osserva A. ZADRO, *op. cit.*, p. 51) che la sua natura indeterminata ha riscontro nel riconoscimento della sua essenziale *infondatezza*. È evidente, quindi, che la peculiarità del futuro consiste, agli occhi di Aristotele, nel rappresentare una dimensione della realtà (quella *semplicemente possibile*) che si sottrae, per definizione all'indagine metafisica. Ma bisogna fare attenzione: *gli eventi futuri* sono indeterminati e imprevedibili, cioè contingenti, benché *un* futuro, in quanto tale, sia necessario. Benché, in altre parole, sia necessario che ci sia un futuro se c'è un presente. Aristotele non mette a tema la questione, ma essa è largamente implicita nei contenuti del suo pensiero al riguardo, e facilmente desumibile da essi (cf. *ibid.*, p. 85). Sarebbe tuttavia completamente fuori luogo intendere questo stato di cose come se esso stesse ad indicare che il tempo ha, per Aristotele, una valenza *trascendentale* (che è forse la supposizione di Zadro). La necessità del tempo è, infatti, una necessità che, in termini leibniziani, dovremmo definire del tutto ipotetica. Ciò significa: *se c'è un presente deve esserci un futuro*. Cosa che non è molto diversa dal dire: *se c'è il tempo devono esserci anche tutte le sue dimensioni*. Naturalmente, sebbene il tempo sia, perciò, soltanto un *fatto*, come tale privo di verità (e quindi dei suoi tratti caratterizzanti, che sono la necessità e la determinatezza), ciò non significa che esso possa mutare *nel* tempo come le cose temporali, rendendo così ammissibile l'ipotesi di una sua trasformazione nel senso, per esempio, di cessare di essere articolato in passato presente e futuro, ma piuttosto che proprio questa articolazione, comunque si cerchi di interpretarla, non è affatto suscettibile di rientrare in qualche concetto definito, in virtù del quale essa sia effettivamente in grado di apparire coerente e determinata.

nativa a *nulla*, e la verità non è, appunto, alternativa a nulla, dal momento che è vera o è verità proprio *perché non ha alternative*. Il principio del terzo o medio escluso si svela così non come un principio dell'esser vero della verità, ma dell'essere *reale* dell'esperienza. Esso è, in altre parole, un principio di tutto quanto si presenta come qualcosa che esiste con i tratti dell'essere «di fatto» e in modo contingente. Ciò lo porta a condividere con il cosiddetto principio di ragione la tensione metafisica che spinge l'interpretazione del mondo reale a sforzarsi di coincidere con la *verità*. Ora, il fatto che una simile tensione, e quindi una metafisica, sia comunque possibile è qualcosa di radicato nella circostanza che la realtà accade solo assumendo la *parvenza* dell'essere *determinato* e cioè *vero*. Ma la realtà, diversamente dalla verità, è temporale. Essa non è mai, quindi, veramente e completamente determinata, perché la *continuità* del fluire del tempo, così come impedisce una netta separazione fra le sue tre dimensioni (presente, passato e futuro), allo stesso modo impone al reale una contaminazione costante con il possibile. Ora, si tratta di comprendere che sebbene questa contaminazione appaia in contrasto con le esigenze imposte dal principio dell'esclusione del medio, essa rappresenta tuttavia proprio il fattore che consente di applicare tale principio alla considerazione ontica delle cose: nella determinatezza compiuta dell'essere simultaneo non sarebbe possibile nessuna opposizione fra termini alternativi, perché nessuna alternativa è possibile nell'orizzonte simultaneo dell'istante (così come, del resto, una contraddizione, cioè l'esclusione reciproca di due situazioni contraddittorie, non sarebbe possibile neppure in un essere successivo che appartenesse a tempi nettamente distinti). Ma nel presente *fluid*o del tempo reale (che è tempo — e dunque non è simultaneo — sebbene, nella percezione che ne abbiamo, resti comunque sempre uno *stesso e medesimo* tempo) la determinatezza è precaria, instabile, costantemente minata dalla contraddizione, ossia sempre in contrasto con la possibilità incombente delle proprie alternative.<sup>68</sup> E ciò vuol dire che non può essere pensata fino in

<sup>68</sup> Affermare che il principio del terzo o medio escluso è un principio della realtà, ossia dell'essere reale che appare, potrebbe, su queste basi, sembrare un paradosso: se la realtà è comunque contaminata dalla possibilità, se realtà e possibilità sono due estremi inconciliabili che non possono coesistere e se proprio per questo

fondo: essa si sottrae alla rappresentazione concettuale, proprio in quanto è una pura parvenza. Conclusione questa che dà finalmente voce alla tesi secondo la quale non è affatto *l'essere* (la verità) ad essere inafferrabile, ma è piuttosto la parvenza (l'apparire della 'cosa'), cioè, in altri termini, la realtà percepibile dell'ente, che sfugge ad ogni tentativo possibile di stabilire la sua determinazione per mezzo di concetti.<sup>69</sup>

L'esser reale della realtà è sempre minacciato dalla contraddizione, allora il principio dell'esclusione del medio dovrebbe, con la stessa certezza, venirne sistematicamente smentito. Una considerazione del genere, benché esatta, non tiene conto della natura del principio, in quanto principio logico. Questa natura traspare assai bene da quel modo di intendere il principio di contraddizione che, oscurandone interamente il profilo ontologico, ne fa un precetto di 'galateo' del pensiero, secondo cui, nel pensare, la contraddizione deve essere possibilmente *evitata* (una formulazione che ricorre in alcuni interpreti medioevali e moderni; tra i contemporanei, in Italia, questa interpretazione del principio è stata sostenuta soprattutto da G. Calogero — cf., ad es., *Logica*, Torino 1960<sup>2</sup>, p. 27 —, in Germania, più di recente, H.A. Zwergel ha impostato su queste basi la sua ricostruzione del senso del principio: cf. *Principium contradictionis. Die aristotelische Begründung des Prinzips vom zu vermeidenden Widerspruchs un die Einheit der Ersten Philosophie*, Meisenheim am Glan 1972).

<sup>69</sup> Il principio del terzo o medio escluso, come abbiamo già sottolineato nel testo, ha il solo scopo di dare risalto all'esigenza logica di pensare la realtà in veste determinata. Questa esigenza può essere appagata solo relativamente e in via di approssimazione. Il principio, perciò, rispetto alla determinazione della realtà-possibilità, rispecchia il ruolo del tempo, che, nella sua esistenza fluida, è tanto ciò che *confonde* il presente con il futuro (la realtà con la possibilità) quanto ciò che li distingue (nel senso comune del termine). Per tale motivo vanno respinte allo stesso modo sia le interpretazioni di questo capitolo del trattato aristotelico che riconoscono nel problema dei futuri contingenti una sospensione, almeno parziale, della validità del principio, sia quelle che ritengono che tale problema lasci immutata questa validità. Tanto le une quanto le altre, infatti, hanno in comune un'interpretazione del 'fenomeno' dell'esclusione del medio secondo la quale la sua continuità con il principio di (non) contraddizione non deve né può essere messa in causa. È evidente, inoltre, per ciò che riguarda le prime, che una distinzione, come quella proposta da Łukasiewicz fra «principio dell'esclusione del medio» e «principio di bivalenza», non ha, dal nostro punto di vista, alcun senso, perché che il *vero* e il *falso* siano alternativi e che, dunque, si contraddicano è cosa altrettanto inconcepibile di quella rappresentata dal contraddirsi di due verità (la verità di  $x$  e quella di  $non-x$ ). Anche il tentativo compiuto da alcuni filosofi analitici (valga per tutti il nome di Prior) di reintrodurre la dimensione del tempo nella considerazione della verità logica e della questione, in particolare, suscitata dal testo di Aristotele non fa



9.0. Il capitolo 10° esordisce con una esposizione di tipo *combinatorio*, relativa alle varie possibilità di affermazione e di negazione che si presentano sulla base degli elementi del discorso indi-

altro che marcare una netta divaricazione, rispetto alla logica e ai suoi problemi, fra le diverse dimensioni del tempo e, in particolare, fra il presente e il passato, da una parte (che non avrebbero su di essa nessuna specifica influenza), e, dall'altra, il futuro (che, invece, un'influenza l'avrebbe, e tutt'altro che secondaria). Questo significa, appunto, eludere l'autentica questione del rapporto fra logica e tempo che deve essere individuata nella natura 'discorsiva' del presente. Chi volesse informarsi più precisamente riguardo alle posizioni e agli argomenti su cui si sono misurate le due principali correnti interpretative a proposito del tema dei futuri contingenti, così come emerge dal testo aristotelico, — questioni sulle quali questo saggio, per la sua diversa impostazione del problema, non ha bisogno di soffermarsi — potrebbe utilmente consultare la precisa rassegna curata da V. CELLUPRICA, *Il capitolo 9 del De interpretatione di Aristotele. Rassegna di studi: 1930-1973*, Bologna 1977. Tra i sostenitori della tesi per la quale il caso dei «futuri contingenti» non metterebbe comunque in questione la validità incondizionata del principio spicca il nome di al-Farabi, anche in considerazione del fatto che questa corrente interpretativa dichiara esplicitamente di rifarsi alle posizioni espresse, in proposito, dal filosofo arabo nel suo *Commento*. È perciò tanto più interessante ripercorrere le linee fondamentali dell'argomentazione che egli svolge: due contraddittori possono essere *a*) l'uno vero e l'altro falso, *b*) entrambi veri, *c*) entrambi falsi o *d*) indefiniti quanto al loro valore di verità. Secondo il commentatore arabo, solo i casi *b* e *c* violano il principio dell'esclusione del medio, non gli altri due (cf. *op. cit.*, pp. 79 sgg.). Per al-Farabi l'indeterminatezza del futuro non equivale alla sospensione della validità del principio, perché non comporta l'indeterminatezza del presente. È solo questa distinzione fra futuro e presente che gli permette di distinguere il caso *d*) dai due che lo precedono (e che sono, in modo del tutto esplicito, casi di autocontraddittorietà). Ma questa distinzione si concilia male con il significato che egli stesso assegna al concetto di «presente», nell'accezione ordinaria che gli viene comunemente attribuita (cf. la n. 28), ossia quella di «presente estensivo». Del resto, questa distinzione non mette al riparo l'interpretazione farabiana dal dovere di confrontarsi con una contraddizione non meno grave: se la possibilità è *intrinsecamente* indefinita dal punto di vista del suo esser vera o falsa, vale a dire se la sua mancanza di definizione non dipende dalla natura limitata delle facoltà intellettuali del soggetto finito (in proposito, oltre al *Commento*, è da vedere il *Breve trattato* dedicato da al-Farabi al *De Int.*; cf. *op. cit.*, p. 246) e se, d'altra parte, non si può neppure ammettere che questa natura indefinita, ossia incognita, della possibilità sia tale anche agli occhi di Dio, allora non resta che accettare la contraddizione che ne deriva. Cosa che al-Farabi cerca di non fare, distinguendo il legame necessario fra due cose dalla loro necessità intrinseca, per arrendersi, tuttavia, di fatto, all'argomento che qualcosa che segue necessariamente da qualcosa di necessario è necessario in se stesso (cf. *op. cit.*, pp. 92-96). Della traduzione e del commento farabiani

viduati ed esaminati fino a questo punto. Si può affermare o negare un predicato definito oppure un predicato indefinito di: a) un nome, b) un nome indefinito, c) un nome quantificato, d) un nome

del cap. 9° del *De Int.*, esiste una versione italiana (precedente l'uscita della traduzione inglese fin qui citata) curata da C. Baffioni, e corredata da un'analisi delle tesi del commentatore arabo ad opera di M. Nasti De Vincentis che tende a rovesciare, a proposito del loro significato per quanto riguarda il problema del rapporto fra tempo e modalità, la lettura datane da Rescher, cui risale il tentativo di proporre, basandosi su al-Farabi, un'interpretazione cosiddetta «non-standard» del significato del 9° cap. (cf. C. BAFFIONI - M. NASTI DE VINCENTIS, *Il cap. 9 del De Interpretatione di Aristotele nel commentario di al-Farabi*, Napoli 1981). La difficoltà 'teologica' cui dà luogo il tema dei futuri contingenti è stata comunque sollevata per la prima volta da Ammonio nel suo esame del *De Int.* La 'soluzione' del commentatore greco non è, per la verità, molto più convincente della tesi esposta da quello arabo, consistendo essenzialmente in due argomenti. Il primo sostiene che la nozione che gli dei hanno degli eventi è posta al di sopra del tempo ed è qualitativamente superiore alla natura degli eventi stessi che ne sono oggetto (nel senso, ad es., che è *determinata* anche là dove questi sono *indeterminati*), e questa superiorità permette la precognizione, senza modificare la natura del precognito (che non sarebbe tale se non fosse inferiore). Il secondo afferma, invece, che la preveggenza divina non è la ragione dell'accadere delle cose, ma è piuttosto questo stesso accadere — che anche per le cose contingenti deve prodursi in un certo modo a discapito di tutti gli altri modi possibili — ad essere la causa della preveggenza (cf. *op. cit.*, 132, 8 - 138, 10 e, in part., 136, 1 - 137, 28). Mentre il primo argomento si riflette puntualmente in quello sostenuto nel suo *Commentario* da Tommaso (cf. *op. cit.*, I, *lect.* XIV, 19-22 [p. 70]), che, come è noto, si serve, nel redigere quest'opera, oltre che dei due commenti di Boezio, anche, appunto, di quello di Ammonio (cf. quanto osserva G. VOERBEKE, all'inizio dell'introduzione all'edizione critica da lui curata della trad. latina di G. di Moerbeke del commento di Ammonio: AMMONIUS, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, trad. de GUILLAUME DE MOERBEKE, Louvain-Paris 1961, p. xi), il secondo sembra coincidere con la tesi che Boezio rifiuta nel *De Cons.* (V, cap. III), sebbene soltanto per giungere ad un risultato in un certo senso simile: quello secondo il quale, posto che la prescienza divina non possa essere causa della necessità delle cose ma tutt'al più *segno* di questa necessità — che, dunque, dovrebbe sussistere indipendentemente dalla prescienza e per altre ragioni —, prima di poter interpretare la prescienza come un *segno* di questo genere occorrerebbe dimostrare che le cose sono, per proprio conto, necessarie, (*Cons.*, V, cap. IV). L'argomento era già stato proposto da Boezio, sebbene in una versione più sintetica, nel suo II commento al trattato aristotelico (cf. *op. cit.*, p. 226, 9-11), ma sta di fatto che il nome di Ammonio non compare mai né in questo né nel I (cf. G. VERBEKE, *loc. cit.*). A proposito del rapporto fra prescienza divina e futuri contingenti non si può evitare un riferimento al trattato di Ockham *De praedestinatione e de praescientia Dei et de futuris contingentibus*, il

indefinito quantificato. Affermazione e negazione possono poi essere fondate su una predicazione semplice (senza copula) o su una predicazione articolata (costituita dalla copula e da un attributo). La prima considerazione interessante la incontriamo all'altezza di 19b 22-24. Qui Aristotele dice che affermare o negare qualcosa di un nome non quantificato (un soggetto universale assunto in forma non universale<sup>70</sup>) vale quanto, rispettivamente, negare o affermare la privazione di questo qualcosa rispetto al medesimo nome non quantificato. L'osservazione è molto significativa in quanto vi si può riconoscere all'opera la presenza del vizio di impostazione riguardante il problema del *negare* di cui abbiamo già avvertito il peso trattando del rapporto fra i giudizi contraddittori. La *privazione* era stata distinta in modo netto dall'*opposizione dei contraddittori* nelle *Categorie*.<sup>71</sup> Ora, però, tra privazione e contraddizione si mette in luce un'affinità per la quale la privazione può figurare come *negazione* del possesso, auspice la perfetta equivalenza e reciprocità dei ruoli rivestiti, nella contraddizione, dai due termini opposti, che sono, ciascuno, l'affermazione di sé e la negazione dell'altro (cosa che rende reciproci e interscambiabili anche i ruoli dell'*affermazione* e della *negazione*). Tuttavia, *possesso* e *privazione* non rivestono affatto, per parte loro, ruoli equivalenti e interscambia-

quale fonda tutta la sua argomentazione sul principio scotista della contingenza della volontà divina rispetto agli eventi temporali e sull'autonomia in Dio della conoscenza rispetto alla volontà (cf. *The Tractatus «De Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuris Contingentibus»*, ed. by P. BOEHNER, New York 1945, vanno tenute presenti, in part., la ricostruzione delle tesi occamiste effettuata dal curatore e le considerazioni da lui svolte in margine a tale ricostruzione alle pp. 52-58). È evidente infatti, che il problema è reso tanto più arduo dal rapporto che secondo la logica e la teologia tradizionale non può non connettere queste due facoltà divine: dal momento che la conoscenza di Dio deve essere perfetta ed immutabile, se essa fosse connessa alla volontà come alla propria causa, quest'ultima non potrebbe produrre, insieme, qualcosa di immutabile o sottratto al tempo e qualcosa di temporalmente finito *che avessero rapporto fra di loro* senza assorbire l'uno (il temporalmente finito) nell'altro (l'immutabile), e senza rendere così necessari anziché contingenti, tutto in una volta, se stessa, la conoscenza degli eventi e questi eventi stessi.

<sup>70</sup> Le quantificazioni «ogni» o «nessuno», significano infatti, per Aristotele, che il termine al quale vengono anteposte è assunto universalmente (cf. 20a 12-14).

<sup>71</sup> Cf. *Cat.* 11b 19-20.

bili. Di conseguenza, affermazione e negazione hanno un significato diverso quando sono affermazione e negazione di un possesso e quando sono affermazione e negazione di una privazione. Eppure, l'affermazione di un possesso (o di una privazione) deve anche essere negazione della privazione (o del possesso) corrispondente. Ma proprio perché affermare e negare un possesso è cosa diversa dall'affermare e negare una privazione, *qui l'affermare e il negare hanno solo apparentemente una funzione reciproca*. Questo stato di cose, può forse aiutarci a comprendere per quali vie Aristotele abbia finito col confondere e sovrapporre la negazione e l'opposizione. Il tema della negazione ricompare poi, in modo esplicito, nel passo di 20a 31-40. In queste righe Aristotele torna ad escludere la possibilità di interpretare il nome indefinito come *negazione*. Per ciò che riguarda il predicato indefinito, però, lo stesso rifiuto è accompagnato da una considerazione che ne rovescia il senso. Aristotele osserva, infatti, che mentre le affermazioni con soggetto indefinito non sono traducibili in nessun altro discorso, quelle che hanno (in più) il predicato indefinito equivalgono ad una *negazione* ( $\pi\acute{\alpha}\varsigma \text{ οὐ δίκαιος οὐκ ἄνθρωπος}$  ha, infatti, lo stesso significato di  $\text{οὐδεὶς δίκαιος οὐκ ἄνθρωπος}$ ). Ciò è tanto più degno di nota in quanto ha l'effetto di ridurre ulteriormente la distanza, già molto attenuata, fra il concetto di «privazione» e quello di «negazione». <sup>72</sup> In ogni caso Aristotele potrebbe difendere la coerenza del suo discorso, facendo notare come l'esempio che egli adduce di «predicato indefinito» non differisca in nulla da un esempio qualsiasi di «nome indefinito». Si potrebbe, in altri termini, riconoscere che un pre-

<sup>72</sup> Ma questa «vicinanza» fra i due concetti può anche voler dire che un'espressione come «non-uomo», oltre a non poter essere interpretata come una *negazione*, non può neppure essere interpretata come una *privazione*. In effetti, se stiamo alla definizione di questo concetto fornita da Aristotele nelle *Categorie*, dobbiamo ammettere che il nome indefinito non ha nulla a che vedere con la privazione, visto che una «privazione» sembrerebbe potersi dare *solo* in quei casi in cui una sostanza, destinata per natura ad accogliere una certa determinazione, si presenti, di fatto, con un corredo di attributi che non la include (cf. *Cat.* 10, 12a 29-31). Al-Farabi non manca di notarlo, continuando, tuttavia a considerare il nome indefinito «non-uomo» un'espressione privativa, con la conseguenza di restringere il contenuto del termine in(de)finito a quello di tutto ciò «che non è un[una certa cosa, in questo caso un] uomo ma dovrebbe propriamente esserlo» (cf. *op. cit.*, p. 135).

dicato indefinito di questo genere non ha di per sé valore negativo, ossia non ha un simile valore finché non viene messo in rapporto alla copula. Il capitolo si chiude con un passo di notoria difficoltà. Su di esso i commenti evitano, per lo più di soffermarsi. Il suo significato, tuttavia, non è troppo oscuro se si cerca di comprendere quello che Aristotele ha propriamente di mira nell'enunciare la questione: si tratta della tesi secondo la quale, invertendo l'ordine dei componenti, il significato che essi rivestono nell'ambito del discorso non muta. Con questa affermazione Aristotele intende sottolineare che non è la posizione assegnata loro nel discorso a fare del soggetto e del predicato ciò che sono. Questo vale, naturalmente, per il greco e per tutte le lingue la cui sintassi non prevede un ordine rigido. Quindi, se qualcuno afferma «bianco è l'uomo», non dovremo interpretare questa asserzione come se essa volesse dire che il colore bianco è un uomo, ma nello stesso senso dell'affermazione «l'uomo è bianco». In caso contrario ammetteremmo che la ridislocazione dei termini agisce sul loro ruolo, facendo diventare, nel nuovo giudizio ottenuto attraverso l'inversione dell'ordine delle parole, «uomo» un predicato. Ma se le cose stessero così, la negazione di questo nuovo giudizio dovrebbe essere duplice. Essa, cioè, rispetto all'affermazione che deve negare, ovvero «bianco è l'uomo», sarebbe «bianco non è l'uomo». Tuttavia, questa stessa espressione («bianco non è l'uomo»), in rapporto al giudizio di partenza «l'uomo è bianco», equivarrebbe a «bianco non è il non-uomo», giacché l'esser uomo che essa nega, essendo un predicato, dovrebbe essere *altro* dall'esser uomo di quell'«uomo» che nel giudizio «l'uomo è bianco» riveste il ruolo di soggetto, e questo vuol dire che rispetto a questo uomo-soggetto, l'uomo-predicato del secondo giudizio dovrebbe considerarsi un non-uomo. Se questa ricostruzione dell'argomento sottinteso da Aristotele è plausibile, essa va però incontro ad un'obiezione pressoché immediata, dal momento che non è soltanto il termine «uomo» a modificare il suo ruolo nell'ipotesi che sostiene l'argomentazione per assurdo sviluppata con lo scopo di dimostrare la non intercambiabilità dei ruoli nel discorso, ma anche il termine «bianco». Ciò comporta che la negazione di «bianco è l'uomo», se questa fosse davvero la base del ragionamento aristotelico, dovrebbe essere rappresentata da «non bianco non è il non uomo» piuttosto che, come viene suggerito nel testo, da «bianco non è il

non uomo». Tuttavia, un'affermazione del genere si dimostrerebbe immediatamente falsa («non bianco non è il non-uomo» non contraddice affatto «bianco è l'uomo») e in questo caso l'argomento si ritorcerebbe contro se stesso.<sup>73</sup> Questa obiezione si lascia però sfuggire l'aspetto essenziale del ragionamento di Aristotele. L'argomento suggerito nel testo infatti, vale solo per quei soggetti che, come «uomo», sono *sostanze* e che dovrebbero quindi modificare la propria natura per poter fungere da predicati di un attributo, ma non per quei predicati che, allo stesso modo di «bianco», sono attributi e possono benissimo, restando tali, assumere anche il ruolo di soggetti (come a «bianco» accade, per esempio, nel giudizio «bianco è un colore»)<sup>74</sup>. Si vede allora come Aristotele sia pienamente autorizzato a ritenere, dal suo punto di vista, che solo l'uomo e non anche il bianco, si trasformerebbe, nell'esempio prescelto, in qualcosa d'altro se, con la posizione, dovesse modificarsi, nello stesso tempo, anche il ruolo che un termine assolve entro il giudizio. Rilievo che ha, tra l'altro, il merito di ricordarci la centralità della funzione assolta dal soggetto, in quanto espressione della sostanza, nel discorso. Il soggetto (come la sostanza) è il *fondamento* della predicazione, nel senso letterale che è ciò cui la predicazione si appoggia e quello che la sostiene. Esso ne è, in altre parole, qualcosa come la *verità* o, più esattamente, ciò che la contiene, sebbene sia solo nel rapporto predicativo che tale verità viene portata alla luce (il soggetto, infatti, contenendola, la tiene anche *nascosta* dentro di sé). La rigidità del ruolo dei termini nel giudizio è quindi essenzialmente funzionale allo

<sup>73</sup> Uno dei pochi commentatori che non sorvolano sulla scarsa perspicuità di questa argomentazione è Giulio Pace, il quale tuttavia si limita ad aggirare il problema sostenendo che «bianco non è il non uomo» rappresenterebbe solo uno dei molti esempi di possibile negazione dell'asserto «bianco è l'uomo» ricavabili dall'ammissione della tesi che Aristotele respinge (altri esempi sarebbero, secondo Pacius, «non bianco non è l'uomo», «bianco non è l'uomo» ecc.): cf. *op. cit.*, p. 90 [§ 17 del comm. al cap. X].

<sup>74</sup> Occorre fare attenzione: *uomo* è un *universale*, cioè una *sostanza seconda*, esattamente come «bianco» o «colore», ma non può essere predicato di un attributo (ossia di un altro universale o di un'altra «sostanza seconda» che abbia, però, categorialmente, un ruolo attributivo). Tale distinzione, che corre all'interno del «genere» *sostanza seconda*, non è resa tematica da Aristotele, ma può spiegare l'incertezza che contraddistingue, talvolta, (e soprattutto nella *Metafisica*) la sua posizione a proposito del significato di «sostanza prima» (per cui cf. *sup.* n. 4).

sfondo metafisico su cui si proiettano l'analisi aristotelica del linguaggio e la separazione, che la logica mette in opera, fra forma e contenuto (riflesso di quella più o meno incontrollata che il pensiero di Aristotele fa intravedere fra verità e realtà).

10.0. Il capitolo 11° torna a considerare il problema dell'unità del discorso, ad integrazione e compimento di quanto Aristotele aveva già detto nel 5°. Il discorso unitario viene ora decisamente identificato con il discorso che verte sull'*essenza*: in questo senso è unitario e non molteplice anche un discorso che abbia molti soggetti o molti predicati (indipendentemente dal fatto che siano oppure no connessi per mezzo di una congiunzione), purché gli uni e gli altri siano legati tra loro *essenzialmente* (2ob 15-19). Il legame essenziale non deve essere interpretato semplicemente come un legame *generico* — cioè come un legame che si stabilisce attraverso il *genere* (un legame fra le diverse specie o fra gli individui di una specie) — ma come un legame *nell'essenza e attraverso l'essenza*, cioè come un legame che non si può dissolvere, perché costitutivo della complessità di una natura sostanziale. Perciò, quando il giudizio è unitario, esso, riguardando l'essenza, dovrebbe essere sempre *analitico*. Di conseguenza, non può essere veramente dialettica — ossia tale da vertere su un'alternativa reale — una domanda che non riguardi l'essenza ma solo le predicazioni accidentali di un soggetto, perché tale domanda non può contenere una vera alternativa, dal momento che questa si sviluppa solo fra giudizi contraddittori, e dunque, in primo luogo unitari, cioè essenziali. Predicazioni accidentali diverse non sono, infatti, mai *alternative*. Ma anche una predicazione accidentale è essenziale rispetto al singolo individuo, se la si interpreta come predicazione attuale o istantanea. Che l'alternativa si ponga solo fra nature essenziali<sup>75</sup> potrebbe far supporre che quando una domanda investe l'essenza di una cosa, essa sia sempre dialettica. Ma Aristotele rifiuta di giungere ad una simile conclu-

<sup>75</sup> Nature essenziali sono, infatti, sottratte al corso del tempo, e per Aristotele vale il principio che un'alternativa può porsi solo fra termini di questo tipo (quindi compresenti o simultanei), anche se poi tutto l'impianto realistico del suo pensiero conduce, come abbiamo visto, a dissolvere questo pregiudizio metafisico.

sione. L'argomento che egli sviluppa in proposito rappresenta uno dei lati più interessanti di questo capitolo. Esso sostiene che per essere dialettica una domanda deve ammettere due possibili risposte alternative. Ma la domanda «che cos'è» non può ammetterne che una, in quanto è possibile darle risposta solo fornendo la definizione della cosa intorno alla cui essenza la domanda verte. In questo modo, Aristotele smentisce di fatto ciò che ha appena affermato, ossia che l'alternativa non può riguardare altro che la verità, cioè l'essenza. Infatti negando che sia dialettica quella domanda che ammette come risposta solo la definizione della cosa, vale a dire la sua verità, egli finisce con l'ammettere, in modo implicito, che l'alternativa riguarda non la verità essenziale della cosa, ma piuttosto quel gioco instabile di *realtà* e *possibilità* che coinvolge l'ente temporale finito e che si instaura solo quando la *verità è assente* (o perlomeno *sconosciuta*). Inoltre, Aristotele osserva che quando un predicato appartiene essenzialmente al soggetto, proprio perché tale appartenenza è essenziale e quindi *necessaria*, non ha senso predicare, del soggetto in questione, oltre al predicato anche il soggetto stesso, come avverrebbe se qualcuno dicesse: «l'uomo è uomo bipede» (2ob 36 - 21a 4). Questo, infatti, renderebbe equivoca l'affermazione, che formulata così avrebbe senso solo se si riferisse ad un particolare uomo e se gli uomini non fossero tutti bipedi.<sup>76</sup> Naturalmente, non è vero l'inverso, perché di un uomo bipede si può certamente dire che è un uomo. Perché, allora, Aristotele nega che si possa predicare l'essere uomo di un uomo morto (21a 18-24)? Non, evidentemente per la ragione appena addotta, come la disposizione degli argomenti nel testo potrebbe anche indurre a credere, ma per un motivo diverso e assai più ricco di conseguenze sul piano dei rapporti fra verità e tempo o esistenza finita. Dove porta, infatti, l'affermazione che un giudizio unitario riguarda sempre *l'essenza*? Essa non conduce, forse, dritto alla conclusione che un giu-

<sup>76</sup> La spiegazione di questo passo che viene normalmente fornita dai commentatori, secondo la quale l'impossibilità della predicazione dipenderebbe dal fatto che nel caso indicato essa non darebbe luogo ad un'*unità* ma ad una *tautologia* (cf., per esempio, E. RIONDATO, *op. cit.*, p. 49 e M. ZANATTA, *op. cit.*, p. 299), dice soltanto perché una simile predicazione sarebbe inutile o ridondante, non perché sarebbe scorretta. Più esauriente e persuasiva l'interpretazione di Zadro (cf. *op. cit.*, pp. 216-17).



dizio unitario esprime sempre un *nesso* analitico? Se è così, un giudizio falso può soltanto o consistere nell'attribuzione di un predicato ad un soggetto che non lo contiene oppure riguardare un soggetto che sia esso stesso falso, vale a dire un soggetto la cui essenza sia contraddittoria. Perciò, se un giudizio è unitario solo quando esprime una predicazione essenziale e se, di conseguenza, un giudizio unitario può essere falso o scorretto solo nel caso che il soggetto che lo sostiene sia concepito in modo contraddittorio, si comprende perché Aristotele affermi che di un uomo morto non si possa coerentemente predicare l'essere un uomo. Tra la condizione dell'esser uomo e la condizione dell'esser morto sussiste infatti qualcosa di incompatibile. Ciò, tuttavia, dovrebbe comportare, alla luce di quanto abbiamo appena detto, che il difetto denunciato da Aristotele non consista tanto nella predicazione «l'uomo morto è un uomo», come qui si dice, quanto piuttosto nell'espressione «uomo morto», giacché un'espressione del genere dovrebbe essere dichiarata, in primo luogo, in se stessa priva di senso. In tal caso, però, anche il giudizio «l'uomo è morto» dovrebbe essere considerato inammissibile. Ora, è certo che Aristotele non intende spingersi così lontano, dal momento che ciò lo costringerebbe a dover dare una risposta alla domanda: «chi muore realmente?». Perché, se non è l'uomo che muore, chi mai morirebbe al suo posto? E avrebbe forse senso modificare il modo abituale di esprimersi in proposito, dicendo, per esempio, che non è l'uomo ma il morto a morire? Il giudizio, interpretato nei termini di un legame essenziale, risulta, allora, tanto poco in grado di recepire l'aggiungersi di qualcosa a qualcosa nel tempo quanto poco è in grado di registrare il fatto che qualcosa, nel tempo, *cessa* di essere. E questo perché, innanzi tutto e preliminarmente, la metafisica non è affatto capace di ricongiungere il tempo con l'essenza. Ora, per un motivo analogo a quello per il quale qualunque soggetto si attribuisca al morire, il fatto stesso di attribuirgliene uno comporta una contraddizione, per questo medesimo motivo è contraddittoria l'espressione «ciò che non è». Tale espressione, infatti, evocando il *nulla*, non lo fa certo diventare «qualcosa» per il semplice fatto di esprimerlo o, più semplicemente, di nominato, ma non fa questo non perché — come sostiene Aristotele (21a 32-33), pensando forse di potersela cavare in modo a dir poco disinvolto con le questioni legate all'aporia sol-

levata da Platone nel *Sofista* riguardo al non-essere<sup>77</sup>. — tale espressione dia corpo ad un'opinione *coerente* (cioè ad un'opinione che, del non-essere, nega propriamente l'esistenza e afferma l'inesistenza). Da questo punto di vista, al contrario, l'espressione «ciò che non è» risulta effettivamente e inoppugnabilmente un'espressione autocontraddittoria. In realtà, quello che si esprime quando si nomina *il non-essere* è la messa in atto della contraddizione, che deve essere messa in atto perché possa essere espresso ciò che non è né falso né contraddittorio né assurdo, e che anzi, come messa in atto di una contraddizione, non si *distingue* dalla messa in atto della negazione che la nega, cioè dalla messa in atto della *verità* come essere assolutamente determinato, che è tale proprio in virtù del suo «non essere (un) nulla».

11.0. Il fatto che la negazione di un giudizio si ottenga sempre negando il predicato (e quindi, in generale, il verbo essere, perché ogni predicato è riducibile alla forma nominale-copulativa dell'essere o non-essere una certa cosa) può dare luogo ad un equivoco nel caso delle predicazioni modali. Ad una «possibilità di essere», infatti, sembra che — rispettando questa regola<sup>78</sup> — debba corrispondere, in versione negativa, una «possibilità di non-essere». Aristotele dedica alla questione il 12° capitolo del suo trattato, spinto a questo anche dalla struttura della propria lingua. L'ambiguità, infatti, è molto più evidente in greco che, per esempio, in italiano, giacché in italiano basta utilizzare e declinare l'espressione

<sup>77</sup> Zadro interpreta, invece, questo passo come una implicita polemica rivolta contro Platone (cf. *op. cit.*, p. 221). Se, in proposito, si attribuisce ad Aristotele l'intenzione di negare, in modo, ovviamente, sempre implicito, che l'espressione «ciò che non è» sia aporetica, la polemica nei confronti di Platone risulta evidente. Ma questo non vuol dire che essa sia anche ben fondata. Qualora si faccia riferimento, come nel *Sofista* e come in questo caso, all'espressione «ciò che non è» isolatamente considerata (anziché considerata al modo in cui la si considera, anche senza esserne consapevoli, quando per esempio si dice «l'essere non è 'ciò che non è'», ovvero in quanto oggetto di negazione), non si può infatti in ogni caso evitare di riconoscere che essa, conformemente all'opinione dello Straniero di Elea, è autocontraddittoria.

<sup>78</sup> Che non vale, però, nel caso dei giudizi quantificati, perché allora la negazione contraddittoria dell'affermazione corrispondente si può ottenere solo negando il quantificatore.

«essere possibile» perché il giudizio modale eviti di dare luogo ad equivoci come quello che consiste nello scambiare un'impossibilità di essere per una possibilità di non-essere.<sup>79</sup> Ma la questione non è di natura semplicemente linguistica, perché ad Aristotele interessa palesemente qualcosa di più che chiarire un equivoco o stabilire come la legge delle negazioni modali non contraddica che apparentemente quella della negazione in generale. Infatti, anche se il rilievo secondo cui nei giudizi modali il vero predicato è la possibilità e non l'essere (che ne è, piuttosto, il *subjectum*) consente di capire perché la negazione si ottenga, in essi, col negare quella anziché questo (ma in realtà negando l'*essere possibile*), tale rilievo ha tuttavia minore importanza della constatazione che la possibilità di essere e la possibilità di non essere non sono l'una negativa dell'altra, e che, lungi dal contraddirsi, è, piuttosto, inevitabile che esse si associno. In realtà, che giudizi di questo tipo non siano contraddittorî, può aiutare a comprendere in che modo debba propriamente intendersi il concetto di «possibilità». La situazione messa in luce, infatti, comporta che se due eventi sono alternativi, in quanto si escludono a vicenda, questo non vuol dire che la *possibilità* dell'uno non sia compatibile con la *possibilità* dell'altro. Aristotele osserva, nel libro  $\Theta$  della *Metafisica*, che «per una medesima cosa e secondo una medesima relazione, per ogni potenza si riscontra un'impotenza corrispondente».<sup>80</sup> Per comprendere il senso di questo passo occorre considerare il fatto che l'impotenza

<sup>79</sup> Cf. anche J.L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 149.

<sup>80</sup> *Metaph.* 1046a 31-32. È vero, però, che poche righe dopo questo passo, interviene un rilievo che ne riduce la portata, limitando la validità dell'enunciazione di principio alle sole «potenze razionali» (cf. 1046b 4 sgg., la tesi, che comporta una distinzione fra potenze razionali e potenze irrazionali, compare, più o meno negli stessi termini, anche nel nostro trattato, cf. *De Int.* 23a 1 sgg.). Ma se stiamo agli esempi di Aristotele (il fuoco, il calore) le potenze irrazionali non sono tanto delle possibilità quanto dei modi d'essere naturali e perciò *in atto*. Sembra, di conseguenza, che in questo caso Aristotele si serva in modo equivoco del concetto di «possibilità» per designare, da una parte, una possibilità futura, dall'altra, una realtà di fatto o, addirittura una necessità naturale (cosa che porterebbe la «potenza irrazionale» a coincidere sostanzialmente con quella che, utilizzando una terminologia moderna, chiameremmo oggi una «possibilità in senso trascendentale» o una «condizione di possibilità»).

non è l'impossibilità, come risulta dalle due righe precedenti a quelle appena citate: «Impotenza e impotente è privazione contraria a questa potenza, pertanto per la medesima cosa e secondo il medesimo rapporto ogni potenza si contrappone ad un'impotenza». <sup>81</sup> Ora, il contrario di una possibilità è la possibilità opposta, e in tal caso l'una non esclude l'altra. Perciò, appunto, l'eventualità che qualcosa non avvenga non coincide con l'impossibilità del suo accadere. Questa distinzione è, per così dire, la garanzia del carattere «contingente» del futuro (il concetto di «contingente», nasce dalla contaminazione del *possibile* e del *reale* ed è sempre riferito ad una possibilità di realizzazione — qualcosa cioè che è rivolto al futuro — non ad una possibilità in senso logico-trascen-

<sup>81</sup> *Metaph.* 1046a 29-31 (la traduzione che fornisco di queste righe è tratta dalla versione di G. Reale, già precedentemente citata). Questa definizione dell'*ἀδύναμις* compare, del resto, anche in *Δ*, 12, 1019b 15 sgg. Il fatto che insieme al termine *ἀδύναμις*, comunemente tradotto con «impotenza», venga impiegato qui, allo stesso tempo, il termine *ἀδύνατον* (*καὶ ἡ ἀδύναμις καὶ τὸ ἀδύνατον ἢ τῆ τοιαύτη δύναμις ἐναντία στέρησις ἐστίν*) che può significare, indifferentemente, «impotente» e «impossibile», complica l'interpretazione del passo (e questa complicazione si riflette nelle diverse scelte dei traduttori: Colli, per esempio, rende *ἀδύνατον* con «impossibile», Reale più opportunamente — per i motivi che adesso cercheremo di illustrare — preferisce «impotente»). Non c'è dubbio che l'attribuzione, chiarissima, sia all'*ἀδύναμις* sia all'*ἀδύνατον* del carattere di «contrario» rispetto alla *δύναμις* impone di escludere che qui Aristotele pensi all'*impossibilità*, giacché questa non può essere il *contrario* della *possibilità* ma piuttosto il suo *contraddittorio* (non potrebbe essere il contrario della *possibilità* neppure se si cercasse di interpretare la *possibilità* come un *intermedio* fra il necessario e l'impossibile — riguardo a questa ipotesi, si veda il seguito del commento — perché allora, com'è ovvio, l'impossibilità sarebbe il contrario della necessità, non del possibile). Il senso del passo aristotelico del libro *Θ* è, comunque, molto chiaro: ad ogni possibilità di essere qualcosa, proprio perché questa è *solo* una possibilità, deve corrispondere, per qualsiasi ente, la possibilità, parallela e simmetrica, di non essere quella tal cosa, anche se per Aristotele, questa non è una vera e propria possibilità (o potenza), perché corrisponde all'eventualità che la cosa resti com'è, cioè che non accada niente: non è, insomma, né una possibilità né un'impossibilità, ma un'assenza di possibilità, una privazione o, appunto, un'impotenza. Tuttavia, sebbene Aristotele dimostri, con l'uso di questo termine, tutto il suo acume filosofico, non si può non giudicare abbastanza equivoco l'intero passo e, in generale, il tema delle categorie modali così come viene sviluppato nell'ambito della sua logica. Segno del fatto che queste categorie non riescono ad essere in sintonia con l'orizzonte metafisico nel quale il pensiero aristotelico cerca di ricomprenderle.

dentale). Tuttavia, questo modo di garantire all'evento una natura «contingente» si fonda sul presupposto che tra una possibilità e la sua realizzazione ci sia un passaggio privo di fratture dal punto di vista logico. L'avverarsi della possibilità deve avvenire, in altri termini, entro i confini del medesimo orizzonte logico e metafisico nel quale le possibilità opposte coesistono senza contraddizione. D'altra parte, se prendiamo in esame una possibilità realizzata e la consideriamo staticamente (cioè come «atto»), dobbiamo riconoscere che il principio dell'esclusione del medio non consente la sua coesistenza con nessuna possibilità alternativa. Ciò vuol dire una sola cosa: ove si realizzi un certo evento, la realizzazione di un evento diverso *in luogo di quello che si è realizzato* cessa di essere una *possibilità* e diventa qualcosa di *inconcepibile* (qui non si tratta, infatti, di pensare *in astratto* un evento diverso da quello che si è realizzato, ma di pensare la realizzazione di questo evento diverso *nel tempo*, e precisamente *nello stesso tempo* in cui si è, invece, realizzato qualcosa d'altro e di alternativo: in un tempo statico la cui rappresentazione e il cui concetto devono già essere associati al realizzarsi di qualcosa che sia, insieme, diverso e incompatibile). Un simile risultato ha la sua giustificazione nel fatto che la verità non ha alternative. Perciò se la realtà viene interpretata come vera (e questo è ciò che accade quando viene considerata in modo statico cioè come realtà attimale), il suo opposto è impossibile. Ma se una cosa è impossibile, quella che la contraddice è *necessaria*. Questa è la ragione per la quale le possibilità opposte devono sempre coesistere: infatti se una di esse venisse meno, verrebbe meno anche l'altra. In questo modo, però, si profila uno stato di cose imprevisto, che delinea una prospettiva radicalmente opposta a quella desumibile dalle attese e dagli intenti che sottendono la metafisica aristotelica e ne rappresentano l'orizzonte implicito. L'opposto contraddittorio dell'impossibile è il non-impossibile e del necessario il non-necessario (cioè, in entrambi i casi, un concetto privativo che corrisponde, in primo luogo al significato di «possibile», e che fa di questo significato una specie di intermedio tra quelli di «impossibile» e di «necessario»). Questa configurazione dei rapporti tra le categorie modali attribuisce, implicitamente, all'impossibile e al necessario il ruolo di *contrari*. Ma se un evento è impossibile, del suo opposto *contraddittorio* vi è, d'altra parte, *neces-*

sità.<sup>82</sup> E viceversa. Pertanto, quando si ha a che fare con un giudizio che enuncia la *possibilità* di un evento, nel suo orizzonte il possibile si sovra(o)ppone al reale-contingente ed esclude tanto l'impossibile quanto il necessario. Quando, invece, il discorso verte sulla *verità* di una relazione tra eventi, l'impossibile concorda con il necessario, senza lasciare alcuno spazio alla semplice contingenza. Ciò scava un abisso tra la *possibilità* e la *verità* ed impone di interpretare il *reale* o come vero o come contingente (ma non come l'una e l'altra cosa insieme). Un simile stato di cose ha un riscontro preciso nel *Commento* di Averroè, dove il carattere della *necessità* viene assegnato senz'altro a tutto ciò che è in atto in quanto tale<sup>83</sup> (e questo per il semplice motivo che non è in potenza). Tale situazione permette, inoltre, di comprendere un fatto che ha sempre ostacolato l'interpretazione lineare e schematica della tavola delle categorie modali con la quale si conclude il capitolo 12°, sfidando gli interpreti a giustificare la presenza in essa della coppia di concetti *vero-non vero*.<sup>84</sup> In proposito dobbiamo osservare che se il 'sistema' delle categorie modali ci appare come l'estremo tentativo di tenere unita in un unico discorso la realtà vera e necessaria della metafisica con la realtà possibile e contingente dell'esperienza fenomenica, una simile presenza risulta perfettamente giustificata. In

<sup>82</sup> Per questo aspetto, è evidente che il significato di *necessario* e quello di *impossibile* convergono nel consegnare entrambi i concetti al ruolo di termini contraddittori. Il doppio registro che perciò contraddistingue il rapporto di queste categorie modali, scavando un abisso fra il significato che esse rivestono in un caso (come contrari) e quello che rivestono nell'altro (come contraddittori), viene tuttavia completamente stravolto nell'analisi di Zadro (peraltro come sempre molto accurata). Nella sua ricostruzione, infatti, alla coincidenza fra ἀδύνατον e ἀναγκαῖον come entrambi esclusivi di δυνατόν (coincidenza dalla quale si dovrebbe desumere, a lume di logica aristotelica, il loro *status* di *contrari* dotati di intermedio) Zadro contrappone, *come rapporto di contrarietà*, quello che essi stringono in quanto affermativi, rispettivamente, dell'essere e del non essere (cf. *op. cit.*, p. 273), e questo anche sapendo bene che la coincidenza fra la necessità di essere e l'impossibilità di non essere deriva direttamente dall'applicazione del terzo escluso e presuppone, perciò fra le due categorie modali, da un punto di vista aristotelico, un'alternativa di tipo contraddittorio.

<sup>83</sup> Cf. *op. cit.*, p. 168.

<sup>84</sup> Cf. A. ZADRO, *op. cit.*, pp. 250-52.

effetti, il vero sta al necessario come il contingente sta al possibile. Ma proprio l'equivoco che si produce fra i concetti di «contrarietà» e di «contraddizione» quando la metafisica cerca di integrare il possibile o contingente con il necessario (e l'impossibile) testimonia della circostanza che tali categorie non costituiscono in realtà alcun vero 'sistema'.

12.0. Aristotele dimostra, comunque, di essere lui stesso in grado di percepire, in una certa misura, l'anomalia delle relazioni fra le categorie modali, così come queste risultano dall'esposizione del 12° capitolo. Lo dimostra nel capitolo successivo, attraverso l'allestimento di uno schema complesso — che tiene conto, verticalmente, dei rapporti di derivazione tra queste categorie, e, orizzontalmente, dei loro rapporti di contraddittorietà —. Uno schema nel quale si nota subito che la *necessità* ha una collocazione anomala. Il trattato ravvisa, però, solo in parte la ragione di questa anomalia, limitandosi a ricondurla ad uno soltanto dei diversi aspetti che determinano la peculiarità del rapporto fra *impossibile* e *necessario*: quello, già esaminato nel paragrafo precedente di questo commento, per cui essi sembrano opporsi come dei *contrari*, tra i quali il *possibile* o *contingente* funge da intermedio. Una simile interpretazione del rapporto che si stabilisce fra queste categorie modali induce pertanto Aristotele, nell'intento di giustificare la *contrarietà* dell'*impossibile* e del *necessario*, a sostituire, entro lo schema appena definito, il giudizio «non necessario che sia» con il giudizio «non necessario che non sia», e viceversa. Nonostante questo, il rapporto fra *possibile* e *necessario* continua a dargli dei problemi. Infatti, assegnando all'*impossibile* e al *necessario* il ruolo di contrari, l'autentica questione non è per nulla risolta, perché una simile attribuzione è compatibile solo, come abbiamo già sottolineato, con il ruolo di «intermedi» implicitamente assunto dal *possibile* e dal *contingente*. In apparenza, questo ruolo trova conferma nel fatto che queste due categorie modali svolgono la funzione di termini «contraddittori» nei riguardi dell'*impossibile*, il primo, e del *necessario*, il secondo, analogamente a quello che accade nei rapporti tra i giudizi «quantificati», per i quali vale la regola che se *ogni* è il contrario di *nessuno*, *qualche* (che è intermedio tra *nessuno* ed *ogni*) è il contraddittorio di entrambi, a seconda che, rispettivamente, esso quantifichi una negazione o

un'affermazione. Ma l'analogia si ferma a questo punto. La ragione di ciò sta nel fatto che Aristotele considera espressamente convertibili l'uno nell'altro il concetto di *possibile* e quello di *contingente*.<sup>85</sup> Nei giudizi quantificati, invece, gli intermedi che, rispettivamente, contraddicono «ogni  $x$  è  $y$ » e «nessuno degli  $x$  è  $y$ » — cioè «qualche  $x$  non è  $y$ » e «qualche  $x$  è  $y$ »<sup>86</sup> — non possono convertirsi reciprocamente. La ragione di questa differenza sta proprio in ciò, che l'affermazione «qualche cosa non è dotata dell'attributo  $a$ », nell'essere contraddetta dal giudizio secondo cui «ogni cosa è dotata dell'attributo  $a$ » e nel contraddirlo a sua volta, lascia impregiudicato se non ci siano affatto cose dotate di tale attributo oppure se ce ne siano. Questa espressione, pertanto, è compatibile sia con «qualche cosa è dotata dell'attributo  $a$ » sia con «nessuna cosa lo è», e dunque non può essere convertita nella prima di queste due espressioni, visto che tale ipotesi comporterebbe la sua incompatibilità con la seconda. Venendo ad esaminare ora il caso rappresentato dal termine «possibile», non si direbbe che, al riguardo, le cose stiano in modo sostanzialmente diverso. Se, infatti il *possibile* fosse un intermedio fra il *necessario* e l'*impossibile* esso si potrebbe considerare il contraddittorio di questo ma non di quello, visto che il *necessario*, per essere tale deve essere anche, e innanzi tutto, *possibile*. Tuttavia, come abbiamo detto, secondo Aristotele «possibile» è un concetto che dovrebbe, comunque, potersi convertire con quello di «contingente». In questo caso, però, (se cioè esso fosse convertibile con il concetto di *contingente*, che, per parte sua, contraddice il *necessario*) il *possibile* sarebbe, come intermedio, simultaneamente, il

<sup>85</sup> Cf. *De Int.*, 22a 15-16: τῆ μὲν γὰρ δυνατῶ εἶναι τὸ ἐνδέχασθαι εἶναι, καὶ τοῦτο ἐκείνῳ ἀντιστρέφει. Per questo mi sembra che l'affermazione di Zadro, secondo la quale è assurdo che il possibile implichi il contingente ed è equivoco che il contingente implichi il possibile (cf. *op. cit.*, pp. 256-57), sarebbe troppo sbrigativa nel caso si intendesse imputarne senz'altro il contenuto ad Aristotele.

<sup>86</sup> La relazione tra queste due espressioni è quella che in linguaggio scolastico viene di norma definita di *subcontrarietà*. Si potrebbe naturalmente eccepire sul fatto che a questo rapporto e ai suoi termini venga qui attribuita una natura «intermedia» rispetto al rapporto di contrarietà e ai termini che esso connette, ma appare evidente che, almeno dal punto di vista dell'estensione logica, una tale natura non possa essere negata né all'uno né agli altri. Riguardo a questo genere di giudizi si vedano le considerazioni di Zanatta, cf. *op. cit.*, pp. 207-09.



contraddittorio di entrambi gli estremi della modalità,<sup>87</sup> mentre un giudizio può essere intermedio fra due contrari e, insieme, contraddire uno di essi soltanto se non contraddice anche l'altro (come dimostra il caso già esaminato dei giudizi particolari e visto anche che nessun giudizio può essere *contraddetto* da due giudizi diversi). Naturalmente, qualora si scegliesse di tradurre il termine greco ἐνδεχόμενον con «ammissibile» (secondo una proposta di Ackrill<sup>88</sup>) anziché con «contingente» il problema sarebbe risolto, perché *ammissibile* — come *possibile* e diversamente da *contingente* — contraddice il concetto di *impossibile* ma non quello di *necessario*.<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Il rapporto fra «possibile» e «necessario» viene illustrato da Zanatta mettendo in relazione 23a 16 18 con *Anal. Prior.*, A, 13, 32a 20-21. Nel commentare questa relazione, tuttavia, Zanatta cade in un equivoco evidente (quello di considerare «è contingente essere» il contraddittorio di «è contingente non essere»: cf. *op. cit.*, p. 315), cosa che, portando il contingente a non contraddire il necessario, lo fa coincidere del tutto con il possibile, e torna a mettere in questione proprio quella differenza semantica nell'orizzonte della possibilità, alla quale Aristotele assegnerebbe, secondo la ricostruzione dello stesso Zanatta, il ruolo di «chiave di volta» nella soluzione di tutti i problemi che emergono da questo capitolo.

<sup>88</sup> Cf. *op. cit.*, p. 149.

<sup>89</sup> Tale proposta ha trovato accoglienza nella traduzione inglese che F.W. Zimmermann ci ha dato del commento di al-Farabi al *De Int.* (cf. *op. cit.*, pp. 164 sgg.), venendo agevolato in questo dal fatto che il termine arabo con il quale il commentatore di Baghdad rende il greco ἐνδεχόμενον presenta la stessa ambiguità semantica di questo e oscilla fra i significati di «possibile», «ammissibile» e «contingente», con una netta preferenza, nell'uso, per i primi due (cosa che, del resto, vale anche per il termine greco). Sulle variazioni nell'uso di ἐνδεχέσθαι da parte di Aristotele nel *De Int.* e sul suo rapporto con il concetto del «possibile» v. anche A. ZADRO, *op. cit.*, il quale, dopo aver sottolineato a più riprese l'importanza del tema (cf. pp. 159, 222-23, 228), rileva come l'analisi condotta da Albrecht Becker (*Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse*, Berlin 1933, pp. 7-9) tenda a cancellare la differenza fra δυνατόν ed ἐνδεχόμενον, attribuendo ad entrambi una contrapposizione sia al concetto di «necessario» sia a quello di «impossibile». In realtà, come osserva Zadro, il testo del *De Int.* è, su questo punto, assai chiaro nel distinguere il significato dei due concetti (*op. cit.*, pp. 234-35). Ciò significa che le definizioni di ἐνδεχόμενον e di δυνατόν, che Becker desume, rispettivamente, da *An. Pr.* A 13 32a 18-20 e da *Metaph.* Θ 3 147a 24-26, e che mettono il primo in opposizione ad ἀναγκαῖον e il secondo in contrasto con ἀδύνατον, concordano con la sostanza del pensiero espresso da Aristotele su questo punto in *De Int.* 13. Tanto più in quanto questo capitolo torna, alla fine, proprio sul tema del rapporto semantico fra δυνατόν ed ἀναγκαῖον per sottolineare, attraverso l'implicazione del primo da parte del secondo, la loro compatibilità.

Tuttavia è lo stesso Aristotele ad impedire una soluzione del genere quando, chiedendosi quale sia il rapporto che intercorre tra il *necessario* e il *possibile*, risolve la questione ricorrendo alla differenza fra due significati diversi di «possibilità». <sup>90</sup> Questo comporta, infatti, che il *possibile* si divida in due campi: quello del *necessario* e quello del *contingente* (23a 7-11). <sup>91</sup> In effetti, il contingente sembra prestarsi meglio del possibile a fungere da *intermedio* fra il necessario e l'impossibile, giacché esso è incompatibile con entrambi. Ma dal momento che una doppia incompatibilità non può essere interpretata come una doppia contraddittorietà (perché ogni contraddittorio può avere un solo reciproco), allora quando la contingenza viene assunta come contraddittoria rispetto alla necessità, ciò significa che nell'ambito di questa assunzione l'impossibilità non viene affatto considerata, ossia che è fatta uguale a «nulla». In altre pa-

<sup>90</sup> È indubbiamente rimarchevole e degno di nota il fatto che la distinzione fra questi due concetti di «possibile» (uno che esclude *solo* l'impossibile e l'altro che fa lo stesso *anche* con il necessario) sia considerata da Sainati l'autentico e specifico oggetto della trattazione del 13° cap. (cf. *op. cit.*, p. 273).

<sup>91</sup> Ma come deve intendersi questa inerenza del possibile al necessario? Sono proprio due significati rigorosamente alternativi di «possibilità» quelli che qui vengono chiamati in causa? A giudicare dalle parole di Aristotele, che li definisce «omonimi», sembrerebbe di sì. E così, infatti, interpretano tutti i commentatori (cf., per es., M. ZANATTA, *op. cit.*, pp. 323 sgg.; E. RIONDATO, *op. cit.*, pp. 59-60; J.L. ACKRILL, *op. cit.*, pp. 152-53 — per limitarci ad alcuni dei moderni —; la stessa interpretazione, del resto, si riscontra in quelli antichi e medioevali, valga per tutti il caso di AVERROÈ, *op. cit.*, p. 178-79). Su questa strada, tuttavia, si può giungere al punto di negare qualsiasi parentela fra le due nozioni di «possibile» e ad escludere che il «possibile in atto» sia un «vero possibile», come fa Zadro (*op. cit.*, p. 287). Eppure, non c'è dubbio che, facendo riferimento alla loro «omonimia», Aristotele non ha voluto escludere che i due significati appartengano ad un genere comune, anche perché, in caso contrario, nessuna conversione sarebbe possibile fra di essi e il problema dell'incompatibilità di «possibile» e «necessario» si riproporrebbe inmutato. In effetti, per Aristotele il *necessario* è *anche possibile*, e benché con ciò egli non sia verosimilmente consapevole di voler dire altro che questo: la necessità, in quanto non-impossibile, deve essere essa stessa possibile, bisogna riconoscere che nelle sue parole si nasconde una contraddizione molto radicale: quella fra l'esigenza metafisica di conciliare necessità, possibilità e contingenza — cioè necessità e realtà o, in ultima analisi necessità e tempo (è significativo, da questo punto di vista che i casi di necessità cui si appella qui il testo aristotelico siano casi di enti *eterni*, nei quali, dunque, la necessità è direttamente temporalizzata) — e quella di mantenere tra il necessario e il contingente un rapporto di esclusione reciproca.

role, nel rapporto disuguale che il contingente stringe con la necessità e con l'impossibilità si esprime il fatto che esso è, di norma, interpretato non solo come qualcosa di possibile, ma anche come qualcosa di reale.<sup>92</sup> In questo senso esso coincide (in quanto esclude l'impossibilità) ma anche non coincide (in quanto esclude il necessario) con il possibile. Non fa le due cose nello stesso senso e sotto il medesimo riguardo (dal momento che il ruolo di intermedio fra il necessario e l'impossibile non coincide con quello che esso riveste come contraddittorio del necessario), ma questi due sensi e questi due riguardi coesistono ciò nonostante nel suo concetto in modo del tutto disarmonico. Del resto, il *necessario* e il *contingente* sono, davvero, due modi d'essere *alternativi*? Non è forse evidente che se fossero alternativi essi sarebbero entrambi *contingenti*? E non si dovrà dire allora, piuttosto, che un modo d'essere «contingente», proprio perché non può essere opposto ad un modo d'essere necessario, in presenza del necessario è *impossibile* e non è, dunque, mai alternativo ad esso? Ossia, non si dovrà riconoscere, in altre parole, che il necessario e il contingente (cioè la *verità* e la *realtà*) non sono affatto opposti, perché appartengono a due universi di discorso che non giungono mai a misurarsi, in senso proprio, l'uno con l'altro?<sup>93</sup> Del resto, come dobbiamo intendere la conversione reciproca del *possibile* e del *contingente*? Dovremmo forse interpretarla come una coincidenza perfetta? O non bisognerà, piuttosto, pensare che l'uno

<sup>92</sup> È infatti il campo della realtà che risulta esaurito dalla somma dei significati opposti di «necessario» e «contingente».

<sup>93</sup> Affermazione che può essere enunciata solo in presenza di un confronto fra questi due universi e dalla quale, dunque, sembrerebbe possibile ricavare, di fatto, proprio una confutazione della tesi cui, esplicitamente, essa dà corpo. Ma se la verità e la realtà appartengono ad orizzonti di significato incompatibili, nulla vieta che la loro incompatibilità sia apprezzata di fatto nell'ambito di uno solo di essi: quello della realtà contingente, e risulti quindi legata in via esclusiva a tale ambito, lasciando impregiudicata la natura unica e priva di alternative della verità. Tutto questo può anche esprimersi dicendo che le dimensioni espressivo-linguistiche in cui rientrano rispettivamente la verità e la realtà sono alternative, ma lo sono solo dal punto di vista della realtà, visto che il punto di vista della verità non riconosce né può riconoscere nulla al di là di se stesso. Cosa che vale quanto una conferma del fatto che l'alternativa, se c'è, è reale, non vera. E lo stesso deve dirsi ovviamente anche a proposito di tale conferma, come pure di una affermazione (quella appena espressa, per esempio, ossia questa qui, ora enunciata) che la rilevi.

si converte nell'altro perché non se ne può staccare, cioè perché il possibile è sempre legato al reale o contingente e questo, per parte sua, è già inclusivo del possibile? E se la risposta fosse, per caso, proprio questa, essi (il possibile e il contingente) più che come intermedi fra il necessario e l'impossibile, non si dovrebbero presentare come concetti intrecciati dialetticamente e dislocati su un piano (quello puramente fenomenologico, ossia quello della realtà) sul quale necessità e impossibilità non intervengono mai, e non è, in generale, neppure possibile che facciano la loro comparsa?

13.0. Il *De Int.* si conclude con un capitolo piuttosto enigmatico. La sua enigmaticità risalta fin dalle prime battute: Aristotele si domanda se all'affermazione sia contraria la negazione oppure l'affermazione stessa. Che cosa intende dire con questo? L'esempio che viene addotto inizialmente rende subito ragione della singolarità della domanda: il contrario di «ogni uomo è giusto» è rappresentato dalla negazione «nessun uomo è giusto» o dall'affermazione «ogni uomo è ingiusto»? La questione ha un aspetto del tutto ragionevole: entrambe queste espressioni possono, infatti, legittimamente ambire al riconoscimento del ruolo di «contrario» rispetto all'affermazione di partenza. Ma già le righe immediatamente successive fanno sorgere qualche dubbio sulle reali intenzioni di Aristotele. Ricorrendo, come secondo esempio, ad un giudizio individuale (Callia è giusto), infatti, Aristotele modifica il senso dell'alternativa: essa può ancora figurare come alternativa tra una contrarietà espressa contrapponendo un'affermazione ad una negazione (Callia è giusto, Callia non è giusto) ed una contrarietà che risulta dall'opposizione di due affermazioni (quella di un attributo: Callia è giusto, e quella della sua privazione: Callia è ingiusto) solo perché nei giudizi di questo tipo l'opposizione per contrarietà si distingue da quella per contraddizione esclusivamente attraverso la forma (affermativa o negativa) del predicato.<sup>94</sup> Il terzo esempio,

<sup>94</sup> Per comprendere questa osservazione, occorre tener conto innanzitutto del fatto che il giudizio che contraddice l'affermazione «Callia è giusto» è rappresentato dalla negazione «non è vero che Callia sia giusto», la quale, però, in questo caso — che è quello di un giudizio individuale — equivale semanticamente all'altra: «Callia non è giusto». Sarebbe allora di poter dire che, *con esclusivo riguardo*

tuttavia — quello destinato a restare il modello di riferimento in tutto il resto del capitolo, e cioè: «il bene è buono», «il bene non è buono», «il bene è cattivo» — toglie di mezzo ogni dubbio: il problema che tormenta Aristotele non riguarda, in effetti, la questione se il contrario si debba esprimere in forma positiva o negativa, ma piuttosto quella se la vera contrarietà sia espressa in modo più autentico da una coppia di giudizi *contraddittori* (uno dei quali è e non può che essere formalmente negativo) o da una coppia di *contrari* (che hanno o almeno possono avere entrambi forma affermativa). Posta in questi termini, la domanda ha un'apparenza insensata. Aristotele ha già distinto i giudizi *contrari* dai *contraddittori* nel 7° capitolo (dopo che nel trattato sulle *Categorie* aveva discusso il medesimo problema a proposito dei *termini*), perché, ora, torna su tale distinzione, mettendola, implicitamente, in dubbio? Questo è il vero aspetto enigmatico del problema sollevato nel capitolo che stiamo adesso esaminando e che ha indotto qualche interprete a ritenere dubbia l'originarietà della sua appartenenza al corpo del *De Int.*<sup>95</sup> Un problema che si presenta — e la cosa non è forse priva di

*ai giudizi individuali*, la differenza fra negazione e privazione configurerebbe il rapporto fra contraddittorietà e contrarietà come una distinzione semplicemente *formale*. Ma si tratterebbe di una situazione anomala e non generalizzabile. Singolare, perciò, la tesi di Zanatta (cf. *op. cit.*, pp. 338-39), che, sulla scorta di un'osservazione di Zadro (cf. *Tempo ed enunciati...*, cit., p. 306), ritiene l'esempio indicativo di un'estensione del concetto di «contrarietà», che diventerebbe, a suo dire, capace, in questo cap., di ricomprendere anche quello di «contraddizione» e che, differenziandosi da quello usato nel 7°, giustificerebbe la presenza, nella parte conclusiva del trattato, di una ripresa del tema (salvo il ripresentarsi, nelle ultime righe, dove Aristotele torna a parlare di giudizi quantificati — cf. 24a 3 sgg. —, di un'opposizione per contrarietà che sembra riproporre come unicamente autentica la tradizionale contrarietà dei contrari). Per evitare di riconoscere qui la presenza di un equivoco potenziale (e di doverne ricercare l'origine nell'assetto dei rapporti fra i concetti di «contrarietà», «opposizione» e «contraddizione» così come è emerso nei capitoli precedenti del testo.), al-Farabi si limita, per parte sua, ad osservare che il problema di decidere quali siano le opinioni effettivamente contrapposte spinge in questo caso Aristotele a riferirsi *indifferentemente* sia ai giudizi contrari sia ai giudizi contraddittori nell'intento di distinguere gli uni e gli altri dai giudizi «subcontrari» e dai non quantificati (cf. *op. cit.*, pp. 215 sgg.). È evidente che il commento elude così proprio l'aspetto decisivo della questione, ossia il fatto che appunto questa *indifferenza* rappresenta il problema che si tratta di interpretare.

<sup>95</sup> Cf., ad esempio, J.L. ACKRILL, *op. cit.*, p. 153, il quale, tuttavia, non du-

significato — proprio alla fine dell'esposizione delle questioni che concernono il giudizio. Non sarà, allora, il caso di supporre, per esempio, che l'esame dei rapporti fra le categorie modali condotto da Aristotele nel capitolo precedente possa, in una certa misura, averlo reso perplesso sulla reale consistenza di quella distinzione?<sup>96</sup> E non è forse vero che il problema della modalità ci è apparso interamente avvolto nell'incertezza con la quale vengono definiti i ruoli di *contrarietà* e *contraddittorietà* in riferimento alle categorie (possibile, impossibile, necessario e contingente) che rientrano in quest'ambito tematico? D'altra parte, sembra che sia precisamente il rapporto tra *vero* e *falso* a suscitare qui un problema, visto che il principio del medio escluso attribuisce ai giudizi contraddittorî rispettivamente il carattere del «necessariamente vero» e quello del «necessariamente falso» (o «impossibile»), considerandoli, però, nello stesso tempo, alternativi l'uno all'altro e reciprocamente opponibili come due contrari. Tale osservazione getta una certa luce sull'enigmaticità del 14° capitolo, perché è proprio a partire dal rapporto tra *vero* e *falso* che Aristotele stabilisce il senso di cui dovrebbe essere dotata una contrarietà «autentica». I contrari sono già stati definiti, infatti, nelle *Categorie*, come gli *estremi* di un genere.<sup>97</sup> Ciò significa che essi, nell'ipotesi dell'esistenza di termini intermedi, devono figurare come i significati reciprocamente *più lontani* entro l'ambito generico in cui risultano inclusi.<sup>98</sup> Se la que-

bita della paternità aristotelica del capitolo, ma solo della sua collocazione nel ΠΕΡΙ ΕΡΜΗΝΕΙΑΣ.

<sup>96</sup> Se questa supposizione non è priva di verosimiglianza, allora nel gruppo dei tre capitoli (il 9°, il 12° e il 13°) che Sainati considera aggiunti in un secondo momento al corpo originario del trattato (comprendente i primi 8), si deve inserire di diritto anche il 14°, che se pure fosse una «tardiva postilla», non sarebbe, alla luce della considerazione appena avanzata, né «maldestramente interpolato» né introdotto «senza plausibili ragioni contestuali» (cf. V. SAINATI, *op. cit.*, pp. 241 e 273-75).

<sup>97</sup> Cf. *Cat.*, 12a 23-24 e 14a 15-25.

<sup>98</sup> Cf., *De Int.*, 23b 23-24. Ammonio (il quale cita, in proposito, anche *Metaph.* 1, 1055 a3) è uno dei pochi commentatori che, riguardo all'interpretazione del 14° capitolo, chiamano in causa la tesi (desumibile con facilità dai due luoghi delle *Categorie* citati nella nota precedente) secondo la quale i contrari sono inevitabilmente più lontani fra loro dei contraddittorî, visto che questi, dovendo uno di essi abbracciare anche gli intermedi, sarebbero, casomai, da considerare contigui). Anche Boezio, comunque, si richiama — ma solo nel suo I commento (cf. *op. cit.*, p.

stione viene presentata sotto il profilo del rapporto fra *vero* e *falso* il motivo dell'imbarazzo di Aristotele risulta, perciò, abbastanza evidente: il falso è certo quanto vi è di più lontano dal vero, e per questo dovrebbe essere il suo contrario. Ma rispetto al vero, ciò che è più falso è ciò che lo contraddice. Di due alternative contraddittorie, infatti, una deve risultare necessariamente vera e l'altra necessariamente falsa. Aristotele arriva così alla conclusione che «l'esser più falsa» (μᾶλλον ψευδής) è una caratteristica dell'opinione che nega il vero in modo più radicale, a partire dalla considerazione implicita che il falso consiste in una *deviazione* o in un *allontanamento* dalla verità, e che, dunque, può essere *maggiore* o *minore*.<sup>99</sup> In questo modo, il falso risulta però anche qualcosa di «prodotto» o «generato», in modo tale che nell'attribuzione ad esso di *un'origine*, si nasconde, nello stesso tempo, il conferimento di *un'essenza*.<sup>100</sup> Il

218-1-2) — alla contrarietà come massima distanza fra termini che appartengono ad uno stesso genere, facendo l'esempio del bianco e del nero rispetto al genere «colore», senza, però, riferirsi esplicitamente alle *Categorie*.

<sup>99</sup> Se si prescinde da questa considerazione e non si tiene conto della definizione aristotelica dei contrari come termini massimamente distanti entro il genere, una «quantificazione» dei concetti di *vero* e *falso* non può che suscitare perplessità in un interprete e deve per forza indurlo a minimizzarne la portata (cf. A. ZADRO, *op. cit.*, p. 303).

<sup>100</sup> Il fatto che in questo brano entri in gioco il concetto di «generazione» e che venga proposta la tesi secondo la quale la generazione nasce dal rapporto degli opposti, rappresenta un elemento di apparente incongruenza rispetto al tema che Aristotele sta discutendo e che sembra essere di natura esclusivamente logica. Ma le cose stanno in modo diverso. Il problema della generazione viene chiamato in causa per un motivo strettamente connesso al tema «logico» su cui il capitolo si intrattiene: quello rappresentato dal problema della *prova* o *dimostrazione*. Ne è perfettamente consapevole al-Farabi, che nel suo commento vi si richiama in modo esplicito (cf. *op. cit.*, pp. 198-99). La prova, infatti, è in ultima analisi, essenzialmente prova *per assurdo* o *per impossibile* e si fonda sull'applicazione del principio del terzo o medio escluso. Ma in una prova così concepita, l'opinione vera *nasce* da quella falsa, o, più precisamente, dal riconoscimento o dallo svelamento della falsità di quella falsa (ossia dal riconoscimento di questa nella sua falsità). La generazione di qualcosa avviene, infatti, sempre, per Aristotele, a partire dal suo opposto. Così, proprio perché gli opposti sono *reciprocamente* tali, essi devono poter derivare l'uno dall'altro (quindi non solo il vero dal falso bensì anche il falso dal vero, e addirittura, per quanto riguarda il percorso della prova, il falso — la conclusione assurda — dal falso — la premessa da cui si traggono conseguenze impossibili —, derivazione quest'ultima che suscita, in un contesto diverso, anche i rilievi critici di A. ZA-

falso non è più, così, *la contraddizione*, l'impossibile, l'assurdo, ma è, piuttosto, *il contraddittorio* del vero, una *possibilità* essenzialmente alternativa ad esso. In questa veste, il falso si presenta come il «lato opposto» rispetto al vero, come il suo contrappunto. Nel momento in cui giungiamo a parlare di «un più o meno vero», *tra* il massimamente vero e il massimamente falso si sono già inseriti dei

dio, *op. cit.*, p. 265). Che la prova o dimostrazione, cioè il procedimento discorsivo su cui si fonda l'idea stessa di verità razionale che si è imposta in Occidente a partire dal pensiero greco, sia quindi tributaria di un principio (quello del terzo o medio escluso) attraverso il quale si realizza, in questo stesso pensiero, un radicale sovvertimento del significato che i termini e i concetti di *vero* e *falso* esprimono originariamente (e di cui recano tracce indelebili sia i frammenti del poema di Parmenide sia la stessa formulazione aristotelica del principio di contraddizione), è un fenomeno che deve indurre a riflettere sull'estrema incertezza e fragilità del modo in cui la metafisica interpreta il compito della filosofia. Incertezza e fragilità che in questa circostanza si rivelano anche attraverso un indizio non secondario, che concerne l'uso del termine ἀπάτη (anziché dell'abituale ψεῦδος) per designare l'errore o il falso. Un termine il cui significato letterale coincide piuttosto con quelli di «inganno» e «frode»; cioè con due espressioni che designano eventi, i quali, molto più dell'errore, possono considerarsi derivati dalla verità (di cui devono presupporre la consapevolezza). In un certo senso, il fatto che nella lingua greca nessun termine designi *esclusivamente* l'errore (inconsapevole) e che questo significato sia sempre denotato da termini che possono, indifferentemente, alludere ad esso o alla *menzogna* e all'*inganno* (intenzionali) — come nel caso dello stesso ψεῦδος —, può essere interpretato come un indizio sicuro dell'equivoco metafisico, cui il pensiero greco è fin da principio disposto. Che la verità e l'errore possano derivare l'uno dall'altra (e viceversa) è una tesi che insinua qualche perplessità anche nell'interpretazione di al-Farabi, il quale, infatti, propone un'ipotesi esegetica alternativa, dando ad ἀπάτη il significato di «ambiguità». In altri termini, al-Farabi suppone che Aristotele, nelle righe in questione, potrebbe voler dire che la verità deriva non dall'errore, ma dalla verità, o, più precisamente, dall'opposizione di verità ed errore, entrambi compresenti come semplici opposti nella mente di chi ancora non li ha riconosciuti come tali (cf. *op. cit.*, p. 199). In questo caso, la generazione avverrebbe a partire non dall'opposto (di ciò che si genera) ma dagli opposti, cioè prendendo le mosse dall'opposizione di due possibilità alternative ancora incerte. In ogni caso l'interpretazione farabiana dell'opposizione fra verità ed errore è inequivocabile: essa consiste, per il commentatore arabo in un «conflitto», come risulta dall'interpretazione che nel commento viene data di 23b 30 e in particolare del participio ἀνταμείβωνος (*ibid.*, pp. 205-06). Evidentemente, il problema non è, qui, quello di rendere plausibile il testo aristotelico, ma piuttosto quello di far venire al pettine i nodi di un nesso concettuale che al-Farabi, non diversamente da Aristotele, considera intangibile e che dovrebbe, invece, alla luce di certe premesse, essere messo radicalmente in discussione: quello fra *verità* e *realtà*.



gradi intermedi, e il vero e il falso sono diventati dei contrari. Ciò che, però, conta più di tutto rispetto al conseguimento degli obiettivi essenziali della metafisica è che, diventandolo, essi sono diventati anche *alternativi* l'uno rispetto all'altro, e come tali hanno dato luogo alla base sulla quale, con l'aiuto del principio del terzo o medio escluso, è stato poi possibile innalzare l'edificio speculativo in cui consiste la ricerca della verità metafisica, ossia il tentativo di rintracciare l'essenza o il fondamento autentico di ciò che appare.<sup>101</sup> Possiamo allora cominciare a credere di avere forse, in tal modo, messo in luce la ragione per cui, non appena esso si è delineato, è apparso chiaro che proprio in questo ambiguo rapporto fra le due principali forme di opposizione elencate da Aristotele deve essere individuata la via d'accesso al legame che, nella sua filosofia, stringe insieme la logica con la metafisica? E possiamo supporre di avere anche, così, iniziato a mostrare il senso proprio di questo programma, il cui scopo è quello di connettere — lasciando però che l'uno e l'altra sussistano nella loro distinzione — il reale alla propria natura nascosta, intesa come verità della sua essenza, cosa il cui risultato consiste nel fare della realtà un semplice omologo della verità?

<sup>101</sup> In questo tentativo, come abbiamo già più volte osservato, consiste l'essenza stessa della metafisica. Ma il fatto che la verità di ciò che appare debba essere *ricercata* implica che quanto appare appaia anche come non-vero. Pertanto, il tentativo in cui la metafisica consiste si svela privo di qualunque ragionevolezza, visto che presuppone di poter raggiungere la verità a partire da ciò che ne è escluso e dunque attraverso un percorso che si dovrebbe svolgere sul terreno della non-verità. D'altra parte, non ci può essere altro modo di *raggiungere* la verità che questo, perché se la verità deve essere *raggiunta* o *trovata*, ciò non può avvenire che partendo dalla sua *assenza*. L'irrazionalità del progetto metafisico può, quindi, risaltare già solo per il fatto che tale progetto include l'obiettivo di *conseguire* la verità. In aggiunta a questo, dal momento che l'apparire del non-vero come non-vero dovrebbe, in base a tali premesse, essere *vero* (sia nel senso di un vero apparire, sia nel senso di essere autenticamente non-vero), tale impostazione dà luogo ad una contraddizione in termini (perché che l'apparire, cioè il non-vero, sia vero è, appunto, una contraddizione). Una contraddizione che si riflette nel programma della metafisica, perché riguarda la sua stessa base di partenza e rende la ricerca della verità tanto una ricerca di ciò che è già stato trovato (la verità, appunto) quanto una ricerca che, sia per questo sia per i motivi già visti, si propone nella veste di un percorso autocontraddittorio.

GIUSEPPE GALASSO

ASPETTI DELLA STORIA  
DEL REGNO DI NAPOLI SOTTO FILIPPO II

Le pagine che seguono intendono solo fornire alcuni spunti ed elementi che possano servire a una migliore considerazione della storia napoletana al tempo di Filippo II. Esse sono, quindi, al di qua di ogni intento di sintesi organica e compiuta o di proposta di una già realizzata ricostruzione di quella storia. Mirano, piuttosto, a contribuire a una tale sintesi o proposta, con attenzione particolare, semmai, a qualche punto che anche in studi recenti di sicuro valore appare trascurato o frainteso o considerato in maniera fuorviante.

Varrà la pena di notare, intanto, come la sicurezza del possesso del Regno per Filippo II venga sottolineata spesso nei documenti politici del tempo.

Giovanni Battista Leoni — in una relazione redatta per incarico di Alvise Landi, segretario dell'ambasciatore veneziano a Roma — indicava nel 1579 quelli che a suo avviso erano gli evidenti motivi di una tale sicurezza: e, cioè, «lo stato delle cose d'Italia (...) favorevole alla quiete desideratavi da' spagnoli» per le buone relazioni da essi avviate e mantenute con tutti i potentati italiani; «la buona intelligenza [in particolare] con la Sede Apostolica», sovrana feudale del Regno e tradizionale perturbatrice della sua quiete; «la debolezza de' nemici forastieri», e, innanzitutto, dei francesi, mortificati, dopo la pace del 1559, nelle loro «pretese (...) sopra le cose d'Italia» e assorbiti dai «tumulti civili» nel loro paese; l'impossibilità per il Turco di tentare un'impresa contro Napoli senza provocare una lega «che necessariamente si stringerebbe in Italia quando volesse fare alcun tentativo» in questo paese. Dato questo quadro internazionale, che rendeva gli spagnoli sicuri «dalle rotture esterne», non restava ad essi che cercare di fare in modo da «non temere d'alcun importante motivo de' vassalli», garantendosi soprattutto «coi baroni dalle rivolte del Regno, senza le quali ogni tentativo che si facesse in esso riuscirebbe frustratorio non che difficile».

Anche sul fronte interno, per così dire, la posizione del governo appariva, peraltro, ben consolidata e con scarsi motivi di preoccupazione. Si riteneva, al riguardo, che quanto era necessario fosse «stato in gran parte effettuato» nel Regno, fino al punto da essere diventata «opinione di molti che, se adesso volesse il Re mettervi l'Inquisizione, cosa tanto abborrita da costoro, non averia molto contrasto». Del che il Leoni adduceva a prova anche il fatto che il viceré di allora, don Juan de Zuñiga, aveva preteso di essere lui a trasmettere al Re in Spagna la notizia del donativo recentemente deliberato a Napoli per impedire che gli eventuali incaricati napoletani di portare a Madrid quella notizia si lamentassero «con Sua Maestà del suo governo per nome della Città e del Regno»; e, «nonostante uno sforzo gagliardissimo che fece gran parte della nobiltà per escludere questa pretensione di Sua Eccellenza, ottenne quanto voleva». <sup>1</sup> E, a sua volta, un altro diplomatico veneziano di sicura esperienza, Gerolamo Lippomano, ambasciatore a Napoli nel 1575 presso don Giovanni d'Austria, rileva con convinzione che «l'accortezza degli Spagnuoli, o piuttosto il mancamento dei capi e fautori dei regnicoli, fa che [i Napoletani] vivono con universal quiete e con incredibile obbedienza, giovando grandemente in questo la cura che è messa nel governo». <sup>2</sup>

A vederla da lontano, la realtà napoletana di allora poteva apparire, tuttavia, alquanto diversa. Così è, ad esempio, proprio per gli ambasciatori veneziani a Madrid, che, nelle loro relazioni, danno un quadro notevolmente opposto, in pratica, nelle sue valutazioni, a quello offerto dai loro concittadini inviati a Napoli. Federico Badoero, relazionando nel 1557 su Filippo II, afferma senz'altro che, «quanto all'animo de' sudditi [del Regno] verso Sua Mae-

<sup>1</sup> La relazione di cui si parla era tradizionalmente attribuita al segretario dell'ambasciata veneziana in Roma, Alvise Landi, e come tale risulta pubblicata in *L'Italia nel secolo decimosesto secondo le relazioni degli ambasciatori veneti presso gli Stati italiani nel secolo XVI*, ed. dal cav. E. ALBERI, Firenze 1858, vol. V. Come, invece, è chiarito in *Corrispondenze diplomatiche veneziane da Napoli. Relazioni*, a c. di M. FASSINA, Roma 1992, pp. 20-23, «un'analisi più approfondita permette ora di assegnare la paternità a Giovanni Battista Leoni», che la redasse per conto del Landi e a tal fine si recò a Napoli.

<sup>2</sup> La relazione di Gerolamo Lippomano è in *Corrispondenze etc.*, a c. di M. FASSINA, cit., pp. 69-103 (il passo cit. a p. 74).

stà, si può dire che il maggior numero di essi abbiano lui e tutta la nazione spagnola in odio, parte come parenti di tanti fuorusciti, parte come quelli che si veggono privi di molti e diversi gradi ed utili che per privilegio del Regno dovevano essere dati loro e non a' Spagnoli».

È una testimonianza importante, innanzitutto, perché mostra come fino a metà degli anni '50 del secolo XVI, e pur dopo il lungo vicereame del Toledo e la decisa imposizione del potere regio da lui operata, il possesso del Regno — agli occhi di Madrid, le cui opinioni l'ambasciatore veneziano qui chiaramente pretende di riflettere — apparisse ancora non ben fondato su una reale accettazione della sovranità dei re di Spagna. Il fuoruscitismo al quale si allude come motivo della renitenza rilevata nel Regno non era ormai più soltanto quello dei partigiani dei re di Francia (degli «angioini», come venivano chiamati), che con quei sovrani si erano schierati dai tempi della spedizione di Carlo VIII a quelli della fallita spedizione del Guisa durante la guerra tra Filippo II e papa Paolo IV. Erano ormai fuorusciti tutti coloro che le spinte assolutistiche e repressive dei nuovi sovrani, di cui il Toledo aveva fornito una forte attuazione, avevano costretto (come Ferrante Sanseverino, principe di Salerno) all'esilio. Allo stesso modo, viva era ancora la resistenza, negli stessi anni '50, al progressivo inserimento spagnolo nei «gradi ed utili» degli uffici, dei feudi, delle armi etc.: motivo certamente tra i maggiori di quello che il Badoero qualifica come «odio» dei Napoletani verso il re e gli Spagnoli, al punto da affermare che «li ben disposti» verso di essi «sono quelli che hanno avuto beni dei fuorusciti e che per dubbio di perderli sostengono le parti di Sua Maestà Regia». La conclusione del Badoero è, infatti, che «in generale quei popoli (...) hanno l'umore non più inclinato a' Francesi che a' Spagnoli»; e che, se non amano il re e gli Spagnoli, è «per le tante e continue gravezze che sono costretti a pagare, e per la loro naturale disposizione, che è di essere più desiderosi di novità che altri del mondo».<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Qui e appresso le citazioni dalle relazioni degli ambasciatori veneziani a Madrid sono tratte da *Relazioni di ambasciatori veneti al Senato*, a c. di L. FERRO, vol. VIII, *Spagna (1497-1598)*, Torino 1981. Per la relazione del Badoero cf. pp. 91-244; la parte relativa a Napoli è alle pp. 185-93.

Un'analisi più dettagliata dei problemi del Regno è nella relazione di Michele Soriano, che è del 1559. Anche per lui il Regno è afflitto da una pressione fiscale crescente e tale che «i regnicoli per la maggior parte sono falliti e disperati, e molti si mettono alla strada per non aver altro modo di vivere, onde nasce tanto numero di ladroni e fuorusciti che non ne sono altrettanti in tutto il resto d'Italia». Egli specifica, anzi, che «la causa di così gran strettezza è notissima», e cioè che «l'entrate del Regno sono vendute ed impegnate per la maggior parte e la spesa non si sminuisce, ma s'accresce degl'interessi aggiunti, ed oltre di questo dagli accidenti straordinari, che hanno bisogno di provvisioni straordinarie, come l'anno del 1557, che il Regno fu assaltato da' Francesi» (ulteriore prova — sia detto per inciso — dell'impressione lasciata dalla fallita spedizione del Guisa). Alcune spese erano, però, a parere del Soriano, inutili e dannose ed egli ne suggeriva i rimedi. Inutile la spesa «delle mille lancie ordinarie del Regno, che costano ottanta mila ducati all'anno alla corte ed altrettanti alli popoli», ma non «fanno servizio perché mai non hanno né armi, né cavalli, eccetto alle mostre, che li tolgiono in presto». Dannosa la spesa per le fortezze, già numerose (non meno di 20 o 25), a cui «se n'aggiunge ogni di qualcuna per appetito delli viceré, li quali, per accomodare alcun suo creato, trovano sito e principiano a fortificarlo per metter costui alla custodia con una compagnia di fanti con quattrocento o cinquecento ducati di provvisione all'anno», ma senza che le fortezze si finiscano e diventino sicure oppure con grande spesa e bisogno di gente e di capi per la loro custodia. Per di più c'era, in questo, un errore strategico: o si riunivano le forze per combattere in campo aperto, e allora le fortezze rimanevano sguarnite; o si custodivano le fortezze, e allora le forze in campagna risultavano insufficienti (e anche da questo punto di vista si ricordava la minaccia dell'invasione francese del 1557).

A detta del Soriano ci si orientava, tuttavia, in due nuove direzioni, «sollecitate da d. Giovanni Manrique, ritornato ultimamente da quel Regno» (dove tra il giugno e l'ottobre 1558 aveva esercitato le funzioni di viceré) alla corte spagnola: finire le fortezze necessarie ancora in apprestamento, smantellando le altre, e ridurre le forze di terra per potenziare quelle di mare. Così le fortezze sarebbero state più sicuramente presidiate e a minor costo, in

guerra e pace. Per le forze di terra, si potevano ridurre a 500 le 1000 lance sopra accennate, rendendole egualmente più effettive e meno costose, nonché a 2000 i 3000 fanti spagnoli di stanza nel Regno («che più non bisogneria»), e col risparmio aggiungere altre 20 galere alle 12 ordinarie del Regno. Cosa quest'ultima tanto più facile in quanto «non mancano nel Regno — osservava il Soriano — legnami ed altre cose necessarie per li corpi di galere, né mancano armi, né soldati, né capitani, né marinari, e in quanto a uomini da remo serviriano tanti ladroni che sono in quel Regno e, non bastando questi, si potria valere in ogni bisogno delli schiavi dei particolari, che sono infiniti»: dettagli, come è facile intendere, di notevole interesse, che toccano punti di grande rilievo nella fisiologia della società napoletana del tempo, quali sono certamente il brigantaggio e la schiavitù.<sup>4</sup>

Gran parte di questi giudizi e quelli del Badoero erano ripresi pochi anni dopo da Antonio Tiepolo. «La mala soddisfazione che è ne' grandi e ne' piccoli — egli scriveva al termine della sua ambasciata nel 1567 — rende questo Regno poco sicuro a Sua Maestà sempre che fosse assaltato da mezzana forza». A suo parere, questo sarebbe, anzi, già accaduto nell'ancora recente guerra con Paolo IV, se al Guisa e al suo corpo di spedizione «veniva mantenuto ciò che gli fu promesso». Tiepolo completava, inoltre, l'analisi del Badoero. Il «mal contento» dei «grandi» nasceva per lui sia «dalla poca fede che mostra il Re avere di loro»; sia «dai pochi trattamenti d'utile e d'onore che lor vengono dati, essendo la maggior parte dispensati agli spagnoli»; sia, soprattutto, «dall'esser poco osservati i loro privilegj». I «più bassi» erano mossi, invece, «dalle gravezze che vengon loro imposte molto più che non possono sopportare, per le quali spessissime volte vien venduto il letto alla povera vedova, che non si trova altro al mondo». E anzi aggiungeva che «questa è una delle cause principali della moltitudine così grande di ladroni che si sentono in quel Regno».<sup>5</sup>

Ancora nel 1573 gli stessi argomenti ritornano, con qualche variazione, nel resoconto che della propria ambasciata fa Leonardo

<sup>4</sup> Per la relazione di Michele Soriano cf. *ibid.*, 247-304. La parte relativa a Napoli alle pp. 262-67.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 449-84; e, per Napoli, pp. 459-60.

Donà e in quello di Giovan Francesco Morosini nel 1581. Quest'ultimo aggiunge che, dati i «molti rispetti per cui i Napoletani sono poco contenti», e data anche la loro natura per cui «ogni governo li sazia e ogni stato li rincresce», il Re ha disposto «che non possano inviar persona espressa alla corte per querelarsi del viceré»: e se, tuttavia, «con lettere o con altro mezzo si lamentano, non vengono ascoltati, sapendosi che non potrà mai alcuno in quel governo contentarli». Le conseguenze di ciò apparivano chiare al Morosini: i governanti di Napoli poiché sapevano ciò ed erano «sicuri che, o bene o male che facciano, avranno sempre a sentir querele», si dedicavano «per il più al loro proprio interesse senza temere lamenti, di maniera che vengono quei popoli a pagar la pena della loro incostanza, per non dir leggerezza, con soffrire in effetto quello che non vien loro creduto». <sup>6</sup>

Il luogo comune dell'incostanza e, quindi, della inaffidabilità dei Napoletani, al quale si è visto ripetutamente accennare, non era — come si sa — un luogo comune recente. <sup>7</sup> Gli altri motivi del loro malcontento (come «l'insolenza del governo» e «l'eccessivo e intollerabile peso delle gravezze infinite che del continuo vengono loro imposte») appaiono comuni anche ad altri sudditi del Re di Spagna (perciò definiva «oltremodo esacerbati» gli animi dei suoi sudditi italiani l'ambasciatore Francesco Vendramin nel 1595), ma quello appariva tutto proprio dei Napoletani («si dubita particolarmente di Napoli per l'instabilità di quei popoli sempre desiderosi di cose nuove, e non in altro stabili che nell'instabilità stessa», scriveva il Vendramin); <sup>8</sup> e le implicazioni politiche che ne mettono in rilievo gli ambasciatori veneziani sono di un'evidente ed eloquente importanza.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pp. 557-670, per la relazione del Donà (per Napoli, pp. 619-26); e pp. 727-82 per la relazione del Morosini (per Napoli, pp. 757-59). Per il Donà rinviamo anche al nostro saggio su *Tensioni e contrasti della monarchia spagnola nella corrispondenza di Leonardo Donà (1570-1573)*, in *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, Atti del convegno di Lisbona del marzo 1998, Madrid 1998, vol. II, pp. 285-305.

<sup>7</sup> Si può vedere al riguardo l'altro nostro saggio su *La nobiltà del periodo angioino nella storiografia napoletana del secondo '500: Angelo di Costanzo*, di prossima pubblicazione negli atti del convegno su *La noblesse dans les territoires angevins à la fin du Moyen Âge*, tenutosi ad Angers e Saumur nel giugno 1998.

<sup>8</sup> Cf. *Relazioni di ambasciatori veneti etc.*, vol. VIII, cit., p. 897.

La sfasatura tra il giudizio veneziano da Napoli e quello da Madrid è, tuttavia, troppo forte per non richiamare ai fattori che potevano determinarla. E, innanzitutto, a una caratteristica, in generale poco rilevata, delle relazioni veneziane da Madrid. Si tratta della loro costante tendenza a mettere in rilievo soprattutto le debolezze effettive o presunte della «grande monarchia», il cui respiro Venezia avvertiva con fastidio sul suo collo, pur mentre sono rappresentati tutti i motivi della grandezza e del primato spagnolo nell'Italia e nell'Europa del tempo. Il che dà luogo talora a evidenti contraddizioni.

Il Regno, scriveva ad esempio il Donà, è così popolato, ed è «così facile il modo che Sua Maestà ha di soccorrerlo, che [gli] Spagnoli si persuadono, da per sé e senza la Lega [ossia l'alleanza con Venezia e con Roma, già vittoriosa a Lepanto], poterselo custodire illeso da offese notabili de' Turchi»: <sup>9</sup> il che sembrerebbe denotare una notevole confidenza del sovrano nella sicurezza del suo possesso del Regno. E ancora il Donà osservava che nel Regno ci si asteneva dall'imporre nuove imposte, come avrebbe potuto essere quella per arruolare uomini liberi come gente da remo invece di forzati e galeotti, «essendo ordinarie gravezze di tante sorte e così eccessive alla povera gente che chi volesse aggiungere quest'altra angaria potria con il troppo tirare romper la corda»: <sup>10</sup> il che dimostrerebbe che, pur col progressivo intensificarsi della pressione fiscale, la preoccupazione di tenere, al riguardo, un equilibrio di fondo non mancava.

A sua volta, il Soriano, del quale si sono visti i giudizi sullo stato interno del Regno, giudicava pure possibile, come si è detto, anzi consigliabile la riduzione del *tercio* spagnolo presente nel Regno da 3000 a 2000 effettivi, «che più non bisogneria». Aggiungeva, inoltre, che «le cose [erano] ridotte in termine che la Corona di Spagna per un continuato possesso di tanti anni e per la grandezza della sua fortuna [aveva] spente tutte le passioni antiche del Regno», <sup>11</sup> ossia tutti i partiti, correnti, tendenze o tradizioni che prima della conquista di Ferdinando il Cattolico e fin quasi alla

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 620.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 622.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 264-65.



guerra con Paolo IV avevano perpetuato il costume di una contestazione endemica della sovranità, spesso in rapporto con potentati stranieri, e non solo da parte della feudalità (il Soriano notava che, su questo piano, l'unico legame che continuava a sussistere nel Regno era quello ... con la sua Venezia).<sup>12</sup> Il che era quanto dire che la Corona aveva ormai acquisito un saldo controllo politico del paese e si era imposta come unico interlocutore delle forze in qualche modo attive sulla scena napoletana.

Una conferma sostanziale di questi punti fondamentali (sicurezza del possesso da parte della Corona e suo monopolio e centralità nella vita politica interna) veniva, del resto, anche dagli scrittori napoletani, in cui si affacciano note critiche assai notevoli nei riguardi del regime vigente nel Regno dai tempi del Toledo in poi. In linea di massima le note critiche di tali scrittori si appuntano sugli stessi problemi messi in rilievo, quanto alla struttura politica e sociale del Regno, dai diplomatici veneziani: posizione della nobiltà, eccesso del fiscalismo, forte spinta assolutistica del governo, dissensi ed emarginazioni varie, banditi e corsari, eccessiva riserva di cariche e di redditi a spagnoli, prepotenze e boria di questi ultimi. Sempre, però, gli stessi scrittori pongono fuori discussione la sovranità spagnola o la possibilità che il Regno se ne allontani. E non si tratta di un atteggiamento di convenienza o di un'ovvia e banale precauzione, che sarebbero più che comprensibili, dato il contesto in cui quegli scrittori si muovevano e le prevedibili reazioni a espressioni di critiche o di dissenso avanzate al di fuori di un lealismo di principio (o, almeno, si tratta di questo solo in parte decisamente minore). Si tratta, invece, di una vera e propria convinzione politica, di un orientamento di fondo dell'opinione napoletana del tempo, che si sarebbe poi rivelato di forte consistenza e che è il presupposto del lealismo verso la Spagna e i suoi sovrani indubbiamente maturato e prevalso nel Regno, duraturamente, proprio sotto Filippo II. Così è, ad esempio, per Giulio Cesare Caracciolo; così per Ferrante Carafa; così per Camillo Porzio; così, assai a lungo, per il Campanella.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 265.

<sup>13</sup> Ho trattato degli atteggiamenti di questi scrittori, oltre che altrove, nei miei saggi *Momenti e problemi di storia napoletana nell'età di Carlo V* (1961), *La feudalità nel secolo XVI* (1965), *Società e filosofia nella cultura napoletana del tardo*

Proprio in quest'ultimo è, anzi, possibile ritrovare in forma più netta per tutta la prima lunghissima fase del suo pensiero politico, per quanto riguarda la Spagna, quella persuasione circa «la grandezza della sua fortuna» — ossia le grandi dimensioni imperiali raggiunte dalla sua potenza — a cui abbiamo visto far cenno nella relazione del Soriano da Madrid come motivo di sicurezza della posizione spagnola a Napoli. Ed è, dunque, alla luce di questi numerosi e complessi elementi che bisogna leggere la sfasatura di giudizio tra le relazioni veneziane da Madrid e da Napoli, concludendo per una netta attenuazione delle critiche e dei dubbi espressi dagli inviati a Madrid, e ciò anche a prescindere dal fatto che note critiche e denunce di problemi non mancano neppure nelle pagine di un Leoni o di un Lippomano. Ed egualmente alla stessa luce vanno intese l'«accortezza degli Spagnuoli» e «la cura messa nel governo», sottolineate, come si è visto, dal Lippomano quali caratteristiche del regime vigente nel Regno e ragioni di forza e di stabilità della posizione spagnola a Napoli.

In che cosa consistesse l'«accortezza» spagnola il Lippomano in parte esponeva, in parte lasciava chiaramente intendere. Si tratta, in effetti, di un triplice fondamento, la cui illustrazione o definizione è frequente negli scrittori politici del tempo che si sono interessati di Napoli: la saldezza della struttura di governo, il presidio militare del paese e una ben definita linea di politica sociale.

La struttura di governo era fondata sul potere del viceré, principale strumento di Madrid nel Regno. Una regola fondamentale era la completa riserva alla stessa Madrid delle questioni internazionali. «In quanto a politica», notava l'agente medico nel Regno, «in Napoli non può nascere risoluzione di momento, ma solo esecuzione di quanto verrà prescritto di Spagna». <sup>14</sup> Per queste materie si faceva «un consiglio ristretto de' signori spagnuoli di Stato». <sup>15</sup>

*Rinascimento* (1987), ora tutti nel mio volume *Alla periferia dell'impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI-XVIII)*, Torino 1994. Si veda, inoltre, G. GALASSO, *Giudizi napoletani su Filippo II*, in *Felipe II y el Mediterraneo*, coord. por E. BELENGUER, Sociedad Estatal para la conmemoración de Carlos V y Felipe II, Madrid 1999, pp. 379-99.

<sup>14</sup> Alessandro Turamini, 24 ago. 1601, in *Narrazioni e documenti sulla storia del Regno di Napoli dall'anno 1522 al 1667*, a c. di F. PALERMO, «Arch. stor. ital.», 9 (1846), p. 254.

<sup>15</sup> Fabrizio Barnaba, 22 nov. 1605, *ibid.*, p. 260.

Non che per le questioni interne non vi fosse un'eguale prerogativa. Gli indirizzi del governo erano sempre fissati a Madrid e al momento di assumere il suo incarico il viceré riceveva al riguardo un'assai minuziosa serie di istruzioni rispondenti alle esigenze e alle inclinazioni generali prevalenti al centro della monarchia. Per le questioni interne la partecipazione napoletana al governo era certamente assai più ampia. L'attuazione degli indirizzi, sulla cui elaborazione a Madrid ci si poteva far sentire ben poco, era essenzialmente, ancorché non esclusivamente, napoletana. Non esclusivamente, perché degli organi di governo del Regno facevano parte anche spagnoli; e anche questo spiega che la riserva di tutte le cariche ai regnicoli sia stata una costante delle rivendicazioni avanzate nei riguardi di Madrid. Non c'è dubbio, tuttavia, che il grosso dell'amministrazione fosse in mano ai napoletani e che nell'attuazione degli indirizzi di governo fissati a Madrid essi influissero assai largamente e, per molti aspetti, in maniera determinante, sicché a questo livello, e nel quadro sopra accennato di dipendenza della periferia dal centro della monarchia, si deve parlare di un grado notevole di cogestione degli affari del Regno, più che di pura e semplice attuazione. Il viceré è l'arbitro — notava il Donà da Madrid — del governo politico del Regno, «ma le cose che appartengono alla giustizia civile sono lasciate guidare secondo l'uso del Regno, secondo le loro antiche ed usitate forme, né è mai manco piena la Vicaria di Napoli di litiganti di quello che sia il palazzo» del governo veneziano a Venezia.<sup>16</sup>

A capo della struttura politico-istituzionale del Regno era il Consiglio Collaterale, composto di consiglieri *a latere* (dove il nome) del viceré. Già sotto Carlo V la competenza degli affari civili di sua spettanza era stata riservata ai suoi membri togati, mentre ai consiglieri «di cappa corta» (ossia nobili e baroni) fu lasciato di partecipare ai suoi lavori solo nelle questioni militari e di politica generale o di loro riconosciuto coinvolgimento per diritto, privilegio o consuetudine. Nel suo *plenum* di consiglieri di cappa corta e di consiglieri togati (o di cappa lunga, ossia appunto la toga, in contrapposizione al corto mantello aristocratico) e con la partecipazione dei titolari dei Grandi Uffici, residuo dell'originaria struttura feudale del Regno, il Collaterale formava un grande consiglio di

<sup>16</sup> *Relazioni di ambasciatori veneti etc.*, vol. VIII, cit., pp. 624-25.

Stato. I consiglieri di cappa corta, membri dell'aristocrazia feudale e patrizia, erano in numero variabile. I togati erano, invece, in numero fisso e sotto Filippo II furono portati da tre a quattro, due spagnoli e due italiani. Con essi, notava Lippomano, «il viceré consulta e delibera le cose dello Stato»<sup>17</sup>; ma uno dei due italiani era a Madrid, «alla corte del re per consultare le cose» che si trattavano colà «concernenti il Regno». Di conseguenza, nota sempre il Lippomano, il viceré «con tre dottori provvede quasi a tutte le cose del Regno riservate a loro»<sup>17</sup> e che erano — oltre, come si è detto, le misure necessarie a tradurre in atto direttive e istruzioni di Madrid — l'intera materia politico-amministrativa, economica, finanziaria, legislativa, ecclesiastica e di pubblico interesse e sicurezza del Regno.

Non sorprende, perciò, l'altissima considerazione in cui erano tenuti i «reggenti di Cancelleria», come erano chiamati «perché tutte le spedizioni della Cancelleria del Regno si fanno con consulta di loro e da loro si sottoscrivono prima che dal viceré». La loro autorità «è grande», osserva ancora l'inviato veneziano, «e sono stimati sovrani e per la qualità dell'ufficio che è supremo e per il bisogno che i negozianti hanno di loro; e però si dice che è il papato dei signori del Regno».<sup>18</sup> Poco più di mezzo secolo dopo il Capaccio avrebbe definito i reggenti «di tanta autorità che sono compagni del vicario [ossia del viceré] nel governo e che non solo firmano le scritture regie e memoriali, ma quel che importa, come dottissimi giureconsulti, insieme col principe fanno leggi nove per quanto si conosce necessario al governo del Regno»; e aggiungeva: «talché è necessaria cosa che ministri di tal qualità siano superiori a gli altri in ogni eccellenza», e che «per questo il tribunale tiene il nome di supremo».<sup>19</sup> E, in effetti, «la carica di reggente era il culmine di una carriera burocratica»; e la relativa scelta, «operata con criteri esclusivamente politici, cadeva su togati dotati anche di prestigio sociale» e lautamente remunerati.<sup>20</sup>

Il Collaterale esercitava, dunque, insieme col viceré il massimo

<sup>17</sup> *Corrispondenze etc.*, a c. di M. FASSINA, cit., p. 74.

<sup>18</sup> *Ibid.*

<sup>19</sup> Cf. *Il Forastiero. Dialogi* di Giulio Cesare Capaccio ..., In Napoli, Per Gio. Domenico Roncagliolo, MDCXXXIV, p. 578.

<sup>20</sup> Cf. V.I. COMPARATO, *Uffici e società a Napoli (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato nell'età moderna*, Firenze 1974, p. 62.

potere. Anche in esso, beninteso, la preminenza spagnola era fuori dubbio. Soprattutto, non bisogna sbagliare sul peso del viceré, che del governo del Regno era l'effettivo *deus ex machina*. Il viceré — nota nella sua relazione Leonardo Donà — «regge solo tutte le cose di stato, di guerra e della camera reale di Sua Maestà, ed ha eziandio la soprintendenza di tutte le cose e di tutti i ministri del Regno. Ed ancora che abbia appo di sé otto o dieci persone di qualità del Regno, nominate dal re nel consiglio del suo viceré, nondimeno sono chiamate ed è loro dato parte solo di quello che al viceré pare, di modo ch'egli solo è di tutto l'*arbiter et magister*»: <sup>21</sup> una evidente e più che autorevole conferma di quella che abbiamo visto e vedremo essere la *communis opinio* del tempo e che, certo, nasceva dalla diretta e altrettanto comune e non facilmente mascherabile o ingannevole esperienza di quello stesso tempo.

La scelta dei reggenti e quella del viceré costituivano, perciò, una delle materie eminenti nella gestione centrale della monarchia, così come lo era la scelta di tutto il personale preposto ai massimi livelli direttivi nei molti domini della Corona; e si spiega, quindi, che queste scelte seguissero egualmente la logica dei gruppi di potere e di pressione che si muovevano e agivano intorno al trono. Di questa logica erano una componente rilevantissima i rapporti di quei gruppi con gli analoghi gruppi presenti nelle varie dipendenze della Corona: rapporti di grandi famiglie aristocratiche, di grandi burocrati, di alti gradi militari, di grandi operatori economici, di ecclesiastici e di enti o gruppi e centri religiosi, di personalità e circoli intellettuali di prestigio, di elementi insomma eminenti per l'una o per l'altra ragione nella società del tempo, che formavano una componente essenziale della dialettica tra il centro e la periferia della «grande monarchia». Era, infatti, anche in base a tali rapporti che la politica e il governo della monarchia venivano presi in esame e dibattuti essenzialmente a Madrid, come monopolio della grande aristocrazia e dei gruppi di varia fisionomia che gravitavano intorno al trono e dominavano negli organi di governo madrileni, ma, insieme, echeggiavano e mediavano istanze, esigenze e pressioni provenienti dalla periferia. Ed era sempre grazie a tali rapporti che i gruppi di potere della monarchia si configuravano — in-

<sup>21</sup> *Relazioni di ambasciatori veneti etc.*, vol. VIII, cit., p. 624.

torno alle loro *cabezas* — come grandi gruppi internazionali, che mettevano a frutto nella vita pubblica un tessuto di relazioni private (parentele, matrimoni, affari, solidarietà del più vario ordine) sia nella vita civile in generale, sia nella vita ecclesiastica: altro settore, quest'ultimo, di importanza centrale e strategica, come ben si comprende, nelle società di «antico regime».

Purtroppo, è proprio questo tipo di rapporti, e non solo per Napoli, a costituire la parte meno studiata e meno conosciuta della storia della monarchia spagnola.<sup>22</sup> Per quanti rapporti di tale genere potessero esservi e per quante influenze potessero derivarne, la preminenza del viceré restava, comunque, il punto centrale di gravitazione del sistema; e ciò anche perché egli stesso era espressione dei giochi di potere a Madrid e di essi era parte spesso autorevole, come altrettanto spesso comprovano molte carriere dopo la cessazione dall'ufficio di viceré. Non si tratta, naturalmente, di indulgere ad alcuna concezione demiurgica della persona e dell'azione del viceré. Tuttavia, era intorno a lui che si definiva la dialettica delle forze interne. Anch'egli aveva i suoi condizionamenti e i suoi limiti oggettivi e soggettivi. Anch'egli era dentro, non fuori del sistema, sia rispetto a Madrid che rispetto al Regno. Ma resta pur sempre che la sua personalità, il suo modo di attuare le direttive sovrane, le sue inclinazioni, i suoi interessi e atteggiamenti costituivano un elemento determinante nella vita politica del Regno, destando consensi e dissensi, adesioni e reazioni, che non a caso occupano il proscenio di tutte le cronache del tempo e determinano la non casuale diversità con cui nelle opinioni e nei dibattiti dei contemporanei sono rappresentati i vari viceré: diversità che è una significativa, ulteriore conferma di quanto andiamo dicendo. Era,

<sup>22</sup> Si veda quanto, in relazione all'Italia, abbiamo avuto modo di osservare a questo riguardo in G. GALASSO, *L'Italia una e diversa nel sistema degli Stati europei (1450-1750)*, nel vol. XIX della *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, Torino 1998, in particolare pp. 187 sgg. e pp. 426 sgg., con la relativa bibliografia. Più specificamente per Napoli, sia pure per un periodo successivo a quello qui trattato, cf. G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello. Politica, cultura, società*, Firenze 1982<sup>2</sup>. Da parte spagnola sono particolarmente da vedere gli studi recenti di C. HERNANDO (cit. alla seguente n. 27), di M. RIVERO (cit. alla seguente n. 54) e di J. MARTÍNEZ MILLÁN (a c. di, *La corte de Felipe II*, Madrid 1994, e gli atti del congresso di Madrid, aprile 1998, *Felipe II*, voll. 1-4, Madrid 1998).

quindi, rimessa anche a questo elemento la possibilità che le varie forze interne giocassero, nelle singole circostanze e sui singoli problemi, un ruolo maggiore o minore. Era un elemento esterno, espresso dal centro della monarchia con una nomina sulla quale, se non proprio nulla, certo ben poco, in pratica, contava l'opinione della periferia, così come accadeva, nella sostanza, per la genesi delle direttive e delle influenze provenienti da Madrid. Sarebbe, però, a tenore di quanto si è detto, un altro errore considerarlo soltanto come tale e non anche in relazione ai rapporti che l'attività e l'esperienza di governo ne determinava con la realtà locale, agli atteggiamenti che ne potevano conseguire e ai relativi, per quanto solitamente deboli, riflessi sulle decisioni e sull'azione di Madrid.

Siamo, cioè, sempre di fronte alla ingente realtà di un potere, quello ispano-dinastico, del quale non sarà mai abbastanza sottolineata la forza sia di egemonia che di dominio. Nella sua azione, in modi e in misure assai varie da caso a caso e da tempo a tempo, la periferia — con le sue esigenze, i suoi interessi, i suoi problemi — certamente non è assente. Non lo è nemmeno a livello istituzionale, grazie ai *Consejos* istituiti per i varii ambiti della Corona e alla loro partecipazione ad essi (si è ricordato il reggente napoletano a Madrid) e, quindi, proprio attraverso e grazie allo stesso potere regio e alle sue espressioni e articolazioni. Ma deve essere sempre chiaro che il centro resta il centro e la periferia resta periferia, e che era la periferia a doversi inquadrare nel sistema imperiale della monarchia assai più che il contrario.

I molti e diversi ambiti della monarchia — che trovava in questa molteplicità e diversità uno dei suoi tratti più distintivi<sup>23</sup> — non conservavano, comunque, soltanto la loro specifica personalità storico-istituzionale. Questa conservazione era dovuta al fatto che essi erano legati fra loro e al centro dal fondamento dei titoli di sovranità della dinastia, e quindi, essenzialmente, dal vincolo di

<sup>23</sup> Anche questo è un motivo ricorrente nella pubblicistica e nella letteratura politica del tempo. Michele Soriano scriveva da Madrid che «la potenza del re di Spagna, comparata a quella del re di Francia, si può considerare a questo modo: il re di Spagna ha molti regni, ma tutti disuniti; il re di Francia ha un solo regno, ma tutto unito ed obbediente» (*Relazioni di ambasciatori veneti* etc., vol. VIII, cit., p. 289). La comparazione delineata dal Soriano prosegue con altri particolari interessanti in sé e per lo studio dell'opinione politica internazionale del tempo.

un'unione nella persona del sovrano. A parte ciò, sia per la ragione formale di specificità istituzionale, di specifica personalità istituzionale, sia per le loro basi materiali, sia per il criterio generale di governo dei suoi domini che era proprio della dinastia — e sempre nel quadro condizionante, come si è detto, e nell'ombra delimitante della politica regia, oltre che nella misura delle loro effettive energie — essi continuavano a svolgere le particolari dialettiche delle loro tradizioni e condizioni e dei relativi sviluppi.

È opportuno notare come si riveli appieno, così, la struttura reale del grande impero in cui si era tradotta, nell'età di Carlo V e di Filippo II, la monarchia dei Re Cattolici. La struttura giuridica dell'impero era quella di un'unione di corone nella persona del sovrano. La sua realtà politica era, invece, diversa. Era la realtà dell'evidente, ampio, sostanziale e universalmente riconosciuto primato di uno dei paesi dell'impero rispetto a tutti gli altri: il primato — come si sa — della Castiglia, e, quindi, dei suoi gruppi e classi dirigenti e dominanti nel governo e, se così si potesse dire, nel godimento di quell'impero. Sulle ragioni e la portata storica del primato castigliano è perfino superfluo trattarsi. L'integrazione dinastica — un piano storiografico a cui non è stata finora prestata la dovuta attenzione — stringeva indubbiamente intorno al sovrano personalità e ceti di ogni parte dell'impero. La castiglianizzazione non solo della monarchia, bensì della stessa avventizia dinastia degli *Austrias* era stata, però, larga e rapida fin dalla seconda metà del lungo regno di Carlo V; e già negli ultimi anni di Carlo era della Castiglia, soprattutto, che si parlava quando si parlava della monarchia e della Corona spagnola.

Si trattava, in effetti, di un doppio livello nella struttura imperiale della monarchia. Da una parte, all'indubbio ed evidente predominio castigliano nel complesso imperiale si accompagnava il predominio nella Castiglia e nell'impero di un poderoso blocco di potere, il blocco politico-sociale dei gruppi di potere e di pressione ai quali abbiamo accennato, per quanto forti potessero essere e manifestarsi le divisioni e le rivalità in quel blocco e in questi gruppi. Dall'altra parte, in ogni dominio della Corona all'indubitabile ed effettiva dipendenza da Madrid si accompagnava un equilibrio politico-sociale particolare, caratterizzato egualmente da un poderoso blocco di potere, la cui composizione era legata tanto alla realtà lo-



cale quanto alle condizioni determinate dall'azione di Madrid nell'esercizio della sua sovranità. In altri termini, il potere di Madrid era, quindi, alla periferia, anche il potere di gruppi e di ceti particolari, ma sempre nel quadro del potere — non lieve, né evanescente, né discontinuo — del monarca spagnolo, nel cui albero di trasmissione il viceré occupava la prima e più importante posizione. Le accennate conseguenze nella struttura della classe dirigente e nel governo dei vari paesi della monarchia non potevano mancare, e non mancarono. Il governo napoletano e la sua direzione vicereale ne sono un caso esemplare e cospicuo.<sup>24</sup>

In oltre un quarantennio, tra il 1556 e il 1599, i viceré inviati da Filippo II (al quale, come è noto, il padre aveva ceduto il Regno, quando, durante il vicereame del cardinale Pedro Pacheco, il figlio aveva, nel luglio 1554, sposato la regina d'Inghilterra, Maria Tudor) furono nove. Di essi solo il secondo, il Duca di Alcalá, e l'ottavo, il Conte di Miranda, ebbero un periodo di incarico più lungo: dodici anni (1559-71) l'Alcalá e nove (1586-95) il Miranda. Gli altri restarono in carica tre o quattro anni ciascuno; il secondo, Manrique de Lara, solo pochi mesi (giugno-ottobre 1558). Due, il Duca d'Alba (1556-58) e il cardinale Granvelle (1571-75), appartenevano alla classe politica che aveva già servito Carlo V e aveva avuto parti non trascurabili sotto l'imperatore. Con una differenza, tuttavia. Antonio Perrenot de Granvelle, nativo di Besançon nella Franca Contea e vescovo di Arras nei Paesi Bassi, figlio di Nicola, a sua volta autorevole consigliere di Carlo V, apparteneva alla tradizione borgognona della dinastia ed era succeduto al padre nella presenza e nell'influenza intorno all'imperatore.<sup>25</sup> Era, perciò, l'epigono di

<sup>24</sup> Per la struttura della monarchia spagnola e per i relativi problemi rinvio ai miei lavori: *Introduzione*, nel volume *Nel sistema imperiale. L'Italia spagnola*, a c. di A. MUSI, Napoli 1994, pp. 9-37; *Il sistema imperiale spagnolo da Filippo II a Filippo IV*, in *Lombardia borromaica. Lombardia spagnola (1554-1659)*, a c. di R. PISSAVINO e G. SIGNOROTTO, Roma 1995, pp. 13-40; *Struttura e articolazione generale della monarchia spagnola*, in *La proyección europea de la Monarquía hispánica* (atti di un seminario tenuto all'Escorial il 5-9 lug. 1995), dir. por F. RUIZ MARTIN, Madrid 1996, pp. 9-23, nonché ai saggi raccolti in G. GALASSO, *Dalla «libertà d'Italia» alle «preponderanze straniere»*, Napoli 1997, al vol. G. GALASSO, *Napoli spagnola dopo Masaniello. Cultura Economia Società* e agli altri due miei volumi *L'Italia una e diversa* etc. e *Alla periferia dell'impero*, tutti già citati.

<sup>25</sup> Oltre al più vecchio, ma sempre interessante libro di L. FEBVRE, *Une vieille*

una tradizione che si era andata spegnendo già con lo stesso imperatore per dare luogo al primato castigliano nella monarchia imperiale di Madrid e nei suoi quadri di governo e di comando, sul quale, per la sua notorietà, non occorre qui soffermarsi. Esponente, appunto, della maggiore aristocrazia castigliana era il Duca d'Alba, che, nelle istruzioni al figlio, Carlo V aveva indicato quale personalità eminente e politico e soldato di valore, ma da tenere a bada, come tutti i «grandi» che avrebbero potuto far ombra alla Corona.<sup>26</sup> E alla maggiore aristocrazia castigliana appartennero pure tutti gli altri viceré ricordati, nel solco di un indirizzo che, ancora una volta, era stato Carlo V a indicare con la nomina di Pedro de Toledo nel 1532.<sup>27</sup>

Si trattava di uomini che avevano già esercitato incarichi politici e militari di rilievo: l'Alba faceva parte dei consigli della Co-

*famille comtoise. Les Granvelle*, Paris 1913, si vedano D. ANTHONY - M. HUMBERT, *Un grand ministre de Charles-Quint. Nicolas Perrenot de Granvelle*, Besançon 1983; e M. VAN DURME, *Antoon Perrenot. Bishop van Atrrecht, Kardinal van Granvelle, Minister van Karl V en Filips II (1517-1586)*, Brussels 1953. Cf., infine, *Au XVI<sup>e</sup> siècle: le mécénat d'une famille. Les Granvelle et l'Italie*, Actes du colloque ... Besançon, 2-4 oct. 1992, par J. BRUNET et G. TOSCANO, Besançon 1996. Una conferma, su altro piano, di quanto qui diciamo sui viceré del periodo di Filippo II ci sembra di poter ravvisare nei due interessanti studi di C. HERNANDO, «*Estar en nuestro lugar, representando nuestra persona*» etc., in *Felipe II y el Mediterraneo*, atti del convegno cit. alla precedente n. 13, vol. III, 1, pp. 215-338; e *Virrey, Corte y Monarquía. Itinerarios del poder en Nápoles bajo Felipe II*, in *Las sociedades ibéricas y el mar a finales del siglo XVI*, atti del convegno cit. alla precedente n. 6, vol. III, pp. 343-90.

<sup>26</sup> Eloquentemente è il passo dell'istruzione al figlio Filippo, del 6 maggio 1543, da Palamos, a proposito dell'aspirazione del Duca di entrare a far parte del Consiglio di Stato. «Y — scrive Carlo V — por ser cosa del govyerno del Reyno, donde no es bien que entren grandes, no le quise admytir, de que no quedo poco agravyado. Yo he conocido en el, despues que le he allegado a mi, que el pretende grandes cosas y crecer todo lo que pudyere, aunque entro santiguandose muy humilde y recogido. Mirad, hijo, que hara cabo vos que soys mas mozo. De ponerle a el ni a otros grandes muy adentro la governacion, os haveys de guardar [.....]. En lo demas yo lo enpleo en lo de Estado y de la guerra. Servyos del en esto y honralde y favorecerle pues que es el mejor que agora tenemos en estos Reynos» (*Corpus documental de Carlos V*, por M. FERNANDEZ ALVAREZ, vol. II, Salamanca 1975, p. 109).

<sup>27</sup> Cf. G. GALASSO, *Momenti e problemi di storia napoletana* etc., in Id., *Alla periferia dell'impero*, cit., pp. 45 sgg. (in particolare pp. 61-72). Inoltre, sul Toledo, cf. C.J. HERNANDO, *Castilla y Nápoles en el siglo XVI. El virrey Pedro de Toledo*, Valladolid 1994.

rona ed era stato al fianco di Carlo V nella trionfale giornata di Mühberg contro i protestanti nel 1547, nonché, nel 1555, governatore di Milano; il Manrique de Lara era un militare, un alto ufficiale di artiglieria, ben noto nella corte di Filippo II e dignitario dell'Ordine di Calatrava, ossia di uno dei grandi ordini militari legati alle fortune della Corona e suoi strumenti; il Duca di Alcalà era stato viceré di Catalogna e aveva, quindi, amministrato un ufficio tra i più delicati e difficili della monarchia; il Granvelle era stato ambasciatore del Re a Roma e aveva avuto gran parte nella preparazione della Lega che trionfò a Lepanto; il Marchese di Mondejar (1575-79) era stato capitano generale di Granada fino a pochi anni prima, benché sembri non avervi dato buona prova; Juan de Zuñiga (1579-82), dei conti di Miranda, era stato ambasciatore a Roma; il Duca di Osuna (1582-86) si era distinto poiché «nell'acquisto di Portogallo diede grand'aiuto al re Filippo e col consiglio e con l'azienda»;<sup>28</sup> il Conte di Miranda, nipote e omonimo del precedente Zuñiga, proveniva dalla Corte e vi aveva acquistato grande stima; il Conte di Olivares (1595-99) era stato ambasciatore a Roma 1580 al 1582 e viceré di Sicilia dal 1592 al 1595.

La guida del Regno affidata a questi uomini non si iscrisse nel contesto delle direttive di Madrid soltanto in via di principio e di fatto. Quelle direttive erano precisate esplicitamente e *ad hoc* nelle istruzioni che, come si è detto, i viceré ricevevano da Madrid all'inizio del loro governo. Per il quasi mezzo secolo di regno di Filippo II danno una chiara idea di tali istruzioni quelle impartite da lui al Duca di Alcalà nel 1559 e al Duca di Osuna nel 1581 e, a meno di un anno dalla sua morte, dal suo figlio e successore, Filippo III, al Conte di Lemos nell'aprile del 1599.<sup>29</sup> In esse la sicurezza del possesso del Regno appare evidente e il giudizio che al riguardo abbiamo visto formulato dagli inviati veneziani a Napoli appare più che confermato. Rispetto ai tempi di Carlo V, «l'opposizione è quasi completamente scomparsa. Restano qua e là alcuni

<sup>28</sup> Cf. G.C. CAPACCIO, *Il Forastiero*, cit., p. 481.

<sup>29</sup> Per le istruzioni all'Alcalà vedi il testo offerto in G. CONIGLIO, *Il vicereame di Napoli e la lotta tra spagnoli e Turchi nel Mediterraneo*, Napoli 1987, vol. I, pp. 100-81; per quelle al Duca di Osuna, *ibid.*, vol. II, pp. 568-645; per quelle al Conte di Lemos cf. G. CONIGLIO, *Declino del vicereame di Napoli (1599-1689)*, Napoli 1990, vol. I, pp. 71-143.

malcontenti, ma in sostanza non destano grandi preoccupazioni». <sup>30</sup> Nel complesso della documentazione continua, invece, a manifestarsi «frequente il bisogno di denaro per rinsanguare l'erario, ma appare subito che [anche da questo punto di vista] la situazione è profondamente mutata e soprattutto non si hanno più casi in cui si fa ricorso a prestiti a tassi eccessivi, certo per la scarsa solvibilità dello Stato»: si passa da tassi dal 40% al 60%, quali quelli che Pedro de Toledo si era sentito richiedere nel 1536, a tassi assai più modesti. Allo stesso modo, laddove il Toledo aveva dovuto far presenti gli inconvenienti derivanti nello stesso 1536 dal pubblico annuncio con bando di una ispezione degli uffici amministrativi e giudiziari, al tempo di Filippo II Madrid «è ormai tanto saldamente inserita nel viceregno da non dare alcun peso ad eventuali malumori causati dalle ispezioni dei visitatori», e questi «fecero uso del bando tanto discusso qualche anno prima, ma non vi furono risentimenti, né proteste di alcun genere». Anzi, questo «nuovo corso della vita napoletana non si avverte solo nell'accettazione delle visite, ma anche nella economia e nella finanza locale». <sup>31</sup> Né diminuisce di peso e di effetti il carico fiscale, ma diventa più regolare.

Un luogo particolare ha nelle istruzioni la questione della difesa dalla minaccia turca, che in esse «appare il problema di maggiore rilievo della politica di Filippo II», <sup>32</sup> e non solo in relazione al Regno di Napoli. Si insisté, perciò, sull'argomento con particolare energia, fino a quando non si formò la Lega antiturca a cui si è accennato e che ebbe in Napoli, come è ben noto, il suo centro strategico. Nelle istruzioni figurano in sintesi l'indicazione e i criteri di «misure ampie e precise, che andavano dalla difesa di Taranto al risanamento del porto di Brindisi, dalla prevenzione e sicurezza della città di Reggio al miglioramento delle comunicazioni con i centri atti alla difesa delle coste», con una premura fatta non solo «di intransigenza a carattere religioso da parte del re di Spagna, ma di necessaria risposta» difensiva a tutela delle popolazioni, a cui si provvedeva anche con «un vero e proprio servizio di infor-

<sup>30</sup> Cf. G. CONIGLIO, *Il viceregno di Napoli e la lotta tra spagnoli e turchi etc.*, cit., p. 5.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 5-7.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 8.

matori, che agivano nella penisola balcanica o nella stessa Costantinopoli» e facevano largamente capo a Napoli, dalla quale partivano pure le azioni dirette a colpire le vere e più pericolose basi delle azioni turche, e cioè le coste africane dalle quali muovevano i corsari e i razziatori barbareschi.<sup>33</sup> Dopo Lepanto subentrò, come è noto, un lungo periodo in cui le energie ottomane si rivolsero piuttosto verso l'oriente persiano e tra i due grandi imperi mediterranei vi fu uno stato sostanziale di equilibrio e di reciproco contenimento, destinato a protrarsi indefinitamente. Proseguì, invece, la pirateria barbaresca dalle sue basi nord-africane, accompagnate da ricorrenti razzie e incursioni a terra. In nessun momento, però, le iniziative barbaresche riuscirono a interrompere le fitte e costanti relazioni tra la penisola iberica e la penisola italiana. Soprattutto, la pressione turca e la pirateria barbaresca non impedirono la grande fioritura economica e lo sviluppo demografico del Regno nel corso del secolo XVI<sup>34</sup>, anche se indubbio fu il danno apportato ai commerci e alla sicurezza del Regno, così come di altre parti della monarchia. E, in ultima analisi, una grande marineria meridionale certo non si sviluppò nei secoli XVI e XVII. Ma non si era sviluppata neppure nei secoli XII-XV, prima che la minaccia islamica assumesse la sua forma moderna. Il punto discriminante di quell'eventuale sviluppo era evidentemente collocato altrove che nel rischio della navigazione e nella insicurezza delle coste dovuti all'Islam moderno. Non sarebbe esatto, inoltre, pensare a un'area spagnola aperta, inerme, all'offesa barbaresca. La pirateria era esercitata anche da parte cristiana. La folta presenza di schiavi (pubblici e privati) a Napoli (si parla di 20000 di loro agli inizi del secolo XVII) era dovuta in parte notevole all'area musulmana<sup>35</sup>. E,

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 10-11.

<sup>34</sup> Per lo sviluppo del Regno nel corso del secolo XVI sono, forse, superflue indicazioni specifiche. Esse sono, comunque, largamente fornite nei miei lavori citati in queste pagine.

<sup>35</sup> Si ricordi il cenno del Soriano agli «schiavi dei particolari, che sono infiniti», cit. *sup.*, n. 4. La cifra dei 20000 schiavi è data da P. GISOLFI, *Vita del padre d. Carlo Carafa*, Napoli 1667, p. 130. A sua volta, G. NARDI, *Opere per la conversione degli schiavi a Napoli*, Napoli 1967, p. 27, nota che la notizia è tratta dalla relazione dell'arcivescovo Francesco Boncompagni per il processo informativo della canonizzazione del Carafa. Sempre fondamentale rimane G.M. MONTI, *Sulla schia-*

infine, la difesa contro di essa e contro le connesse incursioni e razze non fu affatto soltanto statica.

Tra i problemi interni le istruzioni sottolineavano quello dei commissari regi nelle province e del funzionamento degli uffici pubblici. I commissari, incaricati di preparare o di attuare le misure del governo, a partire dalla riscossione delle imposte e dei relativi arretrati, erano visti come un vero flagello dalle popolazioni, che essi sottoponevano a estorsioni e a esose prestazioni, fonte di continue denunce e di gravi e giustificate irritazioni. Gli uffici pubblici davano luogo, a loro volta, a tutti gli abusi di cui la vita amministrativa appare costellata specialmente nella fase iniziale di formazione della burocrazia moderna: interesse privato in atti pubblici, corruzione, prepotenze, ingiustizie, inadeguata copertura degli organici, lentezze e simili, fino a spingere Madrid «a vietare che i funzionari inviati in periferia obbligassero con minacce di vario genere» i sudditi più facoltosi a sposare le loro figlie o pupille a chi i funzionari volessero.<sup>36</sup> Ripercussioni particolarmente dannose di questi disservizi si avevano nello stesso apprestamento e nell'efficienza dell'apparato di difesa e negli affari militari del Regno, nonché — cosa ancor più grave — nel funzionamento dei rifornimenti e dei servizi annuari. Connesso a questo problema era quello del contrabbando, esercitato su grande scala e teatro, fra l'altro, di una penetrazione nel Mediterraneo da parte di marinai e mercanti dei paesi protestanti nemici della monarchia, quali Olanda e Inghilterra, allora ai loro esordi in un mare, il cui bacino occidentale era considerato da Madrid pressappoco come un suo spazio marittimo interno.

Con la minaccia esterna si coniugava il disordine e l'insicurezza procurati all'interno da un banditismo in progressivo rigoglio. Non era, neppure questo, un fenomeno recente, ma la cura assidua con cui la documentazione ne tratta attesta che le nuove ragioni sociali, a cui esso in questa epoca appare in larghissima parte dovuto (si ricordino gli accenni degli ambasciatori veneziani in tal senso), erano ormai diventate croniche. Il fatto che se ne parlasse,

*vità domestica nel Regno di Napoli*, Bari 1932 (è l'estratto dall'«Arch. scientifico R. Ist. sup. Commercio» di Bari, VI, 1932, pp. 127-53).

<sup>36</sup> G. CONIGLIO, *Il vicereame di Napoli e la lotta tra spagnoli e turchi etc.*, cit., p. 14.

in sostanza, come di un mero fenomeno di ordine pubblico mostra, d'altra parte, come nella visione sia del governo napoletano che del governo di Madrid il suo pullulare non intaccasse l'orientamento generale che in materia di politica sociale era stato adottato, più o meno esplicitamente, quale linea di fondo della loro azione. Su questo fronte la risposta principale appariva quella della regolarità e dell'efficienza della pubblica amministrazione sia nella sua opera di repressione armata, sia nel coordinamento dell'attività degli ufficii secondo le rispettive competenze, sia nella tempestività e nel rigore dei provvedimenti. Non è un caso che verso la fine del secolo XVI le ispezioni appaiano moltiplicarsi.<sup>37</sup>

D'altra parte, occorre pure controllare il coordinamento degli ufficii per un'altra ragione di primaria importanza. Abbiamo già notato che gli ufficii, l'amministrazione erano il campo più aperto alla presenza e all'influenza dei regnicoli nell'equilibrio politico del Regno e nei rapporti con il centro della monarchia. È sintomatico che le istruzioni ai viceré diano la drastica disposizione di evitare assolutamente che elementi di altri uffici partecipino ai lavori del Collaterale, tranne che per i temi sui quali vi fosse necessità di ascoltarne relazioni e pareri e per il tempo a ciò strettamente necessario.<sup>38</sup> Il Collaterale era il cuore politico — come si è detto — del sistema. Madrid non poteva che difenderne l'esclusività in modo assoluto, perché questa esclusività non era soltanto garanzia di equilibrio funzionale in un disegno istituzionale scaturito da una lunga esperienza e selezione storica, bensì, ancor più, una difesa del controllo di Madrid sul Regno, che nel Collaterale appunto, attraverso il viceré, aveva il primo e decisivo anello della sua cinghia di trasmissione. Ancora ai primi del secolo XVII il controllo del viceré

<sup>37</sup> Per la linea di politica sociale del governo spagnolo cf. quanto detto *pass.* nel nostro volume *Alla periferia dell'impero*, cit. Per il problema generale dell'amministrazione pubblica, oltre V.I. COMPARATO, *Uffici e società* etc., cit., si veda, anche per quanto precede e segue, R. MANTELLI, *Il pubblico impiego nell'economia del Regno di Napoli. Contribuzioni, reclutamento e ricambio sociale nell'epoca spagnola (secc. XVI-XVII)*, Napoli 1986. Per il problema specifico delle ispezioni cf. G. CONIGLIO, *Visitatori del Regno di Napoli*, Bari 1974. Quanto al banditismo, che occorrerebbe anche distinguere dal brigantaggio vero e proprio, manca tuttora un lavoro d'insieme soddisfacente.

<sup>38</sup> Si vedano, ad esempio, i capp. 8-21 delle citate istruzioni al Duca di Alcalá.

sul Collaterale — o Consiglio di Stato, quale sappiamo che nella sua più ampia composizione lo si indicava — viene correntemente giudicato indubbio. «Spesso — scriveva il già citato agente toscano a Napoli nel 1605 — se raduna Consiglio di Stato, e quando è chiamato un consigliere e quando un altro»<sup>39</sup>: l'elemento fisso era, cioè, il viceré, laddove la presenza dei consiglieri poteva variare nelle riunioni più aperte, mentre in quelle coi soli tre consiglieri di cappa lunga (il quarto, come si ricorderà, era l'italiano destinato a Madrid) la prevalenza del viceré coi due consiglieri spagnoli era assicurata in ogni caso.

Nello stesso ordine di problemi rientra quello del Parlamento Generale del Regno, che per consolidata tradizione votava ogni due anni il donativo al sovrano, trasformatosi da contribuzione volontaria e discontinua in imposizione praticamente costante. Nel Parlamento non si giocava solo una rappresentazione formale. È stato ormai provato che in esso si esprimevano realtà effettive della vita del Regno, con manifestazioni che avevano rilievo da molti punti di vista. Lo sforzo del sovrano era di fare in modo che tali realtà e manifestazioni non si traducessero in una attenuazione, a qualsiasi titolo o in qualsiasi forma, del centralismo monarchico sia nella sua sede madrilena che in quella napoletana. Le «grazie» che il Parlamento chiedeva regolarmente in compenso del donativo erano altrettanto regolarmente o dichiarate non accettabili o più o meno concesse e largamente disattese. Ma il sistema politico del Regno, in quanto rifletteva la vicenda e gli sviluppi della società meridionale, cresceva anche per questa via.<sup>40</sup> In qualche caso si giungeva a transazioni significative, come accadde nel 1575, quando il governo rinunziò a fare svolgere il censimento fiscale previsto per quell'anno in cambio di un donativo straordinario. Il censimento avrebbe registrato l'aumento demografico del Regno e ne avrebbe, quindi, dimostrato una cresciuta capacità contributiva, fornendo al governo valide ragioni per intensificare la pressione fiscale (e ciò

<sup>39</sup> Fabrizio Barnaba in *Narrazioni e documenti* etc., cit., «Arch. stor. ital.», 9 (1846), p. 261.

<sup>40</sup> È nota la benemerita di Antonio Marongiu nell'aver avviato la ricerca sulla storia delle istituzioni parlamentari e rappresentative italiane nel tardo Medioevo e nella prima età moderna a una rinnovata considerazione della loro importanza.



senza contare che anche le non esigue spese della sua effettuazione sarebbero ricadute sulla popolazione). Madrid si avvaleva, a sua volta, col donativo, di risorse finanziarie straordinarie, decise immediatamente, che rispondevano utilmente alla perenne *falta del dinero* da cui essa era afflitta.<sup>41</sup> La transazione per la numerazione del 1575 dimostra, dunque, che, pur nell'indubbio predominio della monarchia, centralismo regio e iniziativa politica del paese non erano del tutto incompatibili fra loro.

Ancora in questo quadro un rilievo particolare assumevano i problemi della capitale. Il suo eccessivo incremento demografico, il suo rifornimento annonario reso da ciò più difficile, i suoi privilegi fiscali e giudiziari richiedevano una cura che nella documentazione risulta costantemente prestata da Madrid.<sup>42</sup> Erano, però, soprattutto le contese per il governo del municipio napoletano a preoccupare Madrid. Contrastavano al riguardo la vecchia nobiltà patrizia dei Seggi, l'aristocrazia non facente parte dei Seggi, i ceti emergenti nello sviluppo politico e sociale della città e del Regno (a cominciare dai «togati»), i Seggi nobili e quello del Popolo, i vari gruppi corporativi e sociali o gentilizi in cui sia la Nobiltà dei Seggi che il Seggio popolare erano divisi. La linea del governo era di controllare l'amministrazione cittadina specialmente attraverso il Seggio del Popolo, del quale designava il rappresentante nella giunta municipale, ma anche di mediare il complesso conflitto sociale che aveva luogo intorno all'amministrazione di Napoli, cercando di assicurare, per lo più, il mantenimento dello *status quo*.

C'era, infine, il problema dei rapporti con la Chiesa, che aveva sia una rilevanza giurisdizionale all'interno del Regno, sia il rilievo politico sulla scena italiana e internazionale a cui si è accennato. La direttiva regia al riguardo era quella, innanzitutto, di un pieno rispetto degli obblighi napoletani verso Roma per il censo feudale del

<sup>41</sup> Sulla questione delle numerazioni e del relativo rapporto con il peso fiscale del Regno cf. R. MANTELLI, *Burocrazia e finanza pubblica nel Regno di Napoli a metà del Cinquecento*, Napoli 1981, pp. 215-29. Per il donativo del 1575 cf. pure G. CONIGLIO, *Il vicereame di Napoli e la lotta etc.*, cit., vol. I, pp. 21-22.

<sup>42</sup> Per i problemi di governo della capitale in questo periodo cf. G. GALASSO, *Una capitale dell'impero*, in Id., *Alla periferia dell'impero*, cit., pp. 335-69; e Id., *Da «Napoli gentile» a «Napoli fedelissima»*, ora in G. GALASSO, *Napoli capitale*, Napoli 1988, pp. 61-110.

Regno; di un altrettale rispetto dei diritti e delle immunità ecclesiastiche; e, soprattutto, di un appoggio incondizionato alla Chiesa, come suo braccio secolare, nella ricerca e nella repressione dell'eresia. Ciò premesso, il viceré doveva, però, badare a che la giurisdizione e la sovranità del re non soffrissero alcun danno, respingendo qualsiasi invadenza ecclesiastica e controllando con la massima attenzione l'esercizio della potestà sovrana sulle chiese e i vescovati di patronato regio. Ciò non toglie, peraltro, che, secondo un giudizio del Giannone che non può essere ignorato, il Regno apparisse, fra gli altri della monarchia, come un ambito in cui alla Chiesa si lasciava uno spazio maggiore; e di ciò si citava a prova, proprio per il tempo di Filippo II, l'applicazione delle misure del Concilio di Trento. Giannone ne deduceva che quasi si volesse così compensare Roma della più integrale tutela della giurisdizione regia esercitata altrove: una deduzione forse eccessiva, ma che, connessa ad altri elementi della posizione ecclesiastica nel Regno (a cominciare dal grandissimo numero di vescovati che vi si ritrovavano), merita, tuttavia, una certa riflessione.<sup>43</sup>

Su questo complesso di direttive — che riguardavano, come si è visto, problemi in parte più di ordinaria amministrazione che di alta politica — le istruzioni ai viceré del periodo di Filippo II insistono con una ripetizione, per lo più, testuale di quanto prescrivono. In tale ripetizione è stata tradizionalmente vista, più che altro, la rapida sedimentazione rituale di una grigia prassi burocratica o la dimostrazione che i problemi di cui si trattava permanevano irrisolti nella realtà delle cose e nell'azione di governo. Più giusta appare la considerazione che a metà secolo XVI la monarchia si era posta per il suo possesso napoletano una serie di problemi — sia di struttura, sia di governo — tutti di grande spessore politico e storico, delineando compiti e strategie o tattiche che non potevano esaurirsi nell'arco temporale del governo di un viceré. In effetti, la grande istruzione all'Alcalà esprime il succo di quei problemi quali

<sup>43</sup> Sui problemi del giurisdizionalismo napoletano nei secoli XVI e XVII rimane fondamentale il lavoro di A. LAURO, *Il giurisdizionalismo pregiannoneiano nel Regno di Napoli. Problemi e bibliografia (1563-1723)*, Roma 1974. Cf., inoltre, le nostre considerazioni su *La parabola del giurisdizionalismo*, in G. GALASSO, *La filosofia in soccorso de' governi». La cultura napoletana del Settecento*, Napoli 1989, pp. 171-92.

si presentavano a una prima organica riflessione dopo il lungo, ventennale vicereame del Toledo. Nei frangenti del grande conflitto europeo, fino ad allora ancora acceso e indeciso, un tale ripensamento non sarebbe stato possibile. Del resto, chi fa un confronto fra le istruzioni all'Alcalà nel 1559 e quelle inviate al Toledo da Carlo V nel 1536<sup>44</sup> ha subito la dimostrazione della maturità e complessità, ormai, di visione dei problemi del Regno nei circoli dirigenti e nelle alte sfere della politica asburgica. Chiuso il grande conflitto con la vittoriosa pace di Cateau-Cambrésis, le istruzioni inviate da Bruxelles a un viceré che sarebbe durato nel suo incarico per una dozzina d'anni — il vicereame più lungo, insieme con quello del Cardona, e dopo quello del Toledo, nei due secoli della presenza spagnola a Napoli — denunciano il grande lavoro di studio e di riflessione sui problemi del Regno effettuato nel frattempo. Se le istruzioni appaiono ripetitive, lo si deve certo, per una parte, allo sclerotizzarsi di una prassi burocratica complessa, come spesso suole accadere, a lungo andare, nei grandi apparati. In altra e più cospicua parte lo si deve, però, tanto al fatto che nella soluzione del complesso dei problemi indicati nelle istruzioni il successo della monarchia fu soltanto parziale quanto al fatto che quei problemi avevano uno spessore storico, strutturale, il cui peso, nonché durante il periodo spagnolo, si sarebbe fatto sentire su tutta la posteriore storia napoletana.

Anche a Napoli, del resto, il passaggio dal regno di Carlo V a quello di Filippo II fu caratterizzato da un momento di approfondita riflessione storica e politica, che sarebbe continuata intensa e vivace nei decenni successivi. Storici come il Porzio, il di Costanzo e il Summonte, filosofi come il Campanella, scrittori come Giulio Cesare Caracciolo e Ferrante Carafa, giuristi di vaglia, trattatisti di varie materie economiche e sociali espressero efficacemente — come già si è accennato — sia la realtà del Regno che le prospettive a cui essa induceva in rapporto alla posizione e ai legami sociali e culturali di ciascuno di essi e in una fase di cui si avvertiva il carattere non effimero. Una cultura, quindi, che conferma la reattività della periferia al suo interno e rispetto al centro e che è una parte costitutiva fondamentale della storia napoletana del tempo.

<sup>44</sup> Cf. in G. CONIGLIO, *Il vicereame di Pietro di Toledo (1532-1553)*, Napoli 1984, vol. I, pp. 114-53.

Nell'azione dei viceré le direttive dei sovrani furono, naturalmente, rispettate, ma anche applicate sia in relazione alle difficoltà che alla loro attuazione si frapponevano nella realtà delle cose a seconda delle singole questioni e delle varie circostanze, sia in relazione alla diversa personalità e alle diverse inclinazioni e tendenze dei singoli viceré. A semplice titolo esemplificativo, diamo qui un rapidissimo cenno anedddotico dello svolgimento dei loro viceregni. Anche attenendosi ai più semplici e appariscenti dati di cronaca emerge già chiaramente — crediamo — il senso complesso, e tutt'altro che statico, della vicenda di quello che uno scrittore di un secolo dopo avrebbe definito «il teatro eroico e politico» dell'azione dei viceré di Napoli.<sup>45</sup>

Il Duca d'Alba si trovò a combattere la guerra tra Spagna e Santa Sede che scoppiò nel 1556, soprattutto per il carattere duro e autoritario del papa di allora, Paolo IV, ossia il napoletano Gian Pietro Carafa. La guerra, che tenne il Duca quasi sempre assente da Napoli, fu un pieno successo per la Spagna e costrinse il Papa a una resa che significò la definitiva rinuncia pontificia a una politica di frontale opposizione alla Spagna in Italia. Per combattere la guerra, l'Alba dovette anche ricorrere nel 1557 a una rivalutazione della moneta pari al 20%, il che «causò poi rovina grandissima non solo alla città di Napoli, ma anche a tutto il Regno, poi che, dubitandosi che la moneta fra breve tempo ritornerebbe nello stato di prima, come poi successe, tutte le robbe alzarono il prezzo né più mai bassarono».<sup>46</sup>

Dopo il Duca d'Alba e Manrique de Lara, divenne viceré nel 1559 l'Alcalà. Paolo Tiepolo, ambasciatore veneziano a Madrid, scriveva nel 1563 che egli, «dimenticandosi di così gran carico che tiene, attende quasi continuamente ai giuochi e all'ozio, lasciando la cura di quasi tutti i negozi al segretario Soto».<sup>47</sup> Lo svolgimento del suo vicereame non sembra, però, corrispondere a queste notazioni o insinuazioni madrilene, poiché l'Alcalà affrontò una serie di circostanze e di problemi tutt'altro che facili.

<sup>45</sup> Ci riferiamo a D.A. PARRINO, *Teatro eroico e politico de' Governi de' Viceré del Regno di Napoli*, Napoli 1692, e quindi, ed. Gravier, ivi 1770.

<sup>46</sup> Cf. A. BULLIFON, *Giornali di Napoli dal MDXLVII al MDCCVI*, a c. di N. CORTESI, vol. I, MDXLVII-MDCXCI, Napoli 1932, p. 32.

<sup>47</sup> Cf. *Relazioni di ambasciatori veneti etc.*, vol. VIII, cit., p. 366. Juan de Soto fu poi segretario anche con don Giovanni d'Austria.

Cominciò all'ombra della carestia, che affamò nel 1560 le campagne e affollò Napoli di contadini privi di sostanze. Per ridurre i mali della carestia, venne aperto l'ospedale di San Gennaro fuori le mura, «dove si diede il cibo a più di mille mendichi infino a tanto che ritornò l'abbondanza; e il Viceré deputò molte persone, ch'andarono cercando l'elemosina per la Città, e vi aggiunse della sua borsa molte centinaia di scudi, che servirono al mantenimento de' poveri vergognosi». <sup>48</sup> Ma si trattava di blandissimi palliativi che, oltre a non incidere neppur lontanamente sulle cause della carestia, non attenuavano sensibilmente il disagio del momento. A questi mali si aggiunsero quelli provocati dai terremoti del maggio 1560 in Puglia, del luglio 1561 nelle province di Principato e Basilicata, del 19 agosto dello stesso anno nel Vallo di Diano, dove perirono 584 persone, ed infine del giugno 1570 nella città di Pozzuoli. <sup>49</sup>

Il moltiplicarsi dei lutti e delle disgrazie — nel 1562 scoppiò un'epidemia a Napoli che fece circa 2000 vittime — esasperò gli animi. <sup>50</sup> Nel clima religiosamente acceso della Controriforma si vide nei tanti mali che colpivano il paese il segno dell'ira divina. Tutto questo aiuta a spiegare la genesi dell'inaudita durezza con cui furono soffocati i focolai ereticali esistenti nel Regno. Particolarmente sanguinosa la persecuzione dei Valdesi di Calabria nel 1561. Nell'eccidio di Montalto, del luglio, furono trucidate probabilmente 2.000 persone (le fonti sono incerte circa la cifra precisa): un orrore senza senso politico, oltre che civile, morale e religioso. <sup>51</sup> A meno che un senso politico vi fosse, ma del tutto estraneo al pretesto religioso di quelle crudeltà. Non è, infatti, impossibile che una così feroce repressione contro pericoli inesistenti per lo Stato e per la fede abbia voluto, nel recondito pensiero del Viceré, aprire la strada a un nuovo tentativo di introdurre nel Regno l'Inquisizione a modo di Spagna, dopo i falliti tentativi del 1547 e del 1510, per

<sup>48</sup> A. BULIFON, *Giornali* etc., cit., p. 43.

<sup>49</sup> Per gli eventi sismici del periodo si dispone ora dell'ottimo strumento costituito dal *Catalogo dei forti terremoti in Italia dal 461 a.C. al 1980*, a c. di E. BOSCHI e di altri, Roma 1995.

<sup>50</sup> Per le vicende annonarie, sanitarie ed epidemiche di questo periodo si rinvia in prima istanza alle accurate notazioni della cronaca del Bulifon.

<sup>51</sup> Per la vicenda dei valdesi di Calabria cf. P. SCARAMELLA, *L'Inquisizione romana e i Valdesi di Calabria. 1554-1703*, Napoli 1999.

completare, con quell'organo di temuta e terribile polizia ben più politica che religiosa, l'apparato del controllo regio sul Regno. Ma, se mai tali furono i suoi disegni, l'Alcalà li vide completamente fallire, quando nel 1564, diffusosi il sospetto di un siffatto tentativo, la capitale del Regno si mosse energicamente presso il Re a Madrid e ne ottenne piena rassicurazione che l'Inquisizione napoletana non sarebbe stata modificata.<sup>52</sup> È pur vero, peraltro, che se dietro quel timore diffusosi a Napoli vi fu qualche reale intenzione del governo napoletano, è del tutto improbabile che in materie di tanta importanza il Viceré sia mosso di sua iniziativa, e non piuttosto, come sempre fece, in rispondenza a inclinazioni e direttive di Madrid. E alle inclinazioni, se non alle direttive di Madrid poteva rispondere la durezza messa in mostra in Calabria, in quegli anni in cui ovunque, a cominciare dai Paesi Bassi, Filippo II fece mostra della stessa durezza, mentre resta assai più incerto un suo intento di ripetere a Napoli i precedenti tentativi di introdurre l'Inquisizione spagnola.

Sterminati gli eretici, le cure del Viceré furono rivolte ad estirpare il banditismo che infestava soprattutto la Calabria. Le bande di briganti avevano raggiunto una forza tale che il capo di una di esse, Marco Berardi (re Marcone), poté aspirare a insignorirsi della città di Crotona e una prima spedizione militare diretta contro di lui fallì miseramente. Occorse un forte esercito e tutta l'energia del marchese Fabrizio Pignatelli per averne ragione.

Nel 1563 si ebbe una ennesima incursione turca, che fornì l'occasione alla costruzione in Napoli «della muraglia e nuova strada che oggidì si veggono dalla chiesa di S. Lucia a mare sin'al monasterio di S. Maria a Cappella; e detta strada si chiama hoggì Chiatamone».<sup>53</sup>

Alla fine del 1569 e per tutto l'anno successivo vi fu, infine, di nuovo in Napoli e per tutto il Regno una grandissima carestia che non fece danni minori di quella del 1563.

Nell'aprile 1571 all'Alcalà successe il cardinale Granvelle. Nel-

<sup>52</sup> Cf. ancora al riguardo le indicazioni di E. PONTIERI, *L'agitazione napoletana del 1564 contro il Tribunale dell'Inquisizione e la missione del teatino Paolo d'Arezzo presso Filippo II*, in *Id.*, *Nei tempi grigi della storia d'Italia*, II ed., Napoli s.a. (ma 1957), pp. 231-88.

<sup>53</sup> A. BULIFON, *Giornali etc.*, vol. I, cit., pp. 39-40.

l'agosto dello stesso anno soggiornò a Napoli don Giovanni d'Austria, generalissimo dell'armata della Lega contro i Turchi. Di lì a poco egli partì per unirsi al resto dell'armata della Lega, che si batté vittoriosamente il 7 ottobre nelle acque di Lepanto contro gli Ottomani. Fu un momento di grande rilievo per Napoli, che funse, come si è accennato, da centro strategico — politico e logistico — dell'impresa. Il governo del Cardinale non fu, tuttavia, fra i più attivi e memorabili del periodo, né si ebbe segno concreto delle simpatie popolari di cui lo si accreditava.

Il Granvelle fu, comunque, trasferito a Roma nel 1575. Il suo trasferimento non è facile a spiegarsi, anche perché non coincise affatto con una sua perdita di importanza presso il re. Sembra che si possa pensare a un disegno di utilizzarlo «per una migliore coordinazione degli affari italiani della monarchia» e per aiutare l'ambasciatore a Roma «a eliminare alcune divergenze importanti». Si era, comunque, negli anni in cui «si produsse un profondo cambio generazionale nel fronte di governo della monarchia ispanica», all'inizio di un vuoto di quadri direttivi del più alto livello: anni in cui «a capo dei suoi vasti domini Filippo II si trovò nella più assoluta solitudine, impiegando quasi un decennio per reintegrare le perdite sofferte» con la scomparsa dei più sperimentati quadri precedenti.<sup>54</sup>

Sotto il successore del Granvelle, don Inigo di Mendoza, marchese di Mondejar, la vita del Regno continuò a scorrere nei suoi ormai stabili binari istituzionali. Di tanto in tanto la non lieve puntura di spillo delle incursioni ottomane nel gran corpo — che pure, per questo verso, non era inerte — del Regno; di tanto in tanto festeggiamenti per vittorie riportate altrove, come in occasione dei successi riportati nella repressione, da parte di don Giovanni d'Austria, della rivolta delle Fiandre; la riunione periodica dei Parlamenti quasi sempre per lo stesso motivo, ossia l'elargizione dei donativi al re; i funerali, i matrimoni pomposi, le luminarie per le nascite regali, come nel 1578 per la nascita del quarto figlio del re Filippo, e così via, con pulsazioni deboli, attutite: quasi una patente dimostrazione cronistica della condizione di ordinaria amministrazione e di stabilità politica, che ormai caratterizzava il regime

<sup>54</sup> Cf. M. RIVERO, *Felipe II y el gobierno de Italia*, Madrid 1998, pp. 128 e 121-22.

vigente nel Regno, ma anche, in certo qual modo, dello scarso vigore del viceré. L'8 novembre 1579, il Mondejar fu, infatti, destituito dalla carica per la prova insoddisfacente data di sé nell'amministrazione di Napoli e gli successe Giovanni di Zuñiga, principe di Pietrapersia.

Ci si attendeva molto dal nuovo viceré, che godé, infatti, ottima fama. Primo atto importante del suo governo fu l'organizzazione di un corpo di spedizione da inviare in Portogallo a sostenere l'impresa di Filippo in quel Regno. Si viveva sempre di riflessi: saputo «in Napoli che nel giorno vigesimoquinto d'agosto del medesimo anno [1580] era caduta in potere del re Filippo la città di Lisbona, a nove di novembre il viceré Zuñica cavalcò solennemente per la città et andò all'arcivescovado, dove si cantò il *Te Deum*; e per tre sere si fecero grandissimi luminari per la città e castelli». <sup>55</sup> Così, malgrado la fama del Viceré, anche il triennio del suo governo fu ravvivato da ben pochi avvenimenti di rilievo (tra essi la venuta del visitatore generale don Lopez de Guzman nel 1581). Poi egli fu sostituito dal Duca d'Osuna. Ancora riunioni del Parlamento per la concessione di donativi; di tanto in tanto visite di personaggi illustri di passaggio; lutti; incidenti di ordinaria amministrazione. Il visitatore Guzman continuava, intanto, a istruire processi, che spesso colpirono personaggi tra i più in vista della capitale.

Nel maggio del 1585 ebbe, tuttavia, luogo in Napoli un episodio memorabile: la penuria di pane, provocata dall'invio in Spagna di una notevole quantità di grano, causò una violentissima sommossa popolare, che costò la vita all'eletto del Popolo Storace. L'Osuna lasciò che la furia popolare si spegnesse da sola, rendendosi ben conto che essa non era l'espressione di una consapevole opposizione al regime, ma solo il frutto dell'insofferenza e della esasperazione. Alcuni mesi dopo, quando i torbidi si erano ormai del tutto calmati, il Viceré si risolse a punire gli uccisori dell'Eletto. Nel giro «di tre o quattro notti senza nessuno strepito o scandalo furono presi carcerati quattrocento novanta otto huomini ...». <sup>56</sup> Degli arrestati non pochi furono giustiziati e il rimanente severamente puniti.

Nel novembre 1586, forse anche per non aver saputo evitare

<sup>55</sup> Cf. A. BULIFON, *Giornali etc.*, vol. I, cit., p. 49.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 59.



la sommossa, il Duca d'Osuna lasciò il governo, sostituito da don Giovanni di Zuñiga, conte di Miranda, nipote dell'altro Zuñiga, principe di Pietrapersia, di cui si è detto. Il viceregno del Miranda venne funestato da numerose traversie. Innanzitutto, il rifiorire dell'antica pianta del banditismo, che trovava, come sappiamo, nelle condizioni sociali e politiche del paese un terreno estremamente propizio. Il Conte si impegnò a fondo per estirparla; e, infatti, dopo pochi mesi dalla sua venuta fu catturato e giustiziato il famigerato bandito Mangone, che da tempo funestava il Salernitano. Molto più lunga, e infruttuosa, fu, invece, la campagna contro un altro bandito, Marco Sciarra, abruzzese, il quale, appoggiato dall'esterno, poté farsi giuoco per ben un anno delle armi vicereali, e morì solo per mano di un suo compagno vendutosi agli Spagnoli. Nel 1591 dilagò una nuova gravissima carestia che rese necessario il razionamento del pane e l'espulsione dalla capitale di tutti gli studenti non locali e di altri forestieri. Si succedettero, inoltre, incidenti del tutto imprevedibili, come l'incendio del febbraio 1589 e la straordinaria pioggia del settembre 1592, che provocarono danni gravissimi alla capitale, mentre nel giugno del 1593 si ebbe una delle più terribili incursioni ottomane della storia del Regno, col saccheggio di Reggio e di altri centri vicini.

L'anno successivo, nel mese di novembre, arrivò a Napoli il Conte d'Olivares in sostituzione del Miranda, partito qualche giorno prima. L'Olivares, temperamento severo, riprese l'opera di riforma dei costumi e di disciplina della vita pubblica e privata che era stata propria del viceregno del Toledo. «Prudentissimo negoziante e vigilantissimo che non perdé mai un'ora di tempo per attendere al suo carico», lo definiva il Capaccio, dal quale veniva riconosciuta la qualità di «homo grave, che non si lasciava ingannare» e che riteneva «di conoscer le persone in vederli». E, poiché, «odioso di buffonarie e di ciurmatori, (...) sempre havea la penna nelle mani per far conto degli interessi pubblici e dell'azienda regale, (...) gli spagnoli il chiamavano grande papellista». <sup>57</sup> Con il Toledo il Conte d'Olivares condivideva altresì il gusto per la magnificenza architettonica, al cui affermarsi nella capitale egli diede un contri-

<sup>57</sup> Cf. G.C. CAPACCIO, *Il Forastiero*, cit., p. 495.

buto notevole, affidando a Domenico Fontana l'edificazione di molte opere monumentali.

Alla fine del 1598, ebbero luogo in Napoli vari clamorosi fallimenti di mercanti. La causa ne fu una speculazione al rialzo sul prezzo del grano, non riuscita per l'abbondante raccolto e per l'importazione di derrate decisa dal viceré. Notevole opposizione nella nobiltà incontrò, poi, l'ammissione nel Regno di alcuni banchieri forestieri per l'esercizio del credito a breve termine. Le Piazze della Nobiltà tentarono a più riprese di far giungere le loro proteste al Sovrano, finché ottennero la sospensione dell'attività dei banchieri in questione. Non solo per questo, però, l'attrito fra l'Olivares e la nobiltà fu forte. La linea generale di governo del viceré era ispirata a un'ulteriore, più decisa affermazione del potere regio, da cui la nobiltà era la prima a essere toccata. Il conflitto si andava perciò facendo più acuto. Nel settembre, però, dello stesso 1598 moriva Filippo II e gli succedeva il figlio, Filippo III. E fu con i festeggiamenti per le nozze di quest'ultimo che ebbe termine il vicereame dell'Olivares. Ma il suo richiamo non sembra suscettibile di essere interpretato come un successo della pressione nobiliare napoletana a Madrid contro di lui.<sup>58</sup> Di gran lunga più verosimili appaiono, nel determinarlo, il cambio di politica e l'avvio a una nuova gestione della monarchia che si ebbe con il successore di Filippo II.<sup>59</sup>

Il lungo regno di quest'ultimo si chiudeva, così, a Napoli con un periodo di difficoltà, non solo annonarie, di grande significato. Appena l'anno seguente alla sua morte il moto campanelliano in Calabria formava un significativo e rilevante *pendant* col moto urbano di Napoli nel 1585<sup>60</sup> e concorreva a dare a tutto il corso del cinquantennio precedente il sigillo di una cospicua potenzialità di crisi e di tensione. Ma nessun dubbio è possibile sul fatto che alla fine del re-

<sup>58</sup> Così, ad esempio, in R. VILLARI, *La rivolta antispannola a Napoli. Le origini (1585-1647)*, Bari 1967, pp. 93-104.

<sup>59</sup> Relativamente a Napoli, nel capitolo sul Conte di Lemos del nostro volume *Alla periferia dell'impero*, cit., si può vedere un'indicazione degli elementi di fondo di questo mutamento di politica che consentì l'azione di riforma delle finanze del Regno operata dallo stesso Lemos.

<sup>60</sup> Per il moto del 1599 si veda A. MUSI, *La crisis de finales de siglo en el Reyno de Nápoles: Campanella y la revuelta de Calabria en 1599*, negli atti del convegno di Lisbona, cit., vol. III, pp. 391-406.

gno di Filippo II il Mezzogiorno d'Italia non è più lo stesso che agli inizi di quel regno, e non lo è più anche grazie all'azione di governo di Filippo II. Le difficoltà finali non possono nascondere il grande sviluppo economico, sociale e politico del Regno in quel quasi mezzo secolo. Tra l'altro, raddoppiò almeno la popolazione; crebbe di molto il volume della produzione e degli scambi; Napoli divenne una grande metropoli; lo stesso fiscalismo, inasprito dalla politica imperiale della seconda metà del regno di Filippo II, diede luogo alla maturazione di nuovi ceti di minori operatori finanziari; la pressione della nobiltà fu contenuta anche con il governo politico del prezzo del grano, che, insieme con la crisi agraria avviatasi nella seconda metà degli anni '80, certo non contribuiva a far crescere i redditi signorili; i togati, i ceti professionistici, ceti nuovi o potenziati di piccoli e medi proprietari terrieri, nobiltà cittadine delle province e altri elementi della società meridionale provavano — con la loro ascesa patrimoniale, con un ruolo crescente nella vita sociale e, parte di essi, con un riconosciuto incremento del loro prestigio — la complessità e il dinamismo che caratterizzavano la realtà meridionale del tempo. E, quanto agli equilibri politici del paese, evidente è l'incremento del potere regio alla fine del secolo anche rispetto al punto, così avanzato, attinto con gli esiti del viceregno del Toledo alla metà dello stesso secolo. Il dato principale rimaneva sempre la compressione della nobiltà in quanto forza potenzialmente inaffidabile per il sovrano. Le difficoltà finanziarie delle grandi famiglie, spesso denunciate nella pubblicistica e nei documenti del tempo, contribuivano, del resto, nella misura in cui erano effettive e determinanti, al successo della politica regia su questo fronte, che, comunque, era ben lontano — non lo si sottolineerà mai abbastanza — dal costituire il solo sul quale l'autoritarismo accentratore della politica di Madrid operasse, e con sostanziale successo.

Certo, il disagio sociale manifestatosi nella capitale con l'episodio così importante del 1585 venne superato dalla dura repressione vicereale solo sul piano dell'ordine pubblico e del rispetto dell'autorità. Sul piano sostanziale quel disagio non solo permaneva, ma col tempo sarebbe andato crescendo, sia per le dimensioni e gli aspetti abnormi della crescita metropolitana di Napoli, sia per il ricorrente insuccesso o parziale successo — tanto del governo regio

quanto delle classi dirigenti locali — nell'affrontare i problemi della città. Lo stesso si poteva dire per l'azione repressiva del banditismo nelle campagne, dove, a parte anche il banditismo, ben più che di disagio sociale si poteva e si doveva parlare: il senso più specifico e, insieme, più generale del moto campanelliano sta proprio in ciò.

A sua volta, la maggiore nobiltà del Regno manteneva una forte presa sulla società attraverso i suoi feudi, i suoi privilegi, le sue forti relazioni all'interno e all'esterno del Regno; e del disagio sociale specifico delle campagne non era questa la minore delle ragioni. Su questa posizione della nobiltà del Regno è, peraltro, opportuna qualche ulteriore considerazione.

Leoni — nella già citata relazione del 1580 — notava che, «essendo stata sempre gran parte del Regno di Napoli divisa tra principi naturali grandi e per le dipendenze e per le entrate, questi, e per la naturalità e per l'obbligo della servitù, hanno sempre avuto molto pronti e devoti gli animi dei vassalli loro, i quali fino ad oggi (seben sono fatti poco amici de' baroni) non conoscono né credono altra ricchezza, né altra nobiltà che quella del Regno di Napoli». <sup>61</sup>

Il conflitto era, infatti, solo una dimensione del rapporto tra baroni e vassalli. Al di là di esso, e anche attraverso di esso, vivevano tra loro, nello stesso tempo, rapporti più complessi, non meno radicali e radicati, di tutt'altro tipo. La forza economica del baronaggio, per quanto afflitto esso fosse da debiti e impegni gravosi, continuava a persistere, poggiando su di una redditività dei feudi tale che signori stranieri, come spesso i familiari dei pontefici, e addirittura sovrani, come i Medici e i Farnese, cercavano nel Regno investimenti che tutti giudicavano vantaggiosi. Anche il potere politico del baronaggio era maggiore di quanto poteva apparire per lo spicco preso dai togati e per la esclusione dei consiglieri di cappa corta dalle decisioni politiche del Collaterale. La forza di pressione di gruppi e di famiglie nobili sugli stessi togati e sul viceré e la capacità di penetrazione degli stessi gruppi e famiglie nei maggiori uffici pubblici centrali e periferici e negli incarichi esecutivi della politica regia meritano studi ben più ap-

<sup>61</sup> Cf. *Corrispondenze* etc., a c. di M. FASSINA, cit., p. 301. Per una idea della complessa relazione tra i baroni e i loro «vassalli» cf. anche G. GALASSO, *Aspetti e problemi della società feudale napoletana attraverso l'inventario dei beni dei principi di Bisignano (1594)*, in *Studi in onore di Federigo Melis*, Napoli 1978, pp. 255-77.

profonditi di quelli finora condotti. Certo è che le grandi famiglie del Regno superarono, nella sostanza, la crisi del secolo XVI. Anzi, rafforzarono complessivamente la loro posizione, imposero i loro modelli di vita e i loro valori ai ceti emergenti (a cominciare dai togati) e si prepararono a recitare la grande parte che avrebbero avuto nelle vicende napoletane della prima metà del secolo XVII.

Non si tratta di ritenere che nel Mezzogiorno e a Napoli esistessero soltanto nobiltà e popolo: due determinazioni di classe talmente complesse, che, anche nel caso di un loro uso esclusivo nell'analisi della società regnicola (come di altre parti d'Europa), imporrebbe molteplici distinzioni e differenziazioni. Tanto meno si tratta di scarso apprezzamento del ruolo storico e sociale dei togati: implicazione impossibile per chi ritiene che il disciplinamento regio della nobiltà e lo sforzo «assolutistico» (si prenda il termine con tutta la necessaria discrezione!) della monarchia costituiscano il motivo dominante della storia napoletana (e, anche qui, di altre parti d'Europa) nei primi secoli dell'età moderna. Si tratta solo di registrare: a) l'assenza di ogni politica di eversione del regime di classe o, se si prederisce, di ceti e di ordini, coi loro privilegi e immunità, su cui la preminenza nobiliare nell'ordinamento politico-sociale riposa sino alla fine del secolo XVIII (e spesso oltre); b) l'assenza di modelli etico-sociali sostanzialmente e realmente alternativi a quello nobiliare-cavalleresco nella sua versione moderna di ideale monarchico-aristocratico, e non più a dominanza feudale, egualmente fino ai tempi in cui Montesquieu, certo non a caso, poneva nell'«onore» il valore fondante dei regimi monarchici. La corsa alla nobilitazione e al feudo, che fu per più secoli un tratto dominante della dinamica sociale europea (e che non fu solo dei togati, ma di una assai più ampia costellazione sociale: banchieri-finanzieri-mercanti, maggiori – e non solo maggiori – proprietari terrieri, professionisti, *parvenus* di ogni tipo...), non sarebbe neppure comprensibile, se a base di essa non vi fosse stata la costante sussistenza di quei due presupposti: una sussistenza fondata sull'ideologia, ma anche su una cospicua base di interessi e di elementi (giurisdizionali, patrimoniali, legali, economici etc.) di primaria importanza.

Quando, perciò, si parla di «compromesso storico» fra monarchia e nobiltà (essenzialmente, quella feudale) non si vuole, certo, riferirsi ad alcuna forma di intesa pattuita (e tanto meno scritta!). Ci

si vuole solo riferire alla sostanza reale di un processo, per cui è anche possibile affermare, e anzi constatare, il significato intimamente conservatore dei processi che ebbero a protagonisti nella prima età moderna la monarchia, coi suoi *officiers* e *commis*, e le classi eminenti e dominanti o emergenti nella struttura sociale. Ne è una controprova eloquente il fatto che i grandi nomi della società napoletana erano ancora, per la massima parte, agli inizi del secolo XIX quelli della metà, più o meno, del secolo XVI. E sono queste (e altre) le ragioni — di ordine sociologico (socio-economico, socio-culturale, socio-istituzionale etc.), non certo idealistico o idealizzante — per cui abbiamo scritto altrove che «sotto l'apparenza di una classe domata dalla invincibile monarchia madrilena, oppressa dal peso dei debiti, dalla parificazione politica con le altre classi e dalla loro ascesa economica e sociale, il baronaggio celava così per tutto il secolo XVI la realtà di una classe solo marginalmente mutata e ampliata nel suo ristretto corpo di vecchi ceppi aristocratici; con una sfera giurisdizionale e con risorse economiche rinnovate per le reintegre, per l'intensificato sfruttamento della potenzialità economica dei feudi, per l'apertura alla penetrazione mercantile e ai più moderni e ai più semplici e redditizi sistemi di amministrazione che ne conseguivano, per la revisione di vecchi patti e capitoli stabiliti con i comuni, per uno spregiudicato ricorso all'indebitamento anche massiccio»<sup>62</sup>.

Il Parlamento Generale del Regno è anch'esso una spia significativa del ruolo pubblico e politico che la nobiltà conserva, ovviamente con le trasformazioni imposte dai tempi, così come accade per la sua posizione economica e sociale. Quanto alla politica antinobiliare della monarchia, essa — a Napoli come altrove — aveva limiti precisi, che si riassumevano nella già richiamata linea di salvaguardia del regime dei privilegi di classe, di cui la nobiltà era la principale beneficiaria e per cui si è potuto parlare — come si è detto — di un tacito «compromesso storico» tra essa e la monarchia<sup>63</sup>. Lo stesso antagonismo tra togati e nobiltà va visto in questo quadro di permanente e condizionante

<sup>62</sup> Cf. G. GALASSO, *Alla periferia dell'impero*, cit., p. 120. Le osservazioni di questo capoverso e dei due precedenti si riferiscono alle tesi svolte soprattutto da Raffaele Ajello e dai suoi scolari nel loro costante, intenso e meritorio lavoro sulla storia napoletana dei secoli XVI-XVIII. Ma di esse discuterò più ampiamente in altra occasione.

<sup>63</sup> Sul fondamento e sullo sviluppo complessivo di questo «compromesso» cf. il nostro già cit. volume *Alla periferia dell'impero*, pp. 26 sgg. e III sgg.

forza sociale della nobiltà, dei suoi valori e del suo modello etico e sociologico. E, del resto, anche per i togati, così come per ogni altro elemento di quella che, con la dovuta discrezione, si può definire a Napoli l'insieme dei ceti borghesi vale il ben noto dilemma: tradimento della borghesia (Braudel) o imborghesimento del baronaggio (Croce)? Un dilemma, beninteso, i cui termini esigono eguale discrezione di quella dovuta nel parlare di borghesia napoletana e meridionale.

«Dalla fine del secolo XVI — ci è occorso di notare in altra occasione — la vera storia economica del Regno è la sua storia sociale». <sup>64</sup> Ciò significa che lo scarso respiro dell'una e dell'altra fa sì che gli sviluppi dei rapporti sociali (stratificazione, gerarchia, dinamica...) finiscano con l'essere, da un lato, molto autonomi e, dall'altro, più vistosi e rilevanti rispetto a una grande vicenda di espansione demografico-economico-finanziaria di grande rilievo, quale abbiamo detto essere quella napoletana del secolo XVI. Significa che questa grande vicenda si conclude senza che il Mezzogiorno abbia varcato la soglia di una capacità autosufficiente e autodiretta di sviluppo per quanto ateneva alla sua storica condizione di subalternità e di dipendenza rispetto alle grandi potenze e alle aree avanzate e dominanti nella economia del tempo, né la soglia di un'autonomia di azioni e di reazioni rispetto all'andamento del grande mercato mediterraneo, italiano, europeo in cui il Regno era da secoli inserito. Significa che il paese si sarebbe trovato a vivere la cosiddetta «crisi generale» del secolo XVII su posizioni di maggiore difficoltà rispetto alle sezioni più avanzate dell'area di cui faceva parte. Significa che, se quest'area (italo-mediterranea) uscì da quella «crisi» impoverita ed marginata, il Mezzogiorno era predisposto da quanto si è detto della sua vicenda nel secolo XVI a uscirne ancor più impoverito ed emarginato.

Non significa, però, che il Mezzogiorno sia una pura dipendenza passiva del grande mercato in cui è inserito o che i suoi sviluppi siano unicamente e completamente determinati dall'esterno. «La spinta del grande mercato si incrocia, in realtà, con le spinte endogene, i suoi effetti con quelli derivanti dall'azione delle forze interne al Mezzogiorno nelle loro storiche sedimentazioni e variazioni». Anzi, «dipendente, ma non passivo, lo spazio economico meridionale rimane — per tutto l'arco della lunga, più che biseco-

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 191.

lare fase di espansione e di successiva stagnazione che va dalla seconda metà del secolo XIV agli inizi del secolo XVII — uno dei poli protagonisti nella formazione della economia europea moderna». <sup>65</sup> Ed è per queste complesse ragioni che la storia sociale del paese — nel gioco delle sue sedimentazioni e variazioni — appare come il suo settore di più attivo e reattivo svolgimento nel quadro storico del periodo di cui parliamo.

Un elemento di rilievo ben noto era in questo quadro il fiscalismo del governo spagnolo. Nel 1573 — nella fase più alta dello sviluppo economico e sociale del Mezzogiorno in quel secolo — Leonardo Donà scrive da Madrid che, «da alcuni mercanti in fuori, il comune [cioè la condizione comune dei regnicoli] è tenuto per assai povero, perciocché le gravanze che pagano al re sono così grandi che la camera reale pare che assorba ogni cosa, e la contadinanza in alcune parti è tanto misera e angariata che molti chiamano questa provincia *il regno degli stracciati*». <sup>66</sup> E le stesse cose, con note ancora più oscure, si sarebbero dette un mezzo secolo dopo, quando la fase dell'espansione economica era passata da tempo e il gioco sociale nel Mezzogiorno era diventato più stretto. <sup>67</sup> Il regno di Filippo II segnò, indubbiamente, un cospicuo aggravarsi della pressione fiscale, attestato dal fatto che l'aumento delle sole imposte dirette fu superiore all'incremento delle popolazione, mentre l'importo delle imposte indirette seguì una curva parallela. <sup>68</sup> Superata è la visione tradi-

<sup>65</sup> *Ibid.* Si veda, inoltre, nello stesso volume il capitolo *Il Mezzogiorno nella «crisi generale» del Seicento*, pp. 217-46. Sulla genesi e il configurarsi di questa posizione del Mezzogiorno nell'economia italiana ed europea si veda G. GALASSO, *Il Regno di Napoli*, nella *Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, vol. XV, t. 1, *Il Mezzogiorno angioino e aragonese (1266-1494)*, pp. 487-517.

<sup>66</sup> Cf. *Relazioni di ambasciatori veneti etc.*, vol. VIII, cit., p. 621. Il corsivo è nostro.

<sup>67</sup> Cf. ad esempio, le testimonianze apportate in G. GALASSO, *Contributo alla storia delle finanze del Regno di Napoli nella prima metà del Seicento*, «Annu. Ist. stor. ital. Età mod. contemp.», 11 (1959), pp. 1-106.

<sup>68</sup> Cf. le indicazioni offerte in G. GALASSO, *Alla periferia dell'impero*, cit., in particolare pp. 195-99, nonché i lavori di G. Coniglio e di R. Mantelli citati nelle note precedenti. Cf., inoltre, G. MUTO, *Le finanze pubbliche napoletane tra riforme e restaurazione (1520-1634)*, Napoli 1980; e A. CALABRIA, *The Cost of Empire. The Finances of the Kingdom of Naples in the Time of Spanish Rule*, Cambridge (U.K.) 1991.



zionale del «malgoverno» spagnolo come tale e come fattore determinante, in particolare per il suo sfruttamento fiscale del paese, della condizione di arretratezza e dell'impoverimento in cui il Mezzogiorno appare ritrovarsi quando agli inizi del secolo XVIII esce dai domini della «grande monarchia». Il peso fiscale imposto al Regno per la sua appartenenza alla Corona spagnola obbedì, però, certamente ai criteri della «ragion di Stato» e della «ragione dinastica» della Corona e della dinastia, che furono applicati ovunque nella monarchia e ovunque — in assenza di un sufficiente progresso economico e, anzi, in presenza di sviluppi dell'economia di segno prevalentemente contrario — portarono, più o meno, alle stesse conseguenze negative.

Anche, e soprattutto, in ragione della più forte pressione fiscale, in alcuni paesi — tra cui certamente il Regno — questo segno negativo fu, tuttavia, a sua volta, più forte. Qui non vorremmo, tuttavia, tanto tornare su un punto ben presente nella letteratura sulla storia moderna del Mezzogiorno e da noi stessi più volte affrontato. Vorremmo piuttosto sottolineare il costo sociale del fiscalismo. Da un lato, infatti, esso funse da fattore di sollecitazione alla già accennata formazione di piccoli e medii operatori finanziari e di piccole e medie fortune di percettori, arrendatori e gestori di entrate fiscali statali e non statali (sul piano della finanza comunale e baronale questo elemento è ancor più rilevante). Dall'altro lato, però, e in ben maggiore misura, esso funse da fattore ritardante, distorto o addirittura paralizzante dello sviluppo sociale. Fattore che, certamente, non era l'unico a operare in questo senso. Un peso almeno non minore dev'essere riconosciuto al vigente regime dei privilegi, a cominciare da quelli della nobiltà, ma senza in alcun modo arrestarsi ad essi, poiché non minore era il peso di quelli ecclesiastici, innanzitutto, e di quelli di molti fra i ceti in cui la struttura di classe si articolava. Né si possono ignorare gli effetti che sullo stesso piano altrettanto certamente avevano la presenza degli operatori economici stranieri, la stessa affermazione dei *nouveaux riches* e dei ceti di nuova fortuna (come quelli della magistratura e del foro) e altri vecchi e nuovi elementi della società del tempo.

È a tutto ciò (e non solo a ciò) che si deve pensare, quando si parla di crescita della realtà del Regno durante la seconda metà del secolo XVI. È in tutto ciò la ragione per cui, se al chiudersi di quel

secolo il possesso spagnolo del Regno appare ancora più sicuro che alla metà dello stesso secolo, d'altra parte la stabilità politica non costituisce affatto una ragione di immobilismo della vita civile e sociale. E per questa stessa ragione anche il discorso sulla politica sociale della Corona nel Mezzogiorno e sui suoi effetti e sui condizionamenti e le reazioni locali non si presta a essere definito in formule semplicistiche o univoche (come quella, che pure ha per sé tante motivazioni, del significato conservatore di quella politica).<sup>69</sup>

In nessun caso, comunque, le condizioni e gli equilibri della fine del secolo XVI erano destinati a rimanere perenni e immobili. Già la prima metà del secolo XVII — sulla base, appunto, delle condizioni e degli equilibri stabilitisi al tempo di Filippo II — segnò una fase a sua volta assai dinamica della vita politica e sociale del Regno. Né poteva essere diversamente nel periodo del massimo (e stravolgente, oltre che fallito) sforzo imperiale della monarchia, nonché della «crisi generale» del Seicento. Occorre solo non anticipare a tempi non propri quelli che possono essere elementi e riflessi di situazioni posteriori.

In altri termini, la crescita civile del Mezzogiorno, in una notevole stabilità di condizioni politiche interne ed esterne, è indubbia nel corso del regno di Filippo II. Si può credere che la svolta atlantica e imperiale della politica del Re negli anni '80 abbia allentato, in qualche misura, la sua attenzione alle dipendenze mediterranee della monarchia, considerate, a giusta ragione, sufficientemente sicure. Ciò non poteva non avere per conseguenza il sorgere di nuovi problemi, in aggiunta a quelli vecchi e non risolti o solo

<sup>69</sup> Si vedano, ad esempio, gli studi di B. YUN CASALILLA sulle vicende dell'aristocrazia castigliana nei secoli XVI e XVII per avere un'idea più ravvicinata di tale complessità in uno dei suoi campi di elezione, ossia la politica della Corona verso la nobiltà: *Carlos V y la aristocracia. Poder, crédito y economía en Castilla*, «Hacienda pública española», 108-09 (1987), *Homenaje a d. Ramón Carande*, pp. 81-100; *Felipe II y el endeudamiento de la aristocracia. Un avance*, negli atti del convegno di Lisbona cit. alla precedente n. 6; *La «crisis» de la aristocracia en España e Inglaterra. Una visión comparativa*, in WICHAM, KAMEN etc., *Las crisis en la historia*, Salamanca 1995, pp. 77-99; e *The Castilian aristocracy in the XVIIth century: crisis, refeudalisation or political offensive*, in *The Castilian crisis of the XVIIth century*, I.A.A. THOMPSON and B. YUN CASALILLA edd., Cambridge (U.K.). Per il nostro punto di vista rinviamo, ovviamente, agli altri nostri lavori qui cit.

trasformatisi nei loro termini; e, certo, gli anni '80 e '90 offrono molta materia da considerare a questo riguardo (crisi agraria, moto napoletano del 1585 e calabrese del 1599, diffusione del brigantaggio negli anni a cavallo del 1590, carestia del 1591, terribile incursione turca a Reggio nel 1593, fallimenti di vari *hombres de negocio* a Napoli nel 1598, indebitamento della nobiltà feudale). Vero è che un attento esame di questi sviluppi non permette «di ritenere che gli elementi di crisi del Regno siano da riportare, in tutto o per lo più, alle difficoltà e agli insuccessi della politica del sovrano, Filippo II, a partire dalle ripetute crisi finanziarie» e dal fallimento dei suoi sforzi contro inglesi, francesi e olandesi. È, infatti, da ritenere, piuttosto, che quegli elementi di crisi «debbero essere in larga misura individuati e letti all'interno del Regno stesso e che, nella misura in cui ne travalicano lo spazio, facciano parte di un processo generale più ampio dello stesso ambito della monarchia spagnola, un processo di indubbia portata mediterranea ed europea». <sup>70</sup>

La crescita complessiva del paese permaneva, comunque, al di là di queste difficoltà. Ma ciò non esclude affatto, anzi postula che, nei suoi risvolti più felici e in quelli più infelici, essa ponesse al sovrano spagnolo e al suo apparato di governo, così come poneva alla società meridionale e alle sue vecchie e nuove forze, problemi la cui complessità e gravità si sarebbe percepita a fondo con la crisi a metà del secolo XVII, di cui la rivolta masanielliana è il massimo aspetto. Né sorprenda una tale complessità e varia sfaccettatura del discorso storico sollecitato dalla realtà napoletana e da quella della monarchia spagnola nei secoli XVI e XVII. «Se ricca di determinazioni disparate e anche contraddittorie fu la realtà dell'«impero» degli *Austrias* spagnoli, non lo può certamente essere di meno la storiografia che, con la loro storia e con quella dei paesi sui quali essi regnarono, ripercorre una pagina centrale nella formazione e nelle esperienze della prima Europa moderna»: <sup>71</sup> anche questo assunto, che abbiamo in altra occasione enunciato, ci sembra ricevere, dallo studio del tempo di Filippo II, un'ampia conferma.

<sup>70</sup> Cf. G. GALASSO, *Napoli e il Regno agli inizi del Seicento*, in Paolo Finoglio e il suo tempo, Catalogo della Mostra etc., Napoli 2000, pp. 17-23, dove sono anche altre notazioni da tener presenti per quanto si dice qui.

<sup>71</sup> Cf. G. GALASSO, *Alla periferia dell'impero*, cit., p. 216.

ANNALISA ROSSI

INTERPRETAZIONE E ANALISI  
DEL COGITO CARTESIANO

1. *L'affermazione del carattere intuitivo del cogito.*

Si può convenire nella constatazione che in ambito filosofico il *cogito* di Descartes sia diventato un paradigma, quantomeno da un punto di vista epistemologico, nei termini in cui per esso si parla di inaugurazione della soggettività moderna.<sup>1</sup> Ma, rispetto a ciò, lo studio che qui si propone nasce dall'esigenza interpretativa di affrontare il *cogito* in riferimento alla sola vicenda della metafisica cartesiana, e non alle sue innegabili successive declinazioni moderne.

Nei primi due paragrafi ci avvaliamo di preziosi contributi di studio provenienti prevalentemente dall'area della filosofia analitica, che costituisce tanta parte della storia recente del *cogito* cartesiano. L'analisi proposta in queste pagine intende sottolineare lo stretto legame che intercorre tra il piano delle interpretazioni a cui qui ci si riferisce e la discussione sull'articolata costruzione teoretica del sistema metafisico cartesiano. Dunque, come una sorta di indicazione preliminare, non vorremmo che ci si lasciasse ingannare dall'apparenza che si tratti di un livello di questioni di «grammatica»<sup>2</sup> della formulazione cartesiana, inferiore rispetto alla discussione sul piano della metafisica.

<sup>1</sup> Alla fortuna consolidata dell'aggettivo «cartesiano» si oppone l'originale intenzione del volume curato da A. KEMMERLING e H.-P. SCHÜTT, *Descartes nachgedacht*, Frankfurt a.M. 1995, secondo cui gli argomentati fraintendimenti e stereotipi a cui il pensiero di Descartes, come del resto quello di tutti i classici, è condannato, basterebbero a scalarlo dal ruolo ingiustificato di padre della filosofia moderna. Indichiamo anche: A. KEMMERLING, *Ideen des Ichs. Studien zu Descartes' Philosophie*, Frankfurt a.M. 1996 (stw).

<sup>2</sup> È vero che all'interno del dibattito analitico sul tema del *cogito* ci si imbatte anche in una discussione sterile e ontologicamente irrilevante sull'*ergo*, per fare un esempio; qui verranno considerati quegli argomenti che a partire dalla formula ricavano le implicazioni teoriche che essa enuncia; e si misureranno le ipotesi di lettura riferendole costantemente al testo cartesiano.

1.1 Cogito, ergo sum - *Discussione dell'ipotesi sillogistica.*

Purtroppo la fortuna e la sfortuna del detto cartesiano sono date dalla formulazione con cui Descartes ha deciso di consegnarcelo; essa è triplice:

*cogito ergo sum* (*je pense, donc je suis*) (*Discorso sul metodo*, IV - 1637)  
*ego sum, ego existo* (*Meditazioni metafisiche*, II - 1641)  
*ego cogito, ergo sum* (*Principi della filosofia*, I, 7 - 1644).<sup>3</sup>

Si noti fin d'ora la peculiarità della formulazione del principio in questo luogo delle *Meditazioni*, dove l'*ergo* e il *cogito* non compaiono, come del resto in nessun punto del testo; figurano invece all'interno delle *Risposte* dell'autore alle *Obiezioni*, per esempio nelle *Seconde (Meditazioni)*, pp. 132-33). La nostra interpretazione intende mostrare che la formulazione unica: *ego sum, ego existo* della *Seconda Meditazione* enuncia la corrispondenza fra il *cogito* e la sua manifestazione d'esistenza ed è in pieno accordo con il *cogito, ergo sum*, che prendiamo ora in esame.

<sup>3</sup> Per quanto riguarda le citazioni dalle fonti cartesiane, rimandiamo ai volumi delle *Oeuvres* di DESCARTES, a c. di C. ADAM e P. TANNERY, in particolare V, VI, VII, VIII-1, X, XI. Saranno qui citate dalla traduzione italiana: *Regole per la guida dell'intelligenza*, a c. di E. GARIN, trad. it. di G. GALLI, in CARTESIO, *Opere*, vol. I, Roma-Bari 1986-91<sup>2</sup>; *Discorso sul metodo*, a c. di E. GARIN, trad. it. di M. GARIN, in CARTESIO, *Opere*, vol. I, Roma-Bari 1986-91<sup>2</sup>; *Meditazioni metafisiche*, a c. di E. GARIN, trad. it. di A. TILGHER, CARTESIO, *Opere*, vol. II, Roma-Bari 1986-92<sup>3</sup>; *I principi della filosofia*, trad. it. di A. TILGHER e M. GARIN, in CARTESIO, *Opere*, vol. II, Bari 1967; *Colloquio con Burman*, trad. it. di M. GARIN, introd. di E. GARIN, in CARTESIO, *Opere*, vol. II, Bari 1967; *Le passioni dell'anima*, trad. it. e introd. di E. GARIN, in CARTESIO, *Opere*, vol. II, Bari 1967.

Approfittiamo di questa nota per riportare alcuni dei testi di riferimento per i nostri argomenti, che non verranno citati nel testo (dai quali si possono ricavare le indicazioni bibliografiche su altri saggi critici): J.-M. BEYSSADE, *La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris 1979; R.J. BUTLER, *Cartesian Studies*, Oxford 1972; J. COTTINGHAM, *Descartes*, Oxford 1986; D. JUDOVITZ, *Subjectivity and representation in Descartes: the origin of modernity*, Oxford 1988; J.-L. MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris 1981; ID., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986; ID., *Descartes*, Paris 1997; G.J.D. MOYAL (ed.), *René Descartes. Critical Assessments*, London and New York 1991.

Per alcuni interpreti di Descartes il massimo elemento di interferenza per la comprensione del *cogito* è dato proprio dalla sua formulazione, e in particolare da quell'*ergo* che spinge ad interpretare la tesi come un sillogismo. In verità, quest'ipotesi interpretativa è l'unica che l'autore stesso ci autorizzi a escludere, aiutandoci, seppur limitatamente, a orientare i molteplici discorsi che si diramano sul tronco del *cogito, ergo sum*.

Consideriamone la presunta sequenza logica: secondo l'ipotesi del sillogismo il *cogito, ergo sum* tacerebbe la premessa maggiore della seguente argomentazione:

- *is qui cogitat, existit*
- *ego cogito*
- *ergo existo (sum)*.

L'interpretazione sillogistica legge la formula come la dimostrazione da parte dell'*ego* della propria esistenza; questa necessità comporta di per sé un primo motivo a sfavore dell'ipotesi in esame. È infatti convinzione della maggior parte dei commentatori cartesiani che con il *cogito* Descartes non voglia «dimostrare» la propria esistenza. Altrimenti il suo principio non sarebbe filosoficamente innovativo rispetto, per esempio, all'antecedente agostiniano: *si fallor, sum*. La negazione di questa possibilità interpretativa va di pari passo con il rifiuto dell'ipotesi del sillogismo. La novità di Descartes rispetto a sant'Agostino non è nel *cogito* come argomento antisettico, ma nella sua interpretazione come «autoattribuzione di qualcosa che è per se stesso un'essenza». <sup>4</sup> Descartes intende determinare indubitabilmente lo statuto dell'esistenza in una questione che non è esistenzialistica, ma metafisica in senso essenziale. Inoltre, se egli avesse voluto con il *cogito* dimostrare la propria esistenza, non ci sarebbe differenza tra le proposizioni: «io penso, io esisto» e «Descartes pensa, Descartes esiste»; ma questo non è il caso, come indicheremo nel paragrafo dedicato all'insostituibilità del pronome «io» (§ 2); l'evidenza sarebbe compromessa dal nome proprio; e naturalmente, anche nell'ipotesi autobiografica, l'*ego* non sta per l'uomo-Descartes!

Un secondo motivo a sfavore di quest'interpretazione è pre-

<sup>4</sup> M. MESSERI, *Il concetto cartesiano del pensare e il problema delle altre intelligenze*, «G. crit. Filos. Ital.», XII, 1 (gen.-apr. 1992), pp. 65-86.

sente nel testo cartesiano (citato di seguito) ed è dato dal fatto che la premessa indicata come la maggiore, presunta come implicita nel discorso di Descartes, non può essere tale: cioè non può «contenere» quanto viene affermato nella premessa minore perché, al contrario, tale premessa maggiore è tratta dalla minore per generalizzazione. Detto altrimenti: *is qui cogitat, est* non può essere fondamento di deduzione dell'*ego cogito*, perché è proposizione desunta da esso, all'interno dell'ordine della conoscenza.

Quindi, nel momento in cui si prendano le distanze da un'interpretazione sillogistica del *cogito*, è opportuno pensare che l'*ergo* non sia un connettivo di parti e che non sia affatto il segno inequivocabile della deduzione (sillogistica) dell'*ego sum* dall'*ego cogito*. L'*ergo* non esprime una conseguenza e per questo può anche essere soppresso nella formulazione, che si presta a modificazione ulteriore se si tiene conto che il pronome personale è superfluo nella coniugazione latina. Dunque ne può risultare: *cogito sum*, quasi un'equazione non matematica, che non afferma soltanto il fatto che «penso», né soltanto che «sono», né il conseguire della mia esistenza dal mio pensare. Piuttosto, si esprime una connessione tra il *cogito* e il *sum*, che indica l'attribuzione di un'essenza: il pensare; e se l'esistenza dell'*ego* consiste nella conformità a quest'essenza pensante, in quanto non pensante l'*ego* non può esistere.

Il *cogito*-sillogismo è una possibilità che va presa in considerazione, poiché Descartes stesso si sbilancia in questo senso, parlando del suo principio come di una conclusione (o inferenza [!]), della necessità di dimostrare la premessa giungendo alla conclusione e di ragionamento (cf. *Regole*). Ma, nel mentre dà adito a quest'ipotesi chiamando la sua tesi *conclusio*, egli dice anche che essa non va pensata nel senso di un sillogismo:

Ma quando ci accorgiamo di essere delle cose pensanti, è questa una nozione prima, che non è tratta da nessun sillogismo; e quando qualcuno dice: Io penso, dunque sono, o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice intuizione della mente. Il che è reso manifesto da questo: che, se la deducesse per mezzo del sillogismo, egli avrebbe dovuto conoscere prima questa premessa maggiore: «Tutto quel che pensa, è o esiste». Ma, al contrario, essa gli è insegnata dal fatto che egli sente in se stesso che in nessun modo può pensare, se non esiste. Poiché è facoltà del nostro

spirito di formare le proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari. (*Meditazioni*, pp. 132-33).<sup>5</sup>

In questo passo delle *Risposte alle Seconde Obiezioni* Descartes parla di un rapporto intuitivo (su cui torneremo) con la proposizione del *cogito*. E il suo dire in negativo che la tesi non è un sillogismo lascia spazio, come alternative possibili, sia alla sua interpretazione in quanto principio supremo, indimostrabile, evidente di per sé, sia all'ipotesi inferenziale (di cui per il momento l'ipotesi performativa può considerarsi una variante), che dall'indubitabilità del *cogito* permette il passaggio all'indubitabilità del *sum*.

Nel caso in cui si abbracci il primo lato dell'alternativa che si apre una volta che sia esclusa la plausibilità dell'argomento sillogistico, ci si deve chiedere come sia possibile per Descartes che il principio derivi dall'esperienza del dubbio e non si imponga da sé. Lo spazio fra l'esperienza temporale del dubbio e il conseguimento del principio sembra (ma solo erroneamente?) parlare a sfavore della possibilità che esso sia raggiungibile intuitivamente, originariamente; e, comunque, pare che il suo destino sia legato a quello delle verità matematiche, soggette in linea di principio alla possibilità dell'inganno.

Chiariremo, in seguito, come proprio l'ipotesi intuitiva ci risulti più convincente e feconda delle altre. Sarà quindi opportuno tener presente l'intuizione del *cogito* e la sua deduzione sillogistica come i due estremi che delimitano uno spazio dove si collocano le possibilità che il *cogito* sia interpretabile come inferenza o come atto performativo.

<sup>5</sup> Cf. *Colloquio*, cit., p. 664 e *Lettera a Clerselier* (1646), cit., in cui Descartes si difende dall'accusa fattagli da Gassendi, di presupporre la premessa maggiore: «tutto ciò che pensa, è» (si veda *Meditazioni*, cit., pp. 370-88). Rimandiamo anche alla *Lettera al marchese Newcastle* (?) (1648), cit., altro luogo dove si afferma il *cogito*-intuizione.

J. COTTINGHAM, *op. cit.*, p. 54, discute un'ulteriore ipotesi sillogistica per la validità del *cogito*, che si avvalga di una tacita premessa, più universale rispetto a «tutto ciò che pensa, esiste», e cioè: «tutto ciò che possiede degli attributi [come soggetto di questi] deve necessariamente esistere». Quest'ipotesi è facilmente negata, per es. dal luogo della *Quinta Meditazione*, p. 60, dove Descartes afferma che vi sono essenze (es. triangolo) alle quali si possono attribuire delle proprietà senza dover decidere della loro esistenza.



Descartes sostiene che l'ipotesi del sillogismo va rigettata perché la proposizione «io penso, dunque sono, o esisto» è cosa conosciuta per sé e «visibile» attraverso un'intuizione della mente. Dice anche qualcosa di più: che ciò è manifestato dal fatto che se l'esistenza fosse dedotta dal pensiero per questa via negata, si dovrebbe conoscere la proposizione: «tutto quel che pensa è, o esiste», che verrebbe a costituire la premessa maggiore implicita nell'argomento; ma questa proposizione è derivata per generalizzazione dal principio stesso, e non può quindi essere posta all'origine della sua spiegazione (si tratta di quello che avevamo anticipato come secondo motivo a sfavore dell'ipotesi sillogistica).

Dunque la negazione dell'ipotesi del sillogismo non avviene in virtù del fatto che la proposizione universale sia irrilevante, ma perché la conoscenza dell'universale è presupposta dal *cogito*, è posteriore e non antecedente ad esso, poiché appartiene alla natura della nostra mente di formare proposizioni generali dalla conoscenza delle particolari.

È importante notare che la presunta premessa maggiore non viene negata *tout court* nella sua validità; infatti nei *Principi* incontriamo qualcosa di molto simile ad essa, detto positivamente:

... poiché non abbiamo tanta repugnanza a concepire che quello che pensa non esiste veramente nel tempo stesso che pensa ... (*Principi*, I, 7).

E lo stesso ricorso al principio universale è richiamato anche dall'epilogo dell'esposizione della tesi nella *Seconda Meditazione*, quando Descartes afferma:

... che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito (*Meditazioni*, p. 24).

In questo caso, accanto all'interpretazione categoriale della formula («io sono, io esisto»), è possibile la sua interpretazione ipotetica, espressa dal condizionale: «se penso, esisto», in quanto la proposizione è vera «tutte le volte che...», cioè ogniqualvolta, sempre finché la considero. E se penso o pronuncio questa proposizione, sono certo della sua necessaria verità. Ciò può essere considerato presumibilmente come un modo del principio generale:

«tutto ciò che pensa, esiste», per il quale si ripetono le osservazioni precedenti.

Relativamente al «tutte le volte che...» (potremmo dire al «mentre») della validità della tesi, esso si presta all'accusa di inconsistenza: la proposizione sarebbe inconsistente, perché vera solo quando la si dice o la si pensa; e perderebbe la sua validità non appena si smettesse di considerarla. Riteniamo che l'inconsistenza della proposizione del *cogito* abbia motivo di essere indicata quando si consideri il pensarla un *optional*, non rispetto alla sua verità, che proprio a questo pensare sarebbe legata, ma all'esistenza stessa della proposizione. Ci sembra che nel momento in cui la proposizione non venisse considerata, essa non avrebbe più modo di essere individuata come abbandonata e comunque viva, al di là del pensiero di essa. Come a dire che la proposizione è vera finché la si pensa, ma che al di fuori del pensiero la proposizione «non c'è più». <sup>6</sup>

### 1.2. Ego sum, ego existo - *Discussione dell'ipotesi inferenziale.*

Ed io stesso, almeno, sono forse qualche cosa? [(a): Ma ho già negato di avere alcun senso ed alcun corpo. Esito, tuttavia; che cosa, infatti, segue di là? Sono io talmente dipendente dal corpo e dai sensi, da non poter

<sup>6</sup> Indichiamo di passaggio un luogo di Descartes che riguarda il rapporto tra conoscenza, pensiero e parola: «Poiché noi leghiamo le nostre concezioni a certe parole, per esprimerle con la bocca, e ci ricordiamo piuttosto delle parole che delle cose, a mala pena sapremmo concepire così distintamente qualcosa, da separare interamente quello che concepiamo dalle parole che erano state scelte per esprimerlo» (*Principi* I, 74). La conoscenza per Descartes è di pensiero, ma «anche» di parola: ecco perché nella citazione dalle *Meditazioni* (p. 24) è riportata la duplicità del «pronunciare» e del «concepire mentalmente». Contro il passo dei *Principi*, parla un altro luogo cartesiano, nelle *Risposte alle Terze Obiezioni*, dove l'autore afferma, con un argomento debole in risposta all'ipotesi che il suo ragionare riguardi le parole e non le cose, che i termini del linguaggio sono soltanto l'involucro esterno dei pensieri, che sono invece manifesti in modo immediato all'interiorità di chi pensa; cf. *Meditazioni*, pp. 168-69. Il contrasto fra i due testi non riguarda l'atto di legare le parole alle cose, che anche nella citazione dai *Principi* I, 74 è evidente, ma il mantenimento della distinzione fra parola e cosa che lì sembrava dileguare e discostarsi dalla teoria cartesiana di fondo, secondo la quale le «concezioni» vengono solo «espresse» dalle parole. Si tenga presente questo aspetto anche nella discussione dell'ipotesi performativa al § 1.3.

esistere senza di essi?] [(b): Ma mi sono convinto che non vi era proprio niente nel mondo, che non vi era né cielo, né terra, né spiriti, né corpi; non mi sono, dunque, io, in pari tempo, persuaso che non esistevo? No, certo; io esistevo senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa.] [(c): Ma vi è un non so quale ingannatore potentissimo e astutissimo, che impiega ogni suo sforzo nell'ingannarmi sempre. [1: Non v'è dunque dubbio che io esisto, s'egli mi inganna;] [2: e m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualche cosa.]] [(d): Di modo che, dopo avervi ben pensato, ed avere accuratamente esaminato tutto, bisogna infine concludere, e tener fermo, che questa proposizione: *Io sono, io esisto*, è necessariamente vera tutte le volte che la pronuncio, o che la concepisco nel mio spirito.] (*Meditazioni*, p. 24).<sup>7</sup>

Questo è il luogo della *Seconda Meditazione* che prendiamo in considerazione continuando a discutere le possibilità interpretative della tesi cartesiana, ed ora in particolare l'ipotesi inferenziale, fermo restando che anche qualora più autori concordino su di essa relativamente al *cogito*, (ma ciò vale anche per le altre tesi qui esposte e discusse), molte sono le sfumature che richiederebbero di essere trattate autonomamente.

In primo luogo si renda esplicita una considerazione metodologica: la tendenza a identificare il contenuto intuitivo del *cogito*, indicato da Descartes nelle *Risposte alle Seconde Obiezioni*, con l'ipotesi performativa e l'interpretazione inferenziale con l'ipotesi sillogistica, e la tendenza a vedere queste due possibilità come alternative inconciliabili sono presupposti scorretti.<sup>8</sup> E prendendo in considerazione, rispettivamente, i rapporti inferenza / sillogismo e intuizione / performatività, risulterà che l'inconciliabilità fra queste tesi è solo pregiudizialmente tale.

Infatti, se è vero che la struttura deduttiva permette l'ipotesi inferenziale, ciò non è sufficiente perché questa venga assimilata al sillogismo. Se consideriamo la proposizione: «io penso, dunque io esisto», prescindendo dal pronome io, essa rimane: «x pensa, dun-

<sup>7</sup> È riportata la suddivisione proposta da H.-G. FRANKFURT per questo brano, in *Descartes's Discussion of his Existence in the Second Meditation*, «Philos. Rev.», LXXV (1966), pp. 329-56.

<sup>8</sup> Si veda il saggio di A. BONOMI, *Sul cogito cartesiano. Natura inferenziale e criteri di giustificabilità*, in *Problemi fondazionali nella teoria del significato*, a c. di G. USBERTI, Firenze 1991, pp. 7-33.

que x esiste». Secondo la logica formale, la verità del conseguente presuppone la verità dell'antecedente e per quest'ultima è necessario che esista un x, tale che per esso valga la proprietà o il predicato del pensiero; è cioè necessario che x denoti qualcosa di esistente. Questo modello logico<sup>9</sup> ricade nell'ipotesi del sillogismo e sembra compromettere la possibile natura inferenziale della formula. Ma se l'inferenza fosse riducibile ad esso, in primo luogo sarebbe banale: presupporrebbe l'esistenza volendo guadagnarla e, secondariamente, ignorerebbe il privilegio del pensare, rispetto ad ogni altra «premissa», contro le intenzioni esplicite di Descartes: poiché anche il «passeggiare» si arrogerebbe il diritto logico di valere come antecedente dell'argomento (ipotesi esclusa nelle *Risposte alle Quinte Obiezioni*).

Al contrario, il rifiuto dell'ipotesi del sillogismo non comporta quello dell'inferenza. Essa rimane nella validità dell'inferire l'indubitabilità dell'«io esisto» da quella dell'«io penso», accompagnandosi al fatto che quest'ultima indubitabilità è costruita da Descartes come una sorta di *datum*.<sup>10</sup> L'«io penso» è un'affermazione categorica, anche quando si interpreti come un condizionale il precetto che la proposizione «io sono, io esisto» è necessariamente vera quando sia pronunciata o concepita mentalmente.

In questo modo vengono mantenuti l'ipotesi dell'inferenza e il privilegio del pensare su ogni altro possibile antecedente dell'argomento e viene contemporaneamente negata la *petitio principii* dell'inferire l'esistenza dalla sua presupposizione. Allora, la *Risposta* di Descartes all'obiezione di Gassendi, che riassumiamo nella provocazione: *ambulo, ergo sum?*, non nega che l'intento espresso nella *Seconda Meditazione* fosse quello di inferire la verità della proposi-

<sup>9</sup> Esso è il *modus ponendo ponens*, una regola di derivazione logica che, date come premesse una proposizione condizionale e l'antecedente di quel condizionale, permette di trarre come conclusione il conseguente del condizionale stesso; in questo caso agirebbe come segue:

- se x ha necessariamente la proprietà del pensiero, x esiste
- x pensa (= esiste un x, tale che esso abbia necessariamente la proprietà del pensiero)
- dunque x esiste.

<sup>10</sup> Rimandiamo al testo di M.-D. WILSON, *Descartes*, London, Henley and Boston 1978, pp. 50 sgg.

zione «io esisto» da una delle sue «azioni»; nega «soltanto» che un'altra «azione» diversa dal pensiero venga presa in considerazione a tale scopo:

Poiché, per esempio, non sarebbe buona questa inferenza: *Io passeggio, dunque sono*, se non in quanto la conoscenza interiore che ne ho è un pensiero, e di esso soltanto questa conclusione è certa, non del movimento del corpo; il quale qualche volta può essere falso, come nei nostri sogni, in cui ci sembra di passeggiare; sì che dal fatto che io penso di passeggiare posso benissimo inferire l'esistenza del mio spirito, che ha questo pensiero, ma non quella del mio corpo, che passeggia. È lo stesso di tutti gli altri (*Meditazioni*, p. 340).

Non: «io passeggio», ma: «io penso di passeggiare». L'azione del passeggiare viene riportata all'insostituibile azione del pensare, il cui contenuto non è predefinito, ma piuttosto potenzialmente onnicomprensivo. Un contenuto specifico della *cogitatio* espleta tanto bene quanto il meno specifico «io penso» il suo ruolo nell'inferenza; contemporaneamente è posta la validità della polivalenza della *cogitatio*, che rende sostituibili al pensare: il dubitare, il sembrare, l'affermare, il negare, il volere, il sentire, in una sostituzione comunque interna al pensiero.

L'ipotesi inferenziale e quella sillogistica condividono la negazione della possibile affermazione della sola esistenza: è impossibile dire che qualcosa esiste senza specificarne un «attributo».

Il modello dell'inferenza si applica alla formula *cogito, ergo sum* senza modificazioni, mentre richiede che la tesi della *Seconda Meditazione* sia resa nella proposizione ipotetica: «se penso, esisto»: «nel caso che io necessariamente pensassi [pensare intenzionale e io indicale, secondo Bonomi], esisterei necessariamente». Questa espressione è estensibile e non strettamente indipendente rispetto alla verità del condizionale impersonale: «nel caso che x necessariamente pensasse, esso esisterebbe necessariamente», che è quanto viene affermato nei *Principi*, che contengono la proposizione generale e la disposizione temporale «mentre»:

... chi pensa non può non essere o non esistere nel mentre che pensa (*Principi*, I, 49),

che si presta alla trasposizione condizionale, dispositiva.

L'ipotesi inferenziale rimane valida sia nella lettura di Wilson, che propone l'indubitabilità del *cogito*,<sup>11</sup> sia in un'interpretazione come quella di Frankfurt, che nega questa indubitabilità, poiché la certezza del *cogito* non è garantita nel momento meditativo in cui da esso si inferisce il *sum*. Per Frankfurt il *cogito* non è più l'indubitabile terreno ontologico che permette il discorso sull'esistenza; piuttosto esso è superiore ad *ambulo* per la sua «ubiquità»,<sup>12</sup> anche nel caso in cui *ambulo* avesse la stessa certezza metafisica del *cogito*.

Il brano della *Seconda Meditazione* che è qui in questione è quello citato in apertura del paragrafo, dove già ne abbiamo riportato la suddivisione secondo l'interpretazione di Frankfurt. Egli sostiene che la frase finale del passo derivi come *conclusio* dall'argomento che la precede: l'esistenza è inferita, ma non come prova della verità del *sum*, altrimenti Descartes avrebbe potuto porre fine all'argomento con l'affermazione della propria esistenza in (b).

Il primo momento (a) pone il *sum* a confronto con l'esperienza del dubbio, dove la possibilità di essere «qualcosa», di esistere, è messa in discussione dal presupposto della negazione del corpo e dei sensi.

<sup>11</sup> Una posizione analoga è espressa da Kenny: «*sum* è il primo giudizio esistenziale indubitabile e lo è perché la premessa su cui si basa, *cogito*, è indubitabile» (p. 254): A. KENNY, *Cartesian Privacy*, in *Wittgenstein: The Philosophical Investigations*, PITCHER (ed.), New York 1966. Trad. it.: *Il privato cartesiano*, a c. di L. ANSELMINI, ora in *Capire Wittgenstein*, a c. di M. ANDRONICO, D. MARCONI, C. PENCO, Genova 1988, pp. 252-67.

<sup>12</sup> Cf. H.C. FRANKFURT, *op. cit.*, e M. BEYSSADE, in S. VOSS (ed.), *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*, New York-Oxford 1993, pp. 31-39. Il privilegio del *cogito* non è dato dalla sua indubitabilità, ma dalla sua eccezionalità, che non va confusa con l'esemplarità, che lo indicherebbe come l'esempio per ogni altra conoscenza: il *cogito* dà un esempio, ma non costituisce l'esempio imitabile.

Rimandiamo anche alla tesi di Williams (B. WILLIAMS, *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Harmondsworth 1978) che, nel tentativo di ricostruire il *cogito* come un'inferenza che resta basata su un principio logico estraneo alla logica sillogistica di Aristotele, radica la questione della soggettività in Descartes nella problematica delle prospettive.

Messeri definisce il *cogito*, oltre che come un'attività, come «la sottile pervasività di una condizione di sfondo», intrascendibile (M. MESSERI, *op. cit.*, p. 75).

Il passo successivo (b) culmina nell'affermazione più vicina al *cogito, ergo sum*:

... io esisteva senza dubbio, se mi sono convinto di qualcosa, o se solamente ho pensato qualcosa.

Può essere reso come un *cogito* al passato: «io ho pensato, dunque esisteva». <sup>13</sup>

Proseguiamo nell'argomentazione con i momenti di maggior interesse: (c): il confronto dell'esistenza affermata in (b) con l'ipotesi del genio ingannatore e (d): la conclusione dell'argomento con la proposizione che abbiamo più volte considerato. (c) contiene due affermazioni, esprimibili anche in questo modo:

(i) io esisto, se egli mi inganna [cioè: (se penso qualcosa errando = se penso il *sum*, mentre il *sum* è falso = se penso di esistere, mentre non esisto) → (esisto)] e

(ii) m'inganni fin che vorrà, egli non saprà mai fare che io non sia nulla, fino a che penserò di essere qualcosa [cioè: la situazione di (i) è logicamente impossibile].

Il punto (c) è reso anche dalla seguente *reductio ad absurdum*:

(1) sono ingannato nel pensare che esisto;

(2) se sono ingannato su qualcosa, allora esisto;

(3) dunque se sono ingannato nel pensare che esisto, allora esisto (devo esistere);

(4) dunque io esisto (devo esistere);

(5) se devo esistere, allora non sono ingannato nel pensare che esisto;

(6) quindi, non sono ingannato nel pensare che esisto.

L'argomento dimostra che c'è contraddizione nel supporre che l'affermazione del *sum* sia da ritenersi falsa.

Il momento conclusivo (d) afferma la verità necessaria della proposizione «io sono, io esisto»; ma una proposizione è necessa-

<sup>13</sup> Su questo punto Frankfurt accusa Hintikka di non aver compreso la proposizione finale del momento (b), rendendola indebitamente nel tempo verbale presente. In riferimento al brano iniziale della *Seconda Meditazione*, rimandiamo al dibattito Hintikka-Frankfurt, sviluppato in particolare nel saggio di J. HINTIKKA, 'Cogito, ergo sum': Inference or Performance?, «Philos. Rev.», LXXI, 1 (1962), pp. 3-32, e in quello di H.G. Frankfurt sopracitato.

riamente vera se la sua negazione è autocontraddittoria, mentre la negazione del *sum* non costituisce una contraddizione formale. Inoltre sembra assurdo, nel caso di una verità necessaria, specificare i tempi della sua validità: ciò si spiega dicendo che Descartes intende la verità logica che il *sum* sia vero nelle occasioni che vengono specificate. (d) non afferma l'indubitabilità del *sum* in un senso descrittivo (categoriale), ma in un senso normativo (condizionale), che non contempla però la possibilità che ciò che la proposizione afferma sia soddisfatto in un determinato tempo e non lo sia in un altro.

Secondo Frankfurt la validità dell'esistenza (*sum*) viene a collocarsi logicamente come una sorta di proposizione necessaria, a causa della sua generalità e nonostante la sua contingenza logica: può essere considerata come una proposizione necessaria sintetica, per così dire, a metà fra una verità eterna e una verità contingente.

L'interpretazione inferenziale di Frankfurt non muove dall'indubitabilità del *cogito* e non arriva all'indubitabilità del *sum*; ma, partendo dall'«ubiquità» del primo (*cogito* è anche il dubitare e la supposizione di essere ingannati), guadagna la verità necessaria che la proposizione «io sono, io esisto» è vera tutte le volte che viene pronunciata o considerata (creduta o dubitata).

In conclusione: ha senso parlare di ragionamento del *cogito* quando non si escluda il lato intuitivo; e l'argomento del *cogito* è «un'inferenza (premessa e conclusione) temporale». La negazione dell'indubitabilità del *cogito* non pregiudica la conclusione, dal momento che quest'ultima non è garantita come semplice congiunzione di indubitabilità date. Un aspetto che ci sarà utile nella continuazione del nostro discorso è il riconoscimento che l'ipotesi inferenziale non compromette l'immediatezza del rapporto a sé, la *conscientia*.

### 1.3. Sum - *Discussione dell'ipotesi performativa.*

Finora, trattando di inferenza, abbiamo sempre affermato la distinzione fra il *cogito* e il *sum* e abbiamo anche considerato il *cogito* come una possibile proprietà dell'*ego*. A questo punto ribadiamo che non si devono dimenticare da un lato un rapporto di corrispondenza fra il *cogito* e l'esistenza, e dall'altro che per Descartes



il pensiero è l'essenza dell'*ego*. Dopodiché si può continuare, anche nella discussione con e contro Hintikka, il portavoce dell'ipotesi della performatività del *cogito*, a chiedersi, come alcuni suoi lettori hanno fatto, se egli consideri performativo solo il *cogito* o solo il *sum*, oppure li consideri performativi entrambi.

Nell'interpretazione del *cogito* come un'inferenza logica, Hintikka individua un presupposto esistenziale che rende l'intero argomento una *petitio principii*:<sup>14</sup> l'esistenza è presupposta e «ridondante» nel caso che l'antecedente sia «io penso», come nel caso in cui esso sia il contrario «io non penso».

Una simile *petitio principii* suona diversamente nell'interpretazione di Williams: data la presupposizione esistenziale, la proposizione «io penso» è vera solo se la proposizione «io esisto» lo è e se è già conosciuta come certa. Parimenti per la dubitabilità o indubitabilità: non si può sapere se «io penso» sia indubitabile, se già non si sa che «io esisto» lo è.

La validità dell'ipotesi inferenziale sembra pesantemente pregiudicata: il suo sostenitore deve difendere insieme l'immediatezza e la precedenza del *cogito* sul *sum*.

L'attacco di Hintikka procede con il concetto di «inconsistenza esistenziale» (*op. cit.*, p. 10): l'eliminazione di ogni presupposto esistenziale rende una proposizione del tipo «Descartes non esiste» improponibile da parte di Descartes: la proposizione è esistenzialmente inconsistente per «quella» determinata persona che la pronuncia. L'inconsistenza esistenziale dell'atto (*statement*) può essere definita come il suo carattere performativo; essa si automanifesta e si autotoglie (*self-defeating*).

Nel caso della tesi di Descartes ci si trova in presenza, secondo Hintikka, dell'inconsistenza di una proposizione (*sentence*), un'entità grammaticale che prescinde dal contesto in cui viene affermata. La formulazione in prima persona la rende inconsistente per chiunque la pronunci e ad essa aggiunga «e io esisto».

«Descartes» e «chiunque» fanno la differenza dell'inconsistenza esistenziale di uno *statement* e di una *sentence*. *Ego sum, ego*

<sup>14</sup> Frankfurt ribatte che non essendo intenzione di Descartes dimostrare la propria esistenza, l'accusa di *petitio principii* manca il punto del contrasto della tesi performativa con l'ipotesi del *cogito* inferenziale.

*existo* appartiene al secondo caso e costituisce la negazione della proposizione esistenzialmente inconsistente («io non esisto»), che si autotoglie: tale negazione si autoverifica. Essa costituisce l'automanifestazione del *sum*, di cui il *cogito, ergo sum* è solo una possibile via di espressione.

In questa interpretazione il *cogito* non può costituire la premessa indubitabile dell'inferenza, se non nel senso che la proposizione «io sono» non è logicamente vera per sé, ma deve passare attraverso il pensiero del suo contrario. La funzione del termine *cogito* nella formula cartesiana è proprio quella di indicare l'atto di pensiero attraverso cui deve passare l'automanifestatività del *sum*. Quindi l'indubitabilità dell'«io sono» non è data grazie al «pensiero», ma deriva dal pensiero del contrario.

Nell'interpretazione performativa del *cogito*, quest'ultimo è un pensiero particolare, quello della non esistenza personale, di molto lontano dal *cogito* inferenziale, la cui validità era indipendente da qualunque suo contenuto specifico. L'atto performativo attraverso cui il *sum* si automanifesta può essere un atto di pensiero nel senso del dubitare o del dire,<sup>15</sup> ma mai del volere o del sentire.

L'ipotesi performativa spiega il «mentre», il «finché» della validità della proposizione «io sono, io esisto» in riferimento al pensiero con la necessità del pensiero del contrario (non si tratta del contraddittorio formale); e nel momento in cui questo viene meno, la proposizione non è più necessariamente vera. L'affermazione finale del brano della *Seconda Meditazione* può continuare anche per la performatività ad essere considerata come un condizionale, anziché un categoriale.

La performatività viene affermata per il *cogito* come atto e per l'espressione positiva «*ego sum*»; in questo modo il significare della *cogitatio* viene smembrato in ciò che si presta all'interpretazione e in ciò che da essa viene escluso: ad esempio il *cogitare* nel senso del sentire e del volere, secondo l'affermazione di Descartes (*Medita-*

<sup>15</sup> Hintikka insiste molto sul fatto che la proposizione «io sono, io esisto» è detta da Descartes necessariamente vera tutte le volte che viene concepita o «pronunciata»; questa attenzione alla dimensione del «dire» (*utter*) è spinta al punto che l'autore ipotizza un *ego sum professor*, al pari dell'*ego sum res cogitans*. Questa sottolineatura sfocia poi in una troppo accentuata esigenza dell'uditorio, che Hintikka pone come necessario al dire.

zioni, p. 27). In questo atteggiamento di accoglimento e di rifiuto del *cogito* in se stesso,<sup>16</sup> Hintikka sostiene infatti che il *cogitare* non è il verbo che più si addice alla sua interpretazione (*op. cit.*, p. 32).

Nel passaggio dall'autonegazione (autotoglimento) all'autoverificazione (automanifestazione) non è escluso che il *cogito* possa essere un argomento inferenziale: la tesi della performatività non esclude quella dell'inferenza e viceversa.<sup>17</sup> Certo, non si dà conclusione perché non c'è passaggio da qualcosa di ignoto a qualcosa di noto.

La peculiarità della tesi della performatività sta nel contenuto necessariamente specifico e unico del pensiero, di volta in volta: ciò fa sì che, in riferimento alla proposizione di esistenza, né il molto pensare di Amleto (per citare un esempio dello stesso Hintikka), né l'onniscienza atemporale di Dio soddisfino la condizione richiesta.

«Performativamente parlando», la conoscenza del *sum* avviene per una sorta di atto immediato, che permette l'ipotesi di eliminazione sia dell'*ergo* che del *cogito* dalla formula in questione: la riduzione del *cogito ergo sum* al *cogito, sum* e quindi all'automanifestazione del *sum*. Ciò però non significa che il *cogito*-performativo contempra la sopprimibilità del *cogito*, pena l'automanifestazione del *sum*. E la differenza fra la tesi dell'inferenza e quella della performatività non va cercata nel mantenimento o meno del *cogito*.

<sup>16</sup> Il volere e il sentire non sono parti del *cogito*, ma il *cogito* stesso nella sua interezza. Quando nelle *Passioni dell'anima* Descartes afferma che il sentire non avviene attraverso la rappresentazione, ma indipendentemente da essa, e anche nel caso in cui essa sia falsa, sembra che si possa dire che non tutti i modi di comportamento dell'*ego* sono inglobati nel *cogito*. Ribadiamo che, secondo la struttura della *cogitatio*, ciò non autorizza a dire che il sentire non appartiene al modello della rappresentazione. Nella *cogitatio* è già detta la *conscientia*, e il sentire è *cogitatio* anche nel caso in cui la rappresentazione del sentimento sia falsa; in ogni caso quel sentire appartiene alla struttura immediata del *cogito* e della *conscientia*, che risolve nella loro esistenza anche le possibilità di inganno. Bisogna ricordare che *cogito* vuol dire ben di più che penso, come possibilità mentale. Il sentire e il volere sono modi del *cogito*, della *conscientia*: ripropongono cioè quell'ampio spettro necessario per Descartes, che il rappresentare come traduzione di *cogito* non esaurisce.

<sup>17</sup> Spesso però le due tesi non coesistono nell'interpretazione di uno stesso autore. Questa mancata esclusione di principio contrasta uno dei presupposti scorretti, annunciati nell'indicazione delle diverse tesi: quello secondo cui l'ipotesi performativa e quella inferenziale sarebbero alternative assolutamente inconciliabili.

## 2. Grammatica dell'ego.

Quanto si è detto finora pone come problematico anche il ruolo del pronome personale del *cogito, ergo sum*. L'ego è indispensabile nella formulazione?

Graficamente no, quando è espressa in latino. Essenzialmente sì, come sappiamo dalla tesi della performatività del *cogito*, che afferma l'importanza del «dire io»: l'io non è una variabile, e colui che dice la proposizione deve necessariamente coincidere con colui del quale in essa si parla.

L'ipotesi del sillogismo viene meno quando si tenga ferma la necessità della formulazione personale. Contrariamente a quanto sostiene Geach,<sup>18</sup> l'io nel *cogito* ha un senso ontologico inalienabile.

Secondo l'ipotesi dell'inferenza l'io ricade nella denotazione di qualcosa di esistente (è l'aspetto che Hintikka nega), secondo una modalità di alternativa fra proposizioni performative o descrittive. L'io è un indicatore formale, come i pronomi dimostrativi, che denota qualcosa anche quando è riferito all'ego disincarnato.<sup>19</sup>

Una proposizione in prima persona come il detto cartesiano non è traducibile in terza<sup>20</sup> (con la trasposizione dell'io nel quasi-indicatore egli), perché la sua validità è contingente: vale cioè finché l'ego, e non altri, esiste.

Da un punto di vista teoretico, l'ego viene rifiutato dai commentatori di Descartes in funzione di un concetto di persona, che può essere considerata come un ego incarnato,<sup>21</sup> o di un sé (Anscombe). L'ego ha di proprio quella riflessività peculiare e diretta

<sup>18</sup> Si veda il testo di Geach, in particolare il cap. 26: *The Fallacy of 'cogito ergo sum'*. L'autore sostiene che l'uso del pronome io nel *cogito*, come negli altri soliloqui, non abbia senso; P.-T. GEACH, *Mental Acts*, London 1957 (rist. 1971).

<sup>19</sup> Questa tesi spiega la necessità del passaggio cartesiano dall'affermazione dell'«io sono» all'interrogazione: «ma che cosa sono io, che so di esistere?» Rimandiamo alla continuazione del paragrafo.

<sup>20</sup> È un caso esemplare di *oratio recta*, secondo la tesi di Castañeda. Si veda H.-N. CASTAÑEDA, *On the Phenomeno-Logic of the «I»*, (or. 1968), in *Self-Knowledge*, Q. CASSAM (ed.), New York 1994, pp. 160-66.

<sup>21</sup> Così come l'ego può essere considerato come una «persona» disincarnata; si veda a riguardo il testo di P.-F. STRAWSON, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*, London 1959. Trad. it.: *Individui. Saggio di metafisica descrittiva*, trad. di E. BENCIVENGA, Milano 1978.

della *conscientia*. Rispetto a un pronome dimostrativo come «quello», l'io assicura non solo la presenza, ma l'esistenza di ciò che indica.

Non bisogna dimenticare lo spessore metafisico delle affermazioni cartesiane e di questa espressione fondamentale in particolare; quando si dice che l'*ego* è un dimostrativo, un indicatore, un indicale, un ostensivo, una denotazione, ecc., si sofferma l'attenzione sul fatto che ad esso deve corrispondere qualcosa di presente.

Per Descartes invece l'io è presente (e lo è primariamente nella sua consapevolezza) perché esiste: la riduzione dell'essere alla presenza passa attraverso l'esistenza dell'*ego*. Quest'ultima viene largamente compromessa dalla considerazione «referenziale» dell'io: se c'è «qualcosa» a cui l'io «si applica» (come nel caso in cui fosse un dimostrativo), non ha senso l'affermazione dell'esistenza, né quella della non esistenza dell'io, perché in entrambi i casi la validità del pronome è decisa dalla descrizione del contesto.

Secondo queste indicazioni, sembra che l'*ego* né debba essere considerato come un nome, né come alcun altro tipo di espressione che abbia la necessità logica di essere referenziale, assolutamente.<sup>22</sup> Viene a crearsi un circolo fra la considerazione dell'io come dimostrativo e la richiesta di determinazione dell'*ego*, da parte di Descartes: da un lato l'*ego* non può essere un dimostrativo, se non si sa ancora «che cosa» esso sia (= per che cosa esso stia); dall'altro lato, la richiesta intorno al «che cosa» è l'io, che è stato riconosciuto esistere, va proprio nel senso della presupposizione che l'io sia riferito ad un «qualcosa» con delle proprietà descrivibili.

Le questioni grammaticali denunciano un disagio teorico! Nella riduzione della formula al *cogito, sum* l'eliminazione dell'*ego* avviene sulla base della ripetizione nel rapporto soggetto-predicato dei problemi del modello speculativo soggetto-oggetto.

Ma, con Nietzsche, potremmo dire che le stesse questioni ontologiche derivano da errori grammaticali. Nel caso cartesiano, infatti, all'*ego* viene attribuito il predicato del pensare: l'*ego* è il soggetto attivo della possibilità del pensiero; ed è qui l'origine grammaticale della distorsione metafisica, che assegna all'*ego* lo statuto

<sup>22</sup> Cf. il saggio di G.E.M. ANSCOMBE, *The First Person* (1975), ora in O. CASSAM, *op. cit.*, pp. 140-59, in particolare p. 154.

di sostanza, quando invece esso non sarebbe altro che il modo in cui il pensiero avviene.

Il detto anticartesiano di Lichtenberg, citato da Wittgenstein, per cui si dovrebbe dire *es denkt* e non *ich denke*<sup>23</sup> e le possibilità dell'infinito *cogitare*, dell'impersonale *cogitat* o del passivo *cogitatur* vanno considerati nel loro spirito provocatorio, e non liquidati. La grammatica obbliga alla coniugazione, anche nel caso della soppressione grafica del soggetto; la conseguenza: *es wird gedacht, folglich gibt es Gedanken* è impedita dall'obbligo del: *es wird gedacht, folglich gibt es Denkendes*.<sup>24</sup> E così, un'abitudine grammaticale, che ci porta a considerare il soggetto come la causa del predicato e non viceversa, pone l'*ego* come la causa della sua esistenza pensante.

La questione grammaticale che stiamo considerando in riferimento al *cogito* vale anche per il *sum* (per esempio *cogitatio 'est'*).

Questo *ego* grammaticale, l'*ego*-soggetto del verbo *cogitare*,<sup>25</sup> non può «esistere» separatamente dalla questione di che cosa esso sia, anche e soprattutto se non si accetti l'ipotesi dell'io-dimostrativo. La definizione del «che cosa» dell'io è la ricerca della sua esistenza.

Di nuovo, è per merito o demerito della «grammatica», se si può dire che «esisto», prima ancora di sapere «che cosa» sono. Nella *Seconda Meditazione* Descartes dice che, pur affermando l'*ego sum*, non è ancora chiaro chi o che cosa l'*ego* sia:

Ma io non conosco ancora abbastanza chiaramente ciò che sono, io che sono certo di essere ... (*Meditazioni*, p. 24).

<sup>23</sup> Rimandiamo al saggio di A. FERRARIN, *Autocoscienza, riferimento dell'io e conoscenza di sé. Introduzione a un dibattito contemporaneo*, «Teoria», XII (1992), pp. 111-52, in particolare p. 116.

<sup>24</sup> F. NIETZSCHE, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, nuova introd. di M. MONTINARI, trad. it. di F. MASINI, (NIETZSCHE, *Opere*, vol. VI, tomo II), Milano 1992, §17; cf. M. RUGGENINI, *La fede nell'io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale dell'io nel pensiero di Nietzsche*, in *Il destino dell'io*, a c. di G. SEVERINO, Genova 1994, pp. 85-119, in particolare pp. 103-04.

<sup>25</sup> Beaufret sostiene che oltre a questo vi sono almeno altri due significati dell'*ego*, nel *cogito* cartesiano: l'*ego*-sostanza, distinto dalla sostanza corporea, e l'*ego*-biografico di Descartes, che è anche quello del «senso intimo», indagato dalle scienze umane in generale. Cf. J. BEAUFRET, *Remarques sur Descartes*, in *Dialogue avec Heidegger. II. Philosophie Moderne*, Paris 1973, pp. 28-53.

Ma *che cosa* è un uomo? (*ibid.*)

Ma io, *chi* sono io, ora che suppongo ... (*ibid.*, p. 25)

... e ricerco *chi* sono io, io che ho riconosciuto di esistere (*ibid.*, p. 26)

Ma *che cosa*, dunque, sono io? (*ibid.*, p. 27, corsivi miei).

Con l'intento di rendersi «più» familiare a se stesso, perché familiare già lo è in virtù del *cogito* e della *conscientia*, egli, nel porre questa domanda, oscilla tra il chiedersi «chi» e «che cosa», egli, in quanto *ego*, sia.

Le domande riportate scandiscono l'andamento della *Seconda Meditazione*, nell'alternanza dei paragrafi affermativi a quelli interrogativi. Alla prima attestazione di esistenza, costituita dal brano che abbiamo analizzato, il «che cosa sono?» costringe alla ripetizione dell'affermazione della *res cogitans*.<sup>26</sup> La maggiore preoccupazione di Descartes è in questo luogo quella di «non prendere imprudentemente qualche altra cosa per me» (*Meditazioni*, p. 24).

Alla domanda generale (da «genere») e priva di riferimento diretto alla tesi: «chi o che cosa sono io?» Descartes risponde: «*ego sum res cogitans*». Il problema nasce quando si impone il riferimento alla tesi: in essa i verbi «cogito» e «sum» sono privi del loro oggetto grammaticale naturale.<sup>27</sup> Descartes rapporta i verbi ad un soggetto che viene indagato singolarmente, nella sua individualità, nell'intimità dell'espressione in prima persona; mentre la domanda «chi?» o «che cosa?» pesca il soggetto richiesto dall'interno di un genere; in realtà manca a Descartes ogni appiglio di genere nel tentativo di venire a capo dell'*ego*.

È di nuovo un intreccio di grammatica e ontologia a far sì che Descartes, nonostante la sua preoccupazione, commetta l'errore di prendere qualcos'altro al posto di se stesso: una *res cogitans* anziché un uomo.

<sup>26</sup> Rimandiamo al testo di H. CATON, *The Origin of Subjectivity*, New Haven-London 1973. L'autore individua una prima e una seconda *res cogitans* ai paragrafi 6 e 9 della *Seconda Meditazione*. Entrambe rispondono alla domanda: «che cosa sono io?» e conducono alla domanda riguardo l'estensione.

<sup>27</sup> Stiamo seguendo l'interpretazione dell'intervento di Rosenberg, *Self-Consciousness and Self-Knowledge*, in W. DE VRIES (ed.), vol. monografico di «Topoi», 7, 1 (1988), pp. 57-63 e l'introd., pp. 3-4.

### 3. *L'affermazione di una nuova ipotesi inferenziale.*

In questo paragrafo gli elementi risultanti dalla lettura logico-analitica fin qui proposta vengono messi alla prova e confrontati con un'interpretazione del *cogito*, che potremmo dire più interna ad esso e alla sua formulazione, per il fatto che ne intende individuare la stratificazione concettuale e strutturale. Faremo costante riferimento alla nozione cartesiana di *conscientia*, che dobbiamo riconoscere essere stata identificata come inauguratrice del moderno concetto di coscienza. La «coscienza» in questione è però un concetto che Descartes calibra affinché esso venga a ridire il *cogito* e l'esistenza, e che non si presta in linea di principio a discorsi diversi da quello cartesiano.

Quando si dice che il *cogito* è insieme il pensiero, in quanto essenza dell'*ego*, e la consapevolezza dei propri pensieri da parte dell'*ego*, ci si trova nell'imbarazzo teoretico di dire con il *cogito* il tutto dell'attività mentale e insieme l'ulteriore livello, che avrebbe per oggetto questa attività. Quest'ordine di considerazioni riguarda il rapporto *cogito-conscientia* / consapevolezza che, se letto come un'identificazione, tende ad elevare il *cogito* sopra di sé producendo l'aporia, mentre nella distinzione di *conscientia* e consapevolezza diventa impossibile affermare che già nel *cogito* l'*ego* è consapevole di sé.

L'affermazione dell'identità di *cogito-conscientia* e consapevolezza rispetta l'affermazione cartesiana secondo la quale un pensiero non può essere oggetto di un altro pensiero, interpretandola nel senso che si impediscono livelli successivi interni alla sfera del pensare; allo stesso modo essa è coerente con l'altra affermazione di Descartes, la quale nega che ci siano in noi pensieri dei quali non siamo consapevoli. L'identità sembra però non poter risolvere la tesi, condivisa da Descartes, che un pensiero possa essere oggetto di un altro pensiero e nemmeno la constatazione pratica che non sempre siamo consapevoli dei nostri pensieri. Inoltre, sembra improponibile il mantenimento del significato del *cogito*, in quanto sentire, immaginare o volere, in quanto cioè modalità percettiva, o comunque legata ad un oggetto diverso da sé. Nel suo essere consapevolezza unica il *cogito* come *conscientia* sembra non poter più essere semplice pensiero.



L'ipotesi dell'identificazione dissolve le perplessità dichiarate solo quando non venga considerata come un'ovvietà e metta in questione le nozioni cartesiane di «consapevolezza» e di «idea», ridiscutendo allo stesso tempo il concetto di «conoscenza». Svolgiamo l'argomento ponendo in questione la prima, per poi riportarlo a conoscenza e idea.

### 3.1. *Consapevolezza e conscientia.*

La nozione di «consapevolezza» è duplice in Descartes e oscilla fra la sua distinzione dalla *cogitatio-conscientia*, in modo tale che i modi del pensiero possono essere oggetti della consapevolezza, e la sua identificazione con il *cogito*, per cui i modi del pensiero sono modi dell'essere conscio. Distinguiamo queste due possibilità, rispettivamente, con C<sub>2</sub> e C<sub>1</sub>.

La variazione implicita del significato di questo concetto è testimoniata, per quanto riguarda il primo lato, dalla separazione esplicita di *cogitatio* e consapevolezza, in modo tale che C<sub>2</sub> stia per la consapevolezza «del» pensiero, in base alla quale, soltanto, è possibile la sua conoscenza in quanto nozione comune e, se si vuole, anche la sua definizione, a patto però che non si citino a tal proposito questi luoghi cartesiani della definizione del pensiero<sup>28</sup>:

Con la parola pensiero, io intendo tutto quel che accade in noi in tal modo, che noi lo percepiamo immediatamente per noi stessi ... [... *in nobis conscientia est*] (*Principi*, I, 9).

Col nome di pensiero [*cogitationis*] io comprendo tutto ciò che è talmente in noi, che ne abbiamo immediatamente conoscenza [*conscii*] (*Meditazioni*, p. 148).

<sup>28</sup> Si veda il saggio di Radner, dal quale abbiamo mutuato, invertendole, le sigle C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub> per la distinzione dei due concetti di consapevolezza, rispetto ai quali i risultati dello studio dell'autrice ci sono stati utili. Ci dissociamo però, come in questo caso, da alcune improprietà interpretative che rendono difficoltoso il proseguimento del nostro discorso. Non capiamo come questi due luoghi possano essere citati come testimonianza della separazione fra consapevolezza e pensiero! D. RADNER, *Thought and Consciousness in Descartes*, «J. Hist. Philos.», XXVI, 3 (1988), pp. 439-52.

Queste «definizioni» non delimitano il pensiero a partire da C<sub>2</sub>, ma dicono C<sub>1</sub>, la *conscientia*, a cui Descartes si riferisce ripetendo in entrambi i casi l'avverbio «immediatamente». La «conoscenza immediata» è ciò che preferiamo dire «sapere», piuttosto che «conoscere», come sarà indicato più avanti. Sempre a favore di C<sub>1</sub>, della consapevolezza «che» è pensiero, depone quest'altro passo:

In appresso vi sono altri atti che noi chiamiamo *intellettuali* [*cogitativos*], come intendere, volere, immaginare, sentire, ecc., i quali tutti convengono fra loro in questo, che non possono essere senza pensiero, o percezione, o coscienza [*cogitationis ... sive conscientiae*] e conoscenza ... (*Meditazioni*, p. 166).

L'affermazione della consapevolezza C<sub>1</sub> comporta il premurarsi da parte di Descartes che il sentire, il volere e l'immaginare siano riconosciuti in quanto pensieri consapevoli, poiché essi sono esempi del *cogito*, nella parità costitutiva ad esso.

Il «sentire» gode della peculiarità dell'essere intercambiabile con il «sembrare»:

... è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente quel che in me si chiama sentire, e che, preso così precisamente, non è null'altro che pensare [*cogitare*]. Da tutto ciò comincio a conoscere chi sono, con un po' più di luce e di distinzione (*Meditazioni*, p. 28).

Questo brano non si limita a ripetere quello immediatamente precedente, poiché qui, accanto all'affermazione del *cogito* nella modalità del «mi sembra di scaldarmi», un sentire che può accadere anche nel sonno, dal momento che l'«anima» pensa sempre, l'accento cade anche sulla consapevolezza C<sub>2</sub>, in base alla quale da questo «sentire» è possibile conoscere il «chi» dell'*ego*, secondo «luce» e «distinzione»; questo accenno sarà prezioso nel proseguimento della nostra interpretazione.

Radner cita a favore di C<sub>1</sub> un passo che noi abbiamo già richiamato:

... non sarebbe buona questa inferenza: *Io passeggio, dunque sono*, se non in quanto la conoscenza interiore [*conscientia*] che ne ho è un pensiero [*cogitatio*] ... (*Meditazioni*, p. 340):

L'«*io passeggio, dunque sono*» viene riportato al «*cogito ergo sum*»: l'argomento dal quale è tratto questo frammento mira ad escludere che l'*ego sum, ego existo* possa essere concluso a partire da qualunque azione. Descartes afferma che la sola azione che può fungere da «premissa» è il pensiero (C<sub>1</sub>), del quale soltanto si può essere interamente sicuri in base alla certezza metafisica. L'inferenza non funziona se non in quanto la «conoscenza interiore» che di essa si ha è un pensiero (C<sub>1</sub>), poiché solo del pensiero si può essere certi, e non delle azioni del proprio corpo.

Dunque, dal pensiero del passeggiare (C<sub>1</sub>) è lecito inferire l'esistenza dell'*ego-pensante*, che «ha» questo pensiero specifico e che «è» questo pensiero in senso lato, essenzialmente. L'atto del porre attenzione a questa «conclusione» è un pensiero come consapevolezza di tipo C<sub>2</sub>.

È opportuno notare come risulti più chiaramente il motivo del nostro rifiuto dell'ipotesi inferenziale nell'interpretazione del *cogito*: l'argomento di Descartes non è un'inferenza, poiché essa raggiunge tutt'al più un risultato sul piano della consapevolezza del *cogito*, non su quello del *cogito*. Questo non esclude che l'inferenza sia la modalità possibile di riferimento non immediato del *cogito* a sé (C<sub>2</sub>).

La nostra lettura, che ha argomentato i motivi del rifiuto del sillogismo, dell'inferenza e della performatività, intendeva invece mettere in evidenza il momento del *cogito*, e non la conoscenza di esso, inessenziale per l'*ego*: solo la corrispondenza di *cogito* ed esistenza afferma la consapevolezza C<sub>1</sub>.

La frase finale del brano della *Seconda Meditazione*, che abbiamo commentato nel § 1.2, prescrive la «necessità» che la proposizione che afferma l'esistenza dell'*ego*, cioè la proposizione del *cogito*, sia vera ogni volta che la si concepisca o la si pronunci. Secondo quanto abbiamo detto, risulta chiaro che questo «concepire» è un rivolgere l'attenzione al *cogito*, una consapevolezza di esso (C<sub>2</sub>), per la quale è necessario il *cogito* come presupposto, come oggetto. La proposizione *ego sum, ego existo* è il presupposto della sua consapevolezza: C<sub>1</sub> è il presupposto di C<sub>2</sub>. La verità è l'essenza dell'*ego*, e nessuna delle sue proprietà, che nei tentativi di C<sub>2</sub> sono soggette all'inganno.

Indicata con C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub> l'oscillazione di significato che il con-

cetto di consapevolezza ha nelle pagine di Descartes, possiamo indicare schematicamente i due errori interpretativi complementari:

1) l'insistere su C<sub>1</sub> ignorando C<sub>2</sub>, cioè la conclusione che *conscientia* e «consapevolezza» sono usate indifferentemente come sinonimi; e

2) l'insistere su C<sub>2</sub> ignorando C<sub>1</sub>, cioè la perdita della specificità irripetibile del *cogito*.

Il problema nasce dal fatto che sia C<sub>1</sub> che C<sub>2</sub> sono «pensiero». Non si tratta di decidere quale dei due tipi di consapevolezza sia quello inteso da Descartes; le citazioni potrebbero continuare e la questione apparirebbe sempre più contorta, anziché avviata alla soluzione.

Gli elementi del testo cartesiano vanno interpretati nella convivenza di C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>, in modo tale che in base a C<sub>1</sub> possiamo affermare la corrispondenza di *cogito* e *conscientia*: tutti i modi del pensare sono modi dell'essere consapevoli; mentre in base a C<sub>2</sub> si comprende la consapevolezza applicabile in linea di principio a tutti i modi del pensiero, e in base alla quale si può negare che tutti i modi del pensiero siano atti di consapevolezza.

C<sub>1</sub> riguarda il *cogito* in quanto proprietà essenziale dell'ego; è necessaria e ha come termine un oggetto del quale decide l'esistenza (come decide quella dell'*ego*) e del quale è consapevole; dunque non oggettivizza il pensiero, ma costituisce il suo riferimento immediato a sé.

C<sub>2</sub> si riferisce al *cogito*, in quanto modalità conoscitiva dell'*ego*; è possibile, ma non necessaria:<sup>29</sup> ha per oggetto un atto del pensiero, del quale non decide l'esistenza, del quale è consapevole e sul cui contenuto può sbagliarsi; ripropone il modello soggetto-oggetto operando sul pensiero-oggetto secondo una modalità «conoscitiva».

L'ipotesi dell'esclusività di C<sub>2</sub> scinde *cogitatio* e consapevolezza in modo irrevocabile, perché riduce la prima a oggetto della seconda, identificata con l'atto dell'esser consapevole: solo così sarebbe possibile definire il pensiero in base alla consapevolezza.

I due sensi della consapevolezza comportano la distinzione di

<sup>29</sup> Ritorniamo su questo punto, minando la non necessità programmatica di C<sub>2</sub>. Cf. ancora D. RADNER, *op. cit.*

contenuto e atto del pensiero; in questo modo Descartes può affermare che siamo consapevoli (C<sub>1</sub>) di tutti i nostri modi di pensiero e negare che tutti i modi di pensiero siano modi dell'essere consapevoli (C<sub>2</sub>).

C<sub>2</sub> si presta all'obiezione del *regressus ad infinitum*, avanzata da Hobbes nelle sue *Obiezioni alle Meditazioni*, in quanto per essa è necessario il riferimento a un pensiero-oggetto, ed essa stessa potrebbe essere un altro pensiero-oggetto, sul quale operasse un ulteriore atto di C<sub>2</sub>, e così all'infinito. La risposta di Descartes non elimina quest'accusa e non dice perché C<sub>1</sub> ne sia immune; si limita a una constatazione non interpretabile univocamente, perché è riferita sia a C<sub>1</sub> che a C<sub>2</sub>:

E non serve a niente il dire, come fa qui questo filosofo, che il pensiero non può essere il soggetto di un altro pensiero. Poiché chi ha mai immaginato ciò, oltre che lui? (*Meditazioni*, p. 166).

Essa può voler dire che nessuno tranne Hobbes («questo filosofo») aveva mai supposto che un pensiero può essere soggetto di un altro pensiero, oppure che non può esserlo. Il pensiero-soggetto è qui il punto di vista corrispondente del pensiero-oggetto, che abbiamo annunciato in riferimento a C<sub>2</sub>. Secondo la distinzione del concetto di consapevolezza, ci sembra che la sola cosa di cui si debba tener conto è che «questo dire non serve a niente», perché nel caso di C<sub>2</sub> il pensiero può essere soggetto di un altro pensiero, ma nel caso di C<sub>1</sub> ciò non è possibile.

La *conscientia* è C<sub>1</sub>, non C<sub>2</sub>. Essa costitutivamente non agisce a livelli gerarchici di pensiero; agisce una volta sola in quanto atto unico per un contenuto, e dunque non è accusabile di *regressus ad infinitum*, contrariamente a C<sub>2</sub>. Il fatto che Descartes fornisca un'ulteriore risposta rispetto al luogo citato, che di fatto non rispondeva, con l'introduzione di un concetto che si avvicina ad una sorta di «riflessione interna», va letto nel senso della difesa di C<sub>2</sub> dall'accusa in questione:

Essere cosciente vuol dire pensare e riflettere sul proprio pensiero; ma è falso che non si possa fare questo mentre il pensiero precedente perdura; come abbiamo già visto, l'anima può pensare contemporaneamente più cose, perseverare nel suo pensiero, riflettere sempre che vuole sui suoi pensieri, ed essere così cosciente dei medesimi (*Colloquio*, p. 667).

Il pensiero permane mentre l'*ego* riflette su di esso: l'ipotesi gerarchica conferma l'accusa a C<sub>2</sub> di *regressus ad infinitum*. Ma:

poiché il primo pensiero, quale che sia, per mezzo del quale percepiamo qualcosa, non differisce dal secondo, per mezzo del quale percepiamo che l'abbiamo già prima percepita, più di quanto questo differisca dal terzo, per mezzo del quale percepiamo che abbiamo già percepito di aver prima percepito questa cosa ... (*Meditazioni*, p. 521),

è di nuovo possibile, come nella risposta a Hobbes, dire due cose diverse e tentare il salvataggio di C<sub>2</sub>. Ciò è possibile sostenendo che qui Descartes afferma che non c'è prima il pensiero e poi il pensiero riflessivo, in modo tale che il primo pensiero è lo stesso che il secondo e il terzo e così via, contro l'ipotesi gerarchica.

La nostra interpretazione, che riconsegna C<sub>2</sub> all'accusa, legge in queste righe l'affermazione che un pensiero (C<sub>1</sub>) e un pensiero di pensiero (C<sub>2</sub>) sono dello stesso tipo, ma non identici: sono pur sempre pensiero, come dicevamo; e rispunta la necessità della struttura gerarchica.

Anche questa «risposta» di Descartes sembra non preoccuparsi dell'accusa di *regressus ad infinitum*, perché egli sta ancora parlando di C<sub>2</sub>, quando afferma che il contenuto attuale del primo, secondo, terzo, ecc. pensiero è il medesimo oggetto. Semplicemente, con questo argomento intende distinguere C<sub>2</sub> dall'ipotesi degli atti di «riflessione esterna», o «scienza riflessa» come dice nelle *Meditazioni*, a p. 391; ma non nega che C<sub>2</sub> dia luogo a una serie estensibile di pensieri di pensieri.

Una sostanza pensante differisce dalla sostanza corporea non perché ha la proprietà di considerare riflessivamente che pensa, ma perché pensa, e basta. La consapevolezza di cui si parla è C<sub>2</sub> e viene indicata nella sua ininfluenza rispetto all'essenza pensante dell'*ego*. Il primo, il secondo, il terzo, ecc. pensiero, in quanto modi di C<sub>2</sub>, non sono fondamentali e la sostanza pensante non cessa di essere tale nel momento in cui non rifletta di essere pensante, allo stesso modo in cui l'architetto non smette di essere tale se non consideri di sapere l'arte del fabbricare, cioè di essere architetto.

L'esito di questa seconda risposta di Descartes è simile a quello della prima: «non serve a niente dire ...» che C<sub>2</sub> costituisce una sorta di riflessione, anche se particolare: non serve allo scopo

di affermare che l'ego è una cosa pensante. C<sub>2</sub> non ha scampo di fronte all'accusa avanzata, che si nutre del presupposto di atti mentali separati, cioè della stessa premessa di C<sub>2</sub>.

Descartes deve ammettere che C<sub>2</sub> è possibile sempre all'interno della sfera del pensiero e che può svolgersi all'infinito, prendendo come oggetto il pensiero di volta in volta raggiunto, nella lontananza dal riferimento al contenuto originario del primo.

Queste distinzioni ci permettono di comprendere anche la «mitologia» che ruota attorno al concetto di coscienza in Descartes: nei modi che rispettivamente indicano «l'accesso privilegiato» dell'ego a sé, per quanto riguarda C<sub>1</sub>, o la sua «evasività sistematica» in riferimento a C<sub>2</sub>.<sup>30</sup>

### 3.2. *Conoscenza e sapere.*

La discussione di C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub> porta all'incontro di quelle che gli obiettori non contemporanei di Descartes hanno definito come le tesi di incorreggibilità e di evidenza, che affermano rispettivamente:

- se credo di essere in un certo stato (modi del pensiero e non stati fisiologici), allora lo sono, e
- se sono in un certo stato, allora credo (Williams) o so (Kenny) di esserlo.

Secondo la nostra interpretazione sembra facile rispondere che la tesi dell'incorreggibilità si riferisce a C<sub>2</sub>, la cui possibilità è legata alla necessità di C<sub>1</sub>, mentre la tesi dell'evidenza può riferirsi ad entrambe, a seconda della sua formulazione. «Se sono in un certo stato, allora credo di esserlo»: questa è C<sub>2</sub>; «se sono in un certo stato, allora so di esserlo»: è C<sub>1</sub>, l'immediato sapere del *cogito*.

Entrambe le tesi rientrano nella nozione di *epistemological transparency* di Wilson,<sup>31</sup> che ne propone due variazioni, così formulate:

- la mia conoscenza dei miei stati mentali è certa e infallibile;

<sup>30</sup> Rimandiamo a G. RYLE, *The Concept of Mind*, London 1949 (rist. Chicago 1984). Trad. it.: *Lo spirito come comportamento*, Torino 1955.

<sup>31</sup> Cf. il testo di M.D. WILSON, *op. cit.*, pp. 150 sgg.

i miei giudizi su di essi non possono essere erronei (tesi dell'incorreggibilità, C<sub>2</sub>); e

— non c'è nulla nella mia mente del quale io non sia in qualche modo consapevole (tesi dell'evidenza nel senso C<sub>1</sub>).

C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>, che abbiamo visto confondersi nel concetto di consapevolezza, qualora in esso non vengano fatte delle distinzioni, si riconfondono in quello di conoscenza: ciò che si conosce e come si conosce è cosa ben diversa per C<sub>1</sub> e per C<sub>2</sub>. «Si è consapevoli di qualcosa solo se la si conosce»: il problema non risolto sul piano della consapevolezza viene rimbalzato al concetto di conoscenza. In questo caso però la soluzione non può essere analoga: non basta distinguere fra conoscenza implicita ed esplicita per avere le rispettive modalità di C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>.

Il concetto di conoscenza va riferito, parallelamente a quello di riflessione, alla sola C<sub>2</sub>, quando esso non indichi il sapere immediato del *cogito*, del quale abbiamo già incontrato un esempio nella nozione di «conoscenza interiore», alla quale si può accostare quella di «conoscenza attuale»:

... e non può esservi in noi nessun pensiero del quale, nel momento stesso che è in noi, non abbiamo una conoscenza attuale (*Meditazioni*, p. 232).

Ma bisogna osservare che noi abbiamo bensì una conoscenza attuale degli atti o delle operazioni del nostro spirito, ma non sempre delle sue facoltà, se non in potenza ... (*ibid.*).

... tener per certo che niente può essere in me, di cui io non abbia qualche conoscenza (*ibid.*, p. 103).

Non si confonda la conoscenza attuale nell'ambiguità dell'espressione «conoscenza dell'atto», poiché questa potrebbe indicare sia la conoscenza propria dell'atto C<sub>1</sub>, che quella propria dell'atto C<sub>2</sub> nei confronti dell'atto C<sub>1</sub>.

Bisogna, dunque, solamente che io interroghi qui me stesso, per sapere se possiedo qualche potere e qualche virtù, capace di fare in modo che io, che ora esisto, esista ancora nell'avvenire: orbene, poiché io non sono altro che una cosa che pensa (o almeno, poiché finora precisamente si è trattato solo di questa parte di me), se tale potenza risiedesse in me, certo dovrei almeno pensarla ed averne conoscenza; ma io non l'avverto affatto in me, e da ciò conosco evidentemente che dipendo da qualche essere differente da me (*Meditazioni*, p. 46).



Interrogare se stessi è riflettere sul *cogito*, rivolgergli la propria attenzione (C<sub>2</sub>); se esso contemplatesse la capacità in questione, di essa si dovrebbe poter essere consapevoli (C<sub>1</sub>), una volta che vi si fosse rivolta l'attenzione. Ma così non è: questa presunta proprietà non appartiene al *cogito*, all'essenza dell'*ego*, dunque non se ne ha traccia. Questo è un esempio di conoscenza/consapevolezza interiore (mancata), che può richiamare la nozione di cognizione interna, che Descartes distingue dalla cognizione riflessiva esterna:

È cosa certissima che nessuno può essere certo di pensare e di esistere, se, innanzi tutto, non conosce la natura del pensiero e dell'esistenza. Non che per ciò vi sia bisogno di una scienza *riflessa*, o acquistata per mezzo di una dimostrazione, e molto meno della scienza di questa scienza, per la quale si conosce che si sa, e, di nuovo, che si sa di sapere, e così *all'infinito*, essendo impossibile che si possa aver mai una tale scienza di qualsiasi cosa; ma basta sapere ciò per mezzo di *quella specie di conoscenza interiore*, che precede sempre quella acquisita, e che è tanto *naturale* a tutti gli uomini, per quanto riguarda il pensiero e l'esistenza, che sebbene, forse, accecati da pregiudizi e più attenti al suono delle parole che al loro vero significato, noi possiamo fingere di non averla, è nondimeno impossibile che veramente non l'abbiamo. Così, dunque, quando qualcuno *si accorge di pensare* e che di qui segue con tutta evidenza che esiste, anche se forse non si sia mai prima preoccupato di sapere che cosa sia il pensiero e cosa l'esistenza, è impossibile, nondimeno, che non li conosca l'una e l'altro abbastanza, per essere in ciò pienamente soddisfatto (*Meditazioni*, p. 391, corsivi miei).

L'attenzione è il discriminante tra la sfera dell'interiore e quella dell'esplicito. Può accadere che qualcuno non si sia mai preoccupato prima di conoscere che cosa siano pensiero ed esistenza, ma ciò non significa che egli non trovi in sé tali concetti. Egli semplicemente non se n'è preoccupato prima d'allora (allo stesso modo in cui è possibile non aver mai pensato alle proprietà di un triangolo; ma quando vi si rivolgerà lo sguardo, si troverà la loro idea eterna ed immutabile; cf. *Meditazioni*, p. 60); ma nel momento in cui lo farà, raggiungerà riguardo ad essi un sapere pienamente soddisfacente.

A questa «specie di conoscenza interiore» non hanno accesso, per esempio, i bambini e i pazzi, che «non pongono attenzione» alle cose che potrebbero conoscere; è evidente che qui il non porre attenzione indica un'impossibilità, e non un difetto di volontà, che

si modifica nella possibilità costitutiva e generalmente non «operativa», ma esplicitabile, per esempio, in virtù dell'abilità maieutica di un Socrate moderno.

La conoscenza della natura del pensiero e dell'esistenza porta alla certezza di essi in un modo che «precede» ogni conoscenza acquisita e che è naturale in ognuno, quando si rivolga la propria attenzione al *cogito*. Ecco che allora «ci si accorge di pensare» e di esistere, anche se fino ad allora la propria essenza non sia mai stata conosciuta.

Il passo delle *Meditazioni*, p. 391, si presta a confondere la *conscientia* con la conoscenza implicita. Qui però Descartes non parla di C<sub>1</sub>, ma di un caso di C<sub>2</sub> rivolto al pensiero: si tratta del conoscere che cos'è il pensiero, e non del sapere del fatto che uno pensa. L'affermazione significa che si può non essere consapevoli (C<sub>2</sub>) di pensare, nonostante si abbia conoscenza implicita di che cos'è il pensiero, e non che si possa non essere consapevoli (C<sub>1</sub>) di pensare, a meno che non si abbia conoscenza implicita del fatto che si pensa.

In questi luoghi Descartes parla di C<sub>2</sub>, della consapevolezza in quanto conoscenza implicita ed esplicitabile; in essa la *conscientia* va riconosciuta come presupposto necessario.

Nel momento in cui la conoscenza implicita indichi C<sub>2</sub>, va sottolineata, contrariamente all'interpretazione di Wilson, la corrispondenza tra i concetti di conoscenza implicita e potenziale: implicitamente io conosco le mie intenzioni in qualche modo, cioè appartiene alla mia essenza di poterle conoscere. La conoscenza implicita si rivolge al *cogito* e vi si affida; non è una sorta di *cogito* inconscio.

Secondo la nostra distinzione nella consapevolezza, risulta possibile ad un atto di C<sub>2</sub>, o pensiero sulla *cogitatio*, la conoscenza di che cosa è pensiero e che cosa è esistenza: è la conoscenza di essenze, necessariamente vera. Quando però C<sub>2</sub> intenda affermare il contenuto oggettivo primario di un atto di pensiero (C<sub>1</sub>), di esso, che può riguardare anche processi fisiologici, non può sancirne la verità, poiché il suo oggetto primario è l'atto C<sub>1</sub> stesso e in merito al suo contenuto C<sub>2</sub> può incorrere in errore.

In base a C<sub>2</sub> è possibile essere consapevoli di qualcosa (l'oggetto della *cogitatio*) che non esiste, come quando in un sogno si è

consapevoli di passeggiare; allo stesso modo è possibile che qualcosa esista e che non se ne sia consapevole, come nel caso del sonnambulo che passeggia. L'esistenza di un atto di consapevolezza C<sub>2</sub> non è condizione sufficiente né necessaria per l'esistenza di quello che è per essa un oggetto secondario, differito, derivato; nei suoi confronti C<sub>2</sub> funziona alla stregua dell'ingannevole percezione.

Grazie a quella distinzione si è indicato con C<sub>1</sub> la consapevolezza propria della *cogitatio*, la *conscientia*, l'atto mentale che non può essere oggetto di se stesso (seppure con-saputo), poiché da esso non può essere separata, coincidendovi. In base ad essa, e contrariamente a quanto vale per C<sub>2</sub>, «necessariamente, se si è consapevoli di qualcosa, esso esiste», e «necessariamente, se qualcosa esiste, se ne è consapevoli». L'esistenza di un atto di consapevolezza C<sub>1</sub> è sia necessaria che sufficiente per l'esistenza del suo oggetto.

In questi termini si ripropone la separazione fra l'ente-oggetto e il *cogito* come una pura distinzione di ragione.

Descartes intende C<sub>1</sub> quando afferma che «necessariamente, se sto pensando, devo essere consapevole di pensare» e C<sub>2</sub> per la tesi: «necessariamente, se sono consapevole di pensare, allora devo star pensando». Il pensiero non è sempre lo stesso atto, poiché all'atto che ha qualcosa come «oggetto primario» segue l'atto che ha quello come «oggetto primario». Per C<sub>2</sub> l'atto C<sub>1</sub> rivela se stesso attraverso il suo ineliminabile oggetto, fonte d'errore.

C<sub>1</sub> è l'atto immediatamente consapevole di sé, che non si «conosce» ma si sa; altrimenti l'affermazione di Descartes:

... essendo infatti l'atto di pensiero per cui si crede una cosa diverso da quello per cui si sa di crederla, spesso l'uno non accompagna l'altro ... (*Discorso*, p. 306).

contraddirebbe la tesi già citata, secondo la quale non c'è pensiero del quale non si sia consapevoli.

Descartes non richiede che tutti i modi del pensiero siano modi dell'essere consapevoli dei suoi oggetti, ma esige che tutti gli atti mentali siano soggetti a C<sub>1</sub>, anche se non a C<sub>2</sub>. Egli non ha bisogno di negare che un pensiero possa essere l'oggetto di un altro (C<sub>2</sub> è sempre possibile); quello che deve negare è che un pensiero debba essere o sia sempre l'oggetto di un altro: solo C<sub>1</sub> è necessario.

La distinzione tra i tipi di conoscenza ci riporta a C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>, anche se sembra che essa non ripeta altrettanto chiaramente la soluzione raggiunta sul piano della consapevolezza. Non bisogna dimenticare che la «conoscenza» propria di C<sub>1</sub> è un sapere essenziale e immediato.

Contrariamente all'attenzione che Wilson dedica al momento conoscitivo in senso lato della *conscientia*, si può affermare che Descartes non sottoscrive affatto la tesi dell'incorreggibilità per C<sub>1</sub>; e questo si può evincere proprio da uno dei luoghi che l'autrice cita a suo favore:

Infine, io sono lo stesso che sente, cioè che riceve e conosce le cose come per mezzo degli organi dei sensi, poiché di fatto vedo la luce, odo il rumore, sento il calore. Ma mi si dirà che queste apparenze sono false e che io dormo. Sia pure; tuttavia è certissimo almeno che mi sembra di vedere, di udire, di scaldarmi; e questo è propriamente quel che in me si chiama sentire, e che, preso così precisamente, non è null'altro che pensare (*Meditazioni*, p. 28).

Rimandiamo al paragrafo precedente per il commento di questo brano. Basti qui il ribadire che il «sembrare» non può ingannarsi rispetto all'atto, ma può sbagliarsi invece rispetto al qualcosa, come la presunta fonte di calore.

La tesi dell'incorreggibilità si riferisce all'impossibilità per C<sub>2</sub> di aver luogo indipendentemente da C<sub>1</sub>. Da un atto di C<sub>2</sub> va inferita la necessità dell'esistenza di C<sub>1</sub>. La proposizione: «credo di trovarmi in uno stato mentale», dalla quale si dovrebbe concludere che ci si trova in quello stato, non corrisponde alla proposizione: «mi sembra di scaldarmi», poiché questo è proprio lo stato mentale, rispetto al quale il sapere è dato dal *cogito*, mentre il credere o il dubitare di trovarvisi sono atti di C<sub>2</sub>.

Se la tesi dell'incorreggibilità fosse formulata così: «so di essere in uno stato mentale, quindi mi trovo in quello stato mentale», essa riguarderebbe esclusivamente C<sub>1</sub> e non esprimerebbe alcuna conclusione, bensì l'affermazione immediata del *cogito*.

Allo stesso modo si può argomentare riguardo alla tesi dell'evidenza per C<sub>2</sub>, che condivide il medesimo presupposto della consapevolezza, in quanto atto mentale separato. La stessa tesi riferita a C<sub>1</sub> è di nuovo l'affermazione del *cogito*.

Continuando a distinguere fra conoscenza di C<sub>2</sub> e sapere di C<sub>1</sub> ci allontaniamo definitivamente da Wilson. Nella ricerca di testimonianze testuali della *conscientia* i luoghi canonici di riferimento sfuggono e rimandano per essa al *cogito*.

Al fine di rendere comprensibili le affermazioni in cui Descartes comunque parla di «conoscenza» a proposito di C<sub>1</sub>, come nella definizione del pensiero (conoscenza interiore), e si badi che in questo caso la «conoscenza» *deve* essere immediata, è utile avvertire che la distinzione tra «conoscenza chiara» e «conoscenza distinta» non corrisponde alle due nozioni della nostra scelta, «sapere» e «conoscenza»: i due tipi di conoscenza non ripetono C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>, ma affermano soltanto diverse modalità di C<sub>2</sub>.

La consapevolezza (C<sub>2</sub>) del grado di distinzione della nostra percezione (C<sub>1</sub>) presuppone necessariamente la chiarezza della percezione stessa, e questo non deve avventatamente riportare alla necessaria presupposizione di C<sub>1</sub> in ogni caso di C<sub>2</sub>. C<sub>2</sub>, quando c'è, è costituita dalla necessaria conoscenza chiara dell'atto (C<sub>1</sub>) alla quale è riferita, ma è possibile che essa non sia una conoscenza distinta del contenuto oggettuale di C<sub>1</sub>, secondo quanto afferma Descartes in *Principi*, I, 46, dove sostiene la possibilità per una conoscenza di essere chiara senza essere distinta, ma non viceversa:

Per esempio, quando qualcuno sente un dolore cocente, la conoscenza che egli ha di questo dolore è chiara a suo riguardo, ma non per questo è sempre distinta, poiché egli la confonde ordinariamente col falso giudizio che fa sulla natura di quello che crede essere nella parte ferita, che egli crede simile all'idea o alla sensazione del dolore che è nel suo pensiero, benché non percepisca chiaramente null'altro che la sensazione o il pensiero confuso che è in lui. Così la conoscenza può essere chiara senza essere distinta, ma non può essere distinta senza essere in pari tempo chiara (*Principi*, I, 46).

La sensazione di dolore è un atto di C<sub>1</sub>, consapevolezza immediata del dolore; la conoscenza (C<sub>2</sub>) a tal riguardo è chiara rispetto alla sensazione, ma non per questo distinta rispetto al contenuto della sensazione, perché la conoscenza si confonde nel giudicare sulla presunta parte dolorante del corpo, che crede corrispondere all'idea (C<sub>1</sub>) di cui ha percezione chiara. Alla distinzione pertiene la decisione sulla verità della conoscenza: è nell'essenza di C<sub>2</sub> di poter affermare o negare la verità. C<sub>1</sub> è la sensazione del

dolore che può non essere affatto conosciuta, cioè in linea teorica non essere chiara, né distinta, ma certo provata (deve avere un contenuto essenziale).

La consapevolezza C<sub>1</sub> sancisce la distinzione dell'anima dal corpo, cioè l'esclusione di quest'ultimo dall'essenza pensante dell'*ego*, immediatamente. La certezza che la nostra anima è conosciuta più «chiaramente» (e non distintamente) del nostro corpo (secondo il titolo del paragrafo I, 11 dei *Principi*), è una consapevolezza di tipo C<sub>2</sub>, che conosce l'essenza di pensiero ed esistenza, dalle quali esclude l'estensione, chiaramente ma non distintamente. La *res extensa* entra nella sfera della consapevolezza come oggetto di C<sub>1</sub> e per essa può esserci conoscenza chiara solo in senso derivato, per quanto essa sia contenuto di C<sub>1</sub>.

Per esempio, se io mi convinco che v'ha una terra perché la tocco o la vedo, per questo stesso, per una ragione ancor più forte, devo essere persuaso che il mio pensiero è o esiste, poiché è possibile che io pensi di toccare la terra, benché non vi sia forse al mondo nessuna terra, ma non è possibile che io, cioè la mia anima, non sia nulla nel mentre che ha questo pensiero. Noi possiamo concludere lo stesso di tutte le altre cose che ci vengono nel pensiero, cioè che noi, che le pensiamo, esistiamo, benché esse siano forse false o non abbiano nessuna esistenza (*Principi*, I, 11).<sup>32</sup>

<sup>32</sup> Un argomento analogo è presente nelle *Meditazioni*: «Poiché, se io giudico che la cera è, o esiste, dal fatto ch'io la vedo, certo dal fatto ch'io la vedo segue molto più evidentemente ch'io sono, o che esisto io stesso. Poiché può essere che ciò ch'io vedo non sia in effetti cera; può anche accadere ch'io non abbia neppure degli occhi per vedere alcuna cosa; ma non è possibile che, quando io vedo, o (ciò che non distinguo più) quando penso di vedere, io che penso non sia qualche cosa.

Eguualmente, se io giudico che la cera esiste dal fatto che la tocco, ne seguirà ancora la stessa cosa, e cioè che io sono ...» (*Meditazioni*, p. 31).

Descartes «non distingue più» tra il vedere e il pensare di vedere: il vedere, come tutte le altre azioni che richiedono il tramite degli organi corporei è assunto nel *cogito* come pensiero del vedere (lo stesso vale anche per il pensare di toccare, di immaginare, ecc.). Esso è un atto mentale dell'*ego*, di cui la cera è l'idea-contenuto. La possibilità che la cera e gli occhi che la vedono non esistano lascia soltanto l'atto mentale del vedere, il pensare di vedere, che nella possibilità teoretica dell'assenza irrevocabile del corpo è l'unico fatto indubitabile, il *cogito* che sancisce l'esistenza dell'*ego*. La conclusione è che ogni giudizio (conoscenza) su «qualcosa» afferma la mia esistenza indubitabilmente rispetto alla precarietà dell'esistenza affermata per la cosa. È per questo che Descartes può dire di conoscere meglio il proprio spirito che il proprio corpo e le cose del mondo.

La terra appartiene all'estensione ed è il contenuto della sensazione C<sub>1</sub>, immediatamente nota; la convinzione (C<sub>2</sub>) che la terra esiste è secondaria rispetto alla convinzione (C<sub>2</sub>) che il pensiero (C<sub>1</sub>) esiste, perché tale convinzione è possibile anche se la terra non esiste (l'essenza di C<sub>2</sub> è indipendente dall'esistenza del contenuto di C<sub>1</sub>), ma non anche se l'anima non esiste nel mentre ha questa convinzione (l'essenza di C<sub>2</sub> è dipendente dall'essenza = esistenza di C<sub>1</sub>). Questo argomento, dice Descartes, è ripetibile per ogni altra cosa che C<sub>2</sub> pensi: si conclude che noi (*ego*) esistiamo; si conclude cioè la necessità di C<sub>1</sub>, anche se quei «qualcosa» non esistono affatto.

Dal che si vede chiaramente che non v'è cosa alcuna, di cui si conoscano tanti attributi, quanti del nostro spirito, perché quanti se ne conoscono nelle altre cose, tanti se ne possono contare nello spirito, pel fatto che questo li conosce; e quindi la sua natura è più nota di quella di ogni altra cosa (*Meditazioni*, p. 346).

La conoscenza dell'essenza dell'*ego* si muove già sul piano dell'autocoscienza, al quale la coscienza propria del *cogito* rimanda. C<sub>2</sub> copre l'intera sfera del giudizio su C<sub>1</sub> e ciò non contrasta con l'affermazione che una cosa pensante sia una cosa che afferma e che nega: l'affermare e il negare si riferiscono ai contenuti oggettuali e non si rivolgono a se stessi, se non immediatamente. La *res cogitans* che nega di essere pensante agisce al livello di C<sub>2</sub>, mentre quando afferma di avere una sensazione di calore piuttosto che di freddo, essa è sul piano di C<sub>1</sub>.

Tutto questo discorso permette l'ipotesi che anche il dubbio si possa collocare dalla parte di C<sub>2</sub>, quando non sia un pensiero immediato, e ciò non contrasta con l'affermazione che esso sia un modo del pensiero. Se «dubito di pensare», in questo caso il dubbio non è il *cogito*, ma la sua affermazione: «se dubito, allora penso, cioè esisto»; questo è l'argomento dell'inferenza, rispetto al quale le formulazioni «*cogito, ergo sum*» e «*ego sum, ego existo*» costituiscono l'affermazione immediata del *cogito*, che evidentemente nella sua immediatezza non basta a sé.

L'affermazione dell'inessenzialità di C<sub>2</sub>, affinché C<sub>1</sub> sia, sembra compromessa dal rimando che quest'ultima fa oltre di sé, per qualunque affermazione, giudizio o conoscenza (tenendo conto per

essa delle precisazioni dichiarate) della propria essenza da parte dell'*ego*. La separazione di C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub>, che ne chiarisce la collocazione strutturale nel sistema cartesiano, non avviene fino in fondo: la coscienza rimanda all'autocoscienza; l'autocoscienza presuppone la coscienza e non è un livello opzionalistico di riferimento a sé.

Il sapere, che abbiamo inteso riferire al *cogito*, alla *conscientia*, preferendolo rispetto a «conoscenza», richiama la radice della parola tedesca con cui si traduce coscienza: *Bewußtsein*, termine costruito sul *wissen* e sul *bewissen* (con-sapere). La stessa radice è presente in *Gewißheit* che accompagna *Bewußtsein* e sta per la certezza del contenuto a cui di volta in volta ci si riferisce. Sul piano di C<sub>2</sub> questi due «sapere» immediati propri del *cogito* si tramutano nella «conoscenza» del qualcosa e dell'*ego*, rispettivamente in quanto *Gewißheit* e *Selbstbewußtsein*.

*Gewißheit* nel senso di C<sub>2</sub> completa il paradigma moderno della verità fattasi certezza dell'ente-oggetto; è una consapevolezza del «qualcosa», che solo nel riferimento alla garanzia divina ne afferma la verità, anziché l'indistinzione. La conoscenza precaria del contenuto dell'atto di pensiero riceve la sua sicurezza da colui che metafisicamente sta a governare il rapporto fra il pensiero e le cose in senso lato.

*Selbstbewußtsein*, l'autocoscienza o autoconoscenza, è l'autoriferimento della coscienza e, in quanto atto di pensiero C<sub>2</sub>, può essere considerata come certezza, anche se del tutto particolare. Nel momento in cui non si parla più di *Bewußtsein*, della certezza immediata dell'*ego*, che pertiene al *cogito*, ci si riferisce alla certezza che, al pari di ogni altra, rimanda al Dio garante della corrispondenza di un corpo per il pensiero, sebbene non ci sia bisogno d'altro che del *cogito* per affermare l'esistenza dell'*ego*.

Questo modello di autocoscienza permette a Descartes di dire riguardo a se stessi: «conosco di essere una cosa pensante, ma non conosco chi o che cosa sono»: è nel testo delle *Meditazioni* l'affermazione della propria esistenza da parte dell'*ego*, accompagnata dall'ignoranza dei contenuti inessenziali, come la presumibile unione al corpo. Entrambe sono atti di consapevolezza, che nella prima proposizione afferma di conoscere l'essenza dell'*ego*, mentre nella seconda sostiene la sua incapacità nel conferimento della certezza rispetto alla determinazione non dell'*ego* (che è totalmente acces-



sibile proprio nell'essenza), ma del «chi», di colui che può non essere esaurito dalla proprietà del pensiero. Rispetto alle possibilità contenutistiche del «chi», l'autocoscienza (*Selbstbewußtsein*) non è in grado di decidere se non facendosi autocertezza (*Selbstgewißheit*), che necessariamente si riferisce al fondamento metafisico ultimo.

### 3.3. Idea o cogitatio.

L'intera argomentazione, che abbiamo svolto a partire dal concetto di consapevolezza e continuato con quello di conoscenza, può essere ripetuta prendendo le mosse dalla nozione cartesiana di *idea*, che corrisponde al concetto di *cogitatio*.

Col nome d'*idea* intendo quella forma di ognuno dei nostri pensieri, per la percezione immediata della quale abbiamo conoscenza di questi stessi pensieri (*Meditazioni*, p. 148).

... prendo il nome di *idea* per tutto ciò che è concepito immediatamente dallo spirito: di guisa che, quando voglio e temo, poiché concepisco in pari tempo che voglio e che temo, questo volere e questo timore sono messi da me nel numero delle idee ... (*Meditazioni*, p. 171).

L'*idea* è percezione o concezione «immediata». Essa è la «forma» di ogni pensiero, che ne permette la *conscientia*: è l'atto stesso del pensare. Il volere e il timore, poiché sono immediatamente consapevoli nella com-posizione dell'*ego* (come risulta dalla coniugazione «personale» dei verbi), sono idee.

Queste due definizioni dell'*idea* si trovano nelle *Risposte alle Obiezioni*, dove essa è posta esclusivamente in corrispondenza alla *cogitatio*.

Con il nome di *cogitatio* intendo tutto quello che per noi, che siamo consci anche di noi stessi, avviene in noi, in quanto ne abbiamo in noi consapevolezza. E così non solo il conoscere, il volere, l'immaginare, ma anche il sentire sono qui la stessa cosa che chiamiamo cogitare (*Principi*, I, 9).

Tutti i modi di comportamento sono determinati come *cogitationes*, e non potrebbe essere altrimenti, all'interno del modello

della rappresentazione.<sup>33</sup> All'interno del sistema cartesiano, infatti, trova la sua ragione l'identificazione del verbo rappresentare con il sostantivo *cogitatio*. Questa non è solo la rappresentazione, nel senso dell'immagine ideale dell'oggetto; essa dice soprattutto il farsi del *cogitare*, l'avvenire nell'operazione del *cogitare* del comportamento dell'*ego* all'oggetto. La *cogitatio* è un'azione nel mentre è anche un oggetto ideale. *Cogitatio* è lo stesso che *cogito*; come la prima non è proprietà dell'oggetto, così il secondo non è azione del soggetto, equiparabile, per esempio, ad *ambulo*. La *cogitatio* non è riducibile all'oggetto, perché il *cogito* non è riducibile all'ipotesi dell'*ego* non pensante.

L'innovazione di Descartes sta nell'uso del verbo *cogitare* e del sostantivo *cogitatio*. Per le parole latine terminanti in -tio, così come per quelle italiane in -zione vale il doppio significato dell'atto del verbo, che è la radice di quelle parole, e dell'oggetto di quell'atto: *perceptio*, nel senso del *percipere* e del *perceptum*, rappresentazione nel senso di atto di rappresentare e di ciò che viene rappresentato. In Descartes *cogitare*, *percipere* e rappresentare si possono considerare sinonimi, così come *cogitatio*, *perceptio* e rappresentazione; per *perceptio* egli usa spesso il termine *idea*, che va dunque intesa secondo la doppia valenza delle parole menzionate: l'idea non indica solo un contenuto del pensiero, ma l'atto stesso del pensare. Per «pensiero» vale lo stesso doppio di pensare e pensato, in modo tale che *cogitatio* è pensiero che già si sa.

Nel testo delle *Meditazioni*, invece, Descartes descrive in modo più completo i «generi» del pensiero e riserva alla nozione di idea un significato più tradizionale:

Tra i miei pensieri alcuni sono come le immagini delle cose, e a quelli soli conviene propriamente il nome d'idea ... (*Meditazioni*, p. 35).

Nelle *Meditazioni* l'idea sta a significare il pensiero che è «immagine della cosa», cioè l'oggetto dell'*ego* rappresentante, che può essere un uomo oppure una chimera, in quanto contenuti del pen-

<sup>33</sup> Cf. A. KENNY, *op. cit.*, p. 253: «Tuttavia l'uso francese e latino non è mai stato ampio quanto quello che troviamo in Cartesio: in nessun'epoca un mal di testa o un senso di fame è venuto spontaneo chiamarlo una *cogitatio* o *pensée*».

siero. L'altro genere che Descartes individua è costituito dall'azione di pensiero che aggiunge «altro» all'idea: tale azione può essere un atto di volontà o affezione (C<sub>1</sub>) o un atto di giudizio (C<sub>2</sub>). L'idea è propriamente l'oggetto-contenuto di un atto C<sub>1</sub> che ad essa «aggiunge» la consapevolezza propria della *conscientia* e di un atto C<sub>2</sub> che su di essa giudica, anche falsamente, come quando afferma che un'idea sia «simile o conforme» a cose al di fuori dell'*ego*.

Il primo genere di pensiero è l'idea-contenuto e il secondo è l'atto (sia di C<sub>1</sub> che di C<sub>2</sub>), che propriamente non dovrebbe dirsi idea. Sappiamo che queste distinzioni non separano di fatto il contenuto dall'atto: l'idea della chimera non è indipendente o precedente l'atto del pensiero C<sub>1</sub> che ad essa è coestensivo, anche se è differita rispetto all'atto C<sub>2</sub>, tanto che esso può esprimersi incorrendo in errori. La verità e la falsità si decidono non sul piano dell'idea, né su quello del riferimento immediato di C<sub>1</sub>, ma al livello di C<sub>2</sub>, della «conoscenza».

Ogni atto di C<sub>1</sub>, considerato singolarmente, non può essere sinonimo di *conscientia*, poiché questa non è riducibile al sentire o all'immaginare o al volere, che rimangono essenziali esemplificazioni del *cogito*.

La distinzione cartesiana di realtà oggettiva (*realitas objectiva*) o contenuto dell'idea e realtà formale (*formalis*) o atto, operazione ha già compiuto il passaggio dal significato ristretto di idea a quello più esteso, che la pone nella corrispondenza alla *cogitatio*. Si possono allora distinguere un'idea-oggetto e un'idea-atto necessarie, a cui si associa un'idea-giudizio.

Indicate in sequenza come a), b) e c),<sup>34</sup> questi tre tipi di idee corrispondono a ciò che finora abbiamo indicato con contenuto o oggetto primario della consapevolezza, con C<sub>1</sub> e con C<sub>2</sub>. Si ripetono le considerazioni svolte:

— fra a) e b) vige la coimplicazione: la realtà oggettiva e quella formale di un'idea sono distinguibili solo per una distinzione di ragione;

— c) non si dà mai senza b) e quindi senza a);

— la differenza fra b) e c) è data dal fatto che c) può darsi o

<sup>34</sup> Rimandiamo al saggio di S. LANDUCCI, *La 'coscienza' in Cartesio*, «Riv. Filos.», LXXXVI, 3 (dic. 1995), pp. 325-53.

no, mentre b) si dà sempre, allorché si pensi e se si pensa, è dato sempre anche a).

L'innovazione semantica che Descartes introduce nelle nozioni di pensiero (*cogitatio*) e coscienza (*conscientia*) trasforma anche il concetto originario di idea, per la quale il significato tradizionale di «immagine» finisce con il costituire solo una parte dell'ampiezza dell'idea, che si coestende alla coscienza e al pensiero.

Dal contenuto 'immaginativo' dell'idea si passa alla successione di definizioni *more geometrico* delle *Terze Risposte*, nelle quali avviene l'intreccio della definizione del pensiero attraverso la coscienza, della definizione della coscienza attraverso l'idea nei sensi b) e c) e della definizione della realtà oggettiva di un'idea, che corrisponde ad a).

Diversamente dal caso a), in cui il pensiero è rappresentativo di qualcosa, nelle idee b) e c) il pensiero è rappresentativo di se stesso, con la differenza dell'immediatezza e della mediatezza del riferimento a sé.

Torniamo ora alle parole «coscienza» e «autocoscienza», riferite al discorso cartesiano. L'italiano coscienza traduce *conscientia*, C<sub>1</sub> (autoriferimento originario e immediato), mentre autocoscienza richiama la consapevolezza C<sub>2</sub> (non originario e mediato), cioè l'autoriferimento dell'*ego* alla coscienza, che, secondo quanto si è affermato, può dirsi ugualmente autoconoscenza, soggetta alla possibilità dell'errore.

Il modello dell'autocoscienza è un rapporto soggetto-oggetto non peculiare della vicenda cartesiana: in esso il *cogito*-oggetto e l'atto C<sub>2</sub>-soggetto costituiscono una relazione, che da un punto di vista formale può considerarsi non necessaria, in quanto non originaria e scomposta nella diversità degli atti di pensiero.

L'*ego* è cosciente, cioè esiste in quanto pensa; ed è autocosciente, cioè «riflette internamente» su di sé, e questo riferimento gli è possibile in quanto pensa e per tutto il tempo in cui pensa. Una tale autocoscienza rende possibile sapere della propria esistenza, ma non della propria «identità», per la quale la conoscenza del *cogito* non è sufficiente.

In realtà, il discorso di Descartes indica nel senso dell'autocoscienza, a patto che si voglia ricongiungere l'*ego* al suo corpo e al mondo, grazie a Dio. Questi è garante, oltre che della verità dei giu-

dizi dell'*ego*, anche della sua memoria, in modo tale che sia possibile la ricostruzione temporale e spaziale della sua esistenza. Nella conoscenza certa e nel ricordo di sé l'autocoscienza si è fatta *Selbstgewißheit*: essa può dire all'«ego» «chi» esso sia, ma non «che» esso esista, poiché l'esistenza-pensiero deve essere presupposta.

Questo è il motivo per il quale la *Seconda Meditazione* non pone fine al discorso di Descartes, e anzi lo muove alla conquista delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio (*Meditazioni III e V*) e alla riconquista di sé. Il «mito metafisico» della coscienza non riesce ad arrestare la «meditazione» di Descartes al secondo giorno e prosegue fino al sesto, attraverso i risultati conseguiti negli intermedi: la sua creazione si compie nelle sei giornate. Egli non interrompe le *Meditazioni* all'affermazione dell'immediato, poiché è nell'essenza della meditazione di non poter decidere nulla immediatamente.

#### 4. Conclusioni.

La ricostruzione del *cogito* che abbiamo proposto nella diversità degli approcci interpretativi al testo cartesiano (§§ 1-2 e § 3) ci permette ora di ribadire ed esplicitare la nostra tesi.

La complessità della struttura del «soggetto» prospettata da Descartes spazia dall'esperienza del dubbio all'intuizione del *cogito*, come rapporto fondamentale di «rappresentazione» che lega l'*ego* alle sue idee, e alla tematizzazione della *conscientia* come riferimento immediato dell'*ego* a sé. La discussione sull'autocoscienza si declina cartesianamente come la presenza da una parte della *conscientia* come momento che dice il *cogito* e dall'altra come l'autocoscienza che rimanda il *cogito* oltre di sé, in un differimento infinito del pensiero e nell'ancoraggio metafisico al Dio garante della verità, della memoria e dell'identità stessa dell'uomo per la quale l'*ego* non può più nulla (è qui che avviene il salto dalla *Seconda Meditazione* alle successive). *Cogito*, esistenza e *conscientia* sono lo stesso del fondamento cartesiano, prima di Dio.

Abbiamo manifestato delle riserve rispetto ad alcuni dei risultati discussi avvalendoci delle preziose indicazioni provenienti dalla filosofia analitica riguardo alla formulazione del detto cartesiano; resta ferma la nostra convinzione in merito all'utilità di comporre

un approccio più specificamente ermeneutico-teoretico con letture logico-analitiche, in modo da poter rendere sfruttabili le feconde possibilità di integrazione a vantaggio dei risultati della ricerca.

L'isolamento logico-linguistico del *cogito* rischia di compromettere il suo riconoscimento in quanto posizione da parte di Descartes dell'intuizione immediata del rapporto che unisce l'*ego* alle sue idee. Un rapporto di «rappresentazione» (che comprende anche l'immaginare e il sentire, con i problemi che questi hanno sollevato rispetto al dualismo cartesiano) è intuito dall'*ego* come ciò che lo costituisce essenzialmente. Ogni ipotesi interpretativa sul *cogito* che non rispetti la fedeltà cartesiana all'intuizione (cf. anche *Lettera al Marchese Newcastle* [?] e *Regole*, III) e che contempra alquanto improbabilmente la possibilità del sillogismo o, con maggiore plausibilità relativamente ai testi, la tesi della performatività o dell'inferenza (abbiamo riproposto il dibattito Hintikka-Frankfurt degli anni Sessanta), deve cedere il passo all'«evidenza» che Descartes ha imposto alla prima pietra della sua filosofia.

... e quando qualcuno dice: Io penso, dunque sono, o esisto, non deduce la sua esistenza dal suo pensiero per forza di sillogismo, ma come cosa conosciuta per sé la vede con una semplice *intuizione* della mente (*Meditazioni*, pp. 132-33, sopracitato).

Così ognuno può *intuire* con l'animo che egli esiste, che egli pensa, ... (*Regole*, III, p. 23).

Non mi concederete forse che voi siete meno certo della presenza degli oggetti che vedete, di quanto non siate della verità di questa proposizione: *Io penso, dunque io sono?* Ora questa conoscenza non è affatto un frutto del vostro ragionamento, né un insegnamento che i vostri maestri vi abbiano impartito; il vostro spirito la vede, la sente, la maneggia; e (...) essa vi fornisce (...) una prova della capacità delle vostre anime di ricevere da Dio una *conoscenza intuitiva*. (*Lettera al Marchese Newcastle* [?], AT V, pp. 137-8);<sup>35</sup> (corsivi miei).

L'ipotesi inferenziale, come abbiamo suggerito nel §3 (§§ 3.1 e 3.2), va piuttosto riguadagnata al secondo livello di pensiero, nel

<sup>35</sup> Questa lettera di Descartes, databile fra marzo e aprile del 1648, è indirizzata ad un corrispondente sconosciuto. Ne abbiamo riportato la traduzione di E. SCRIBANO, in *Guida alla lettura delle 'Meditazioni metafisiche' di Descartes*, Roma-Bari 1997, pp. 40-41, n. 12.

momento dell'autocoscienza del *cogito*. È nostra convinzione motivata che questa sia una chiave d'accesso efficace per la comprensione dei più complessi momenti concettuali della filosofia di Descartes, e che essa ribadisca una ferma opposizione nei confronti di affermazioni, spesso troppo semplici per non sfiorare un'inquietante ovvietà, relative ai luoghi noti della nuova razionalità moderna, del dualismo e del circolo cartesiani o della cosiddetta funzione logica del Dio delle *Meditazioni*.

Questo recupero di un'altra possibile ipotesi inferenziale in riferimento al *cogito* permette di legittimare l'esperienza cartesiana del dubbio che, nell'ordine della scoperta e dell'esposizione nelle *Meditazioni*, precede l'affermazione dell'intuizione del *cogito*: questa precedenza non ostacola il carattere intuitivo che Descartes riserva all'agognato punto archimedeo della sua filosofia (cf. l'obiezione al § 1.1).

Le tesi logico-analitiche che abbiamo discusso sembrano prendere corpo sulla base di una non sempre presente attenzione al fatto che nel *cogito* ne va dell'autoattribuzione di un'essenza, elemento che basta a definirne in prima battuta il carattere puntuale nel tempo, immediato, intuitivo.

Evidentemente, quanto abbiamo affermato nella distinzione fra C<sub>1</sub> e C<sub>2</sub> genera ulteriori questioni di non poco conto all'interno del sistema cartesiano; come abbiamo accennato, C<sub>2</sub> nasce da un'insufficienza epistemologica determinata da una estrema precarietà temporale di C<sub>1</sub>, ed è sul piano di C<sub>2</sub> che si decidono le questioni relative al rapporto cartesiano io-Dio e alla questione della verità della conoscenza del soggetto.

BARBARA ANN NADDEO

THE SCIENCE OF MAN AS THE SCIENCE OF SOCIETY  
MEDICAL ANTHROPOLOGY IN THE KINGDOM  
OF NAPLES (1760-1790)

1. *Introduction.*

In the second half of the eighteenth century a spate of works dedicated to the observation and study of humans and their societies went to press in the Kingdom of Naples. Innumerable travel accounts, Buffon's *Natural History*, Pope's *Essay on Man*, Chastellux's *On Happiness* and Robertson's *A History of America*, to name but a few, were made available to the Neapolitan public in Italian by local publishers eager to promote and profit from the century's insatiable interest in the nature and variety of humanity. Naturally the craze for information about humans and their cultures, both «savage» and «civil», physical and moral, did not limit itself to the importation and/or translation of Scottish and French treatises. Rather, the intellectual elite of the late eighteenth-century Kingdom also speculated about the mystery of humanity's diversity. In fact, the most important philosophical works by the protagonists of the Kingdom's intellectual elite were almost all treatises on «man». And together they represented a sizable body of literature which, as I show in this essay, marked a new and unique contribution to Enlightenment anthropology.

On the Continent, the word «anthropology» was most used in the German-speaking lands, where the term signified the study of the relationship between man's body and soul, and generally bridged the sciences of physiology and psychology. Although professed by medical doctors and metaphysicians alike, it was most influential among doctors by the end of the century.<sup>1</sup> Indeed, the actual seat of anthropology in France was medicine, where it was

<sup>1</sup> See: M. LINDEN, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Bern and Frankfurt am Main 1976.



called the «science of man»,<sup>2</sup> a Baconian term first used by the Encyclopedists in eighteenth-century France to signify logic and the moral sciences.<sup>3</sup> Like their German counterparts, the doctors associated with the age-old Montpellier School of Medicine set out to analyze man as both a physical and moral being. In particular, the Montpellier School underscored the «singularity of life», which they attributed to a «non-corporeal and non-spiritual vital force» diffused throughout man's bodily «organization»,<sup>4</sup> and animating his «sensibility», the central tenet of their medical credo.<sup>5</sup> Theirs was, in a sense, the medical grounding for the Rousseauian epithet «I feel therefore I am». More importantly, the Montpellier School also distinguished itself from the main currents of Enlightenment thought in its utter disregard for progressivism, privileging, as it did, a notion of organizational harmony which applied to both the internal constitution of the body and its external relations to nature and society.<sup>6</sup> Medical anthropology, in other words, represented an organicist alternative to the Newtonian model of man and society, for which eighteenth-century social science is, perhaps unjustly, better known.<sup>7</sup>

<sup>2</sup> The term is most closely associated with Paul-Joseph Barthez, who first published his *Nouveaux élémens de la science de l'homme* in 1778. The most important discussions of the «science of man» in eighteenth-century France are: E.A. WILLIAMS, *The Physical and the Moral*, Cambridge 1994; S. MORAVIA, *La medicina come scienza e la scienza dell'uomo*, in Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei lumi*, Florence 1982, pp. 109-230, which is a revised and greatly lengthened version of Moravia's *Philosophie et médecine en France à la fin du XVIIIème siècle* in T. BESTERMANN, ed., «Studies Voltaire Eighteenth Century», LXXXIX (1972), pp. 1089-151, and Id., *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Bari 1970, especially pp. 47-60.

<sup>3</sup> C. BLANCKAERT, *L'Anthropologie en France. Le Mot et l'Histoire, XVIème-XIXème siècle*, «B. Soc. Anthropologie Paris», 1, 3-4 (1989), p. 23. See: Diderot and D'Alembert's *Prospectus* to the *Encyclopédie*. I have used the reprint in Diderot's, *Oeuvres*, ed. by L. VERSINI, vol. I: *Philosophie*, Paris 1994, p. 228-30.

<sup>4</sup> E.A. WILLIAMS, *The Physical and the Moral*, cit., pp. 30-31.

<sup>5</sup> See, for example, Fouquet's article on *Sensibilité* in *Encyclopédie*, vol. 15, Paris 1751-72, pp. 38-52.

<sup>6</sup> This is a paraphrase of: E.A. WILLIAMS, *The Physical and the Moral*, cit., pp. 60-61.

<sup>7</sup> In particular, the following classics in the history of the human sciences have argued that Newtonian science generated modern social science: E. CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, Princeton 1951<sup>1</sup>; G. GUSDORF, *Les sciences*

This essay departs from the observation that the Neapolitan literature on the nature and variety of humanity partook of this alternative discourse on man, considered as both an individual and in relationship to society. It shows that the «scienza dell'uomo», like its French and German kin, too was primarily concerned about the influence of the physical on the moral, be that the significance of man's bodily constitution or environment for his intellectual faculties, passions and, indeed, emotional state of being. Among the aims of this essay, then, is to unearth and reconstruct more evidence for that medical vision of man and society which the historiography has just recently begun to explore.<sup>8</sup> But rather than tally the score of resemblance and difference between Neapolitan and French/German medical anthropology, this essay focuses on what I believe to be the substantial difference between «la scienza dell'uomo» and its contemporary Continental affiliates.

Unlike the most successful examples of German «anthropology» and Montpellier's «science of man»,<sup>9</sup> «la scienza dell'uomo» was not written by and for doctors primarily concerned with the individual's health, but by philosophes whose agenda was essentially political. Their studies were the expression of the more fundamental conviction that physiology was the key to knowledge about the behavior of both man and men, or society as it were.<sup>10</sup> But why should physiology and not natural philosophy lend itself as a paradigm for the science of society in the Kingdom of Naples?

*humaines et la pensée occidentale*, vol IV: *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Paris 1971 and, more recently, K.M. BAKER, *Condorcet. From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago 1975.

<sup>8</sup> See: E.A. WILLIAMS, *The Physical and the Moral*, cit. and S. MORAVIA, *Filosofia e scienze umane*, cit.

<sup>9</sup> For example, E. PLATNER, *Anthropologie fuer Aertze und Weltweise*, Leipzig 1772 and P.-J. BARTHEZ, *Nouveaux élémens*, cit.

<sup>10</sup> Like that of their contemporaries, the scientific language of the Neapolitan philosophes was gendered — it used the Italian equivalent of «man» i.e. «uomo», to signify the constituent members of society, which, for them, were exclusively male. Indeed, their anthropological theory excluded the behavior of women, who they cursorily treated apart from «man» in their treatises. In my study of the Neapolitan philosophes, science of society I shall consequently employ the word «man», since it infact best expresses what they actually meant with their gender-specific language.

Were the Enlightenment and its philosophes not imbued with the optimistic belief that both man and society operated according to laws as regular and predictable as those of physics? Cast in the relief of Enlightenment social science, the Neapolitan philosophes were obviously among the exceptions to the Newtonian rule, together with Diderot and, later, the «Idéologues».<sup>11</sup> This essay examines the chief anthropological works of three of Naples' most notable philosophes — namely, Antonio Genovesi, Francesco Antonio Grimaldi and Francesco Mario Pagano. Taking stock of those sociopolitical features the Neapolitan philosophes found suitable to describe in physiological terms, this essay thus shows *why* physiology lent itself to social science in the eighteenth-century Kingdom of Naples. In conjunction with the study of its politics, this essay also recuperates Neapolitan anthropology's vision of the process of civilization — a vision which further set it apart from the paradigm and ethos of Newtonian social science.

## 2. *Antonio Genovesi and the Origins of Neapolitan Anthropology.*

Antonio Genovesi has won his place in the annals of history as the first European to hold a chair in the science of Commerce, a position which was awarded to him by the University of Naples in 1754. Accordingly, the historiography on Genovesi has traditionally upheld him as a notable economist, whose ideas were comparable to, if not derivative of, different European contemporaries, such as British mercantilists and the French Physiocrats.<sup>12</sup> But

<sup>11</sup> See, for example, Diderot's *Reve d'Alembert* (1769), published posthumously, or the *Éléments de physiologie* (1778).

<sup>12</sup> The most important examples of this view remain: G. GALASSO, *Il pensiero economico di Genovesi*, in *Atti dei Lincei*, 26: *Nuove idee e nuova arte nel '700 italiano*, Rome 1977, pp. 337-60, now republished in *Id.*, *La filosofia in soccorso de' governi: la cultura napoletana del Settecento*, Napoli 1989, pp. 401-30; F. VENTURI, *La Napoli di Antonio Genovesi*, in *Id.*, *Settecento riformatore*, vol. I, pp. 523-644; P. VILLANI, *Il dibattito sulla feudalità nel Regno di Napoli dal Genovesi al Canosa*, in *Saggi e ricerche sul Settecento*, Naples 1968 pp. 252-331; L. VILLARI, *Note sulla fisiocrazia e sugli economisti napoletani del '700*, *ibid.*, pp. 234-51 and *Id.*, *Il pensiero economico di Antonio Genovesi*, Florence 1959.

Genovesi's politics rather than economics and cultural rather intellectual role in the advancement of Enlightenment science in the Kingdom of Naples seems to be what was most significant about his activities and scientific thought, as a recent revisionist study has suggested.<sup>13</sup> Indeed, Genovesi was first and foremost a pedagogue. Nearly all of his works were manuals written for his students. And whether they treated logic, metaphysics, theology, economics, natural law or physics, the manuals were primarily expository works which synthesized the received set of scientific opinions on their respective subjects.<sup>14</sup>

That Genovesi's manual on anthropology should read like a concatenation of the eighteenth century's human sciences thus comes as little surprise. Physiology, both mechanistic and vitalistic, sensationalist psychology and Scottish moral philosophy, all, in their turn, informed its elaboration of the nature and attributes of man. And in this sense, the «Anthropology» was a didactic summa of Enlightenment human science, which mixed and matched epistemologies in a way which was unusual in the eighteenth century. If the «Anthropology» was eclectic, however, it was not deprived of a sustained problematic. The «Anthropology» was distinctive for its holistic representation of man's body, faculties and greatest attributes. Its eclecticism notwithstanding, it theorized about the nature of the rapport between the physical and the moral, conjoining physiology and psychology in a way which otherwise was unique to contemporary medical anthropology. And in establishing a rapport between the physical and moral, more importantly, the «Anthropology» fettered the Enlightenment vision of universal earthly happiness to the variability and vicissitudes of the body, positing physiology, as opposed to physics, and harmony, as opposed to progress, as the condition and science of man and society.

<sup>13</sup> See: E. PII, *Antonio Genovesi, dalla politica economica alla «politica civile»*, Florence 1984.

<sup>14</sup> In particular, I am thinking of the: *Elementorum artis logico-criticae*, Naples, Palumbo, 1745; *Elementa metaphysicae*, second reprint edition, 5 vol.s, Naples, Simoniana, 1760-63; *Meditazioni filosofiche sulla religione e sulla morale*, Naples, Simoniana, 1758; *Lezioni di commercio o sia di economia civile*, Naples, Simoniana, 1765-67; *Della Diocesisina*, Naples, Simoniana, 1766 and *Elementa physicae experimentalis*, Naples, Terres, 1779.

Genovesi understood his enterprise in the third part of the *Metaphysics* to be a departure from tradition, noting that it would treat «*Antropologia*, the science of man» as opposed to «*Psichelogia*, that is, the science of the soul». <sup>15</sup> But what distinguished *Antropologia* from *Psichelogia* for Genovesi was not unveiled together with his proclamation of the new science. In the French-speaking world, «anthropology» was defined as «a treatise on man in animal economy», or anatomy, as its second instance in the *Encyclopedie* testifies. <sup>16</sup> Similarly, Genovesi evidently viewed physiology as the foundation of anthropology. Commencing the «Anthropology» with a representation of man's body and its physiological functions, he grounded his science of man and man's behavior in knowledge of the corporeal. For man was first and foremost «an animal, although furnished with intellect and free will», a «savage trunk», to which his nobler essence was but «grafted». Yet, physiology was a pretext for psychology in the «Anthropology». It only grounded the science of man to the extent that it held the secrets to his mind. «All that the mind feels, thinks, suffers and enjoys», propounded Genovesi, «has such a close attachment to man's savage trunk that it would not be possible to formulate a just concept of the mind's actions and passions without a sketch of the body». <sup>17</sup>

Indeed, Genovesi began the «Anthropology» with an sketch of man's body, which he represented in both mechanistic and vitalistic terms. He likened man's body to a «hydraulic machine, composed of an infinity of differently sized vessels filled with a diversity of fluids», an analogy most probably borrowed from Boerhaave. As the origin of its vessels and pump of its regenerative juices, the heart stood at the center of the machine's anatomical design. «The perennial force of the heart maintains life», affirmed Genovesi, «just as its development forms the machine». But the

<sup>15</sup> A. GENOVESI, *Antropologia*, in *Delle scienze metafisiche per gli giovanetti*, Naples, Simoniana, 1767-70; reprint edition in *Id.*, *Logica e metafisica*, Milano, Società tipografica de' classici italiani, 1848, p. 608. Herein, I quote from the 1848 reprint edition which appears to be identical to the first editions of the *Delle scienze metafisiche* held in the BNN.

<sup>16</sup> See: *Anatomy* in the *Encyclopédie*, vol. 1, cit., p. 497. Also see: C. BLACKAERT, *L'Anthropologie*, cit., pp. 16-20.

<sup>17</sup> A. GENOVESI, *Antropologia*, cit., p. 608.

heart constituted more than the propellant of the machine and origin of its viaducts. It was also the locus of the «animal body's spider web», i.e. the body's central nervous system.<sup>18</sup> «And from this one understands that the entire animal is probably nothing other than a development of the heart». Thus, the heart constituted both the primal «germ of life» as well as the center of man's «sensibilità», or feeling, which Genovesi, like the vitalists, considered to be the quintessence of life. The heart was, in other words, both mechanical and sentient. And so was man, who was otherwise a composite of mechanical and sentient parts. If Genovesi mixed and matched physiological models here, he nonetheless managed to reconcile the feeling and mechanics of his automaton by dividing the body's labors between mechanical and voluntary activities. For Genovesi, the bodily movements were either «mechanical» and «necessary», like the beat of the heart, or «voluntary» and sentient, like the movement of the eyes.<sup>19</sup> Yet, Genovesi's dualistic physiology per se did not explain the nature of voluntary movement. How the eye's movement was initiated and directed by man was not explicable in physiological terms. Thus, the nature of the mind's «close attachment to man's savage trunk» was conceived as incorporeal. How man's mind and composite bodily parts could communicate with and condition one another, Genovesi, like the early vitalists, left to a notion of the soul.

Genovesi was wed to the notion of a rational soul,<sup>20</sup> which he viewed, furthermore, as the «vital principle» of life,<sup>21</sup> an Aristotelian view most prominently held in the early modern period by the Halle professor Georg Ernst Stahl (1660-1734) and propagated in France by the Montpellier doctor Francois Boissier de Sauvages (1706-67).<sup>22</sup> Like Aristotle, Genovesi considered the soul as indivis-

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 622, 618, 619, 616 and p. 621. The metaphor of the spider's web was also used by Diderot in his *Reve d'Alembert* (1769), which was published post-humously.

<sup>19</sup> A. GENOVESI, *Antropologia*, cit., pp. 616, 623, 621, 622.

<sup>20</sup> See: *ibid.*, ch. 2 entitled *The Nature of the Soul*, pp. 624-39.

<sup>21</sup> Genovesi repeatedly uses language of this sort. *Ibid.*, pp. 633 and 640.

<sup>22</sup> See: E.A. WILLIAMS, *The Physical and the Moral*, cit., p. 30. For more lengthy discussions of Stahl, see: T.S. HALL, *History of General Physiology*, vol. I, Chicago 1969, pp. 351-66 and F. DUCHESNEAU, *La physiologie des lumières*, The

ible from the mind, whose union the ancient Greeks had called the *psyche* and he rather termed the «*animo*». <sup>23</sup> And like the early modern vitalists Stahl and Sauvages, Genovesi also held that the soul vivified the body, giving movement to its sentient organs in a way unknown and unknowable to man. «How the soul moves the nerves», Genovesi exclaimed, «remains a mystery; but it is without doubt that it is able to move them». Life was, in short, «none other than the effect of the soul, which vivifies all the parts of the body capable of feeling». <sup>24</sup> Although distinct, then, the body and soul were intimately linked in the «*Anthropologia*». Indeed, the «union of the thinking vital principle ... with our machine», or the soul-mind with the body, was Genovesi's most fundamental claim about the nature of man. But at stake in Genovesi's notion of the rational and life-giving soul was a vision of man which more than transcended Cartesian dualism. For Genovesi, there was «a complete and reciprocal correspondence between all the actions and passions of the mind and those of the body». He even went so far as to assert that the actions and passions of the mind were born of bodily movement, as if the proponent of a materialistic representation of man's mental world. «Thus», concluded Genovesi, «the action and passions of the soul correspond to the degree of vivacity, force of elasticity and, in short, temperament of the body, just as the thoughts and passions of the mind also affect the nature of the body», <sup>25</sup> anticipating in his own vein the *Idéologues'* hallmark correlation of the physical and the moral. <sup>26</sup>

Genovesi consequently viewed man's mental world as predicated upon his corporeal nature. Ideas had their origins in sensations, mediated by the body and processed by the soul. Man was «born first sensitive, and then became reasonable by degrees», Genovesi explained, «and would never reason if he did not feel».

Hague 1982, pp. 1-31. Likewise, for Sauvages see: T.S. HALL, *History*, vol. II, cit., pp. 73-76.

<sup>23</sup> See: ARIST., *De anima*, bk. 3, ch. 3.

<sup>24</sup> A. GENOVESI, *Antropologia*, cit., pp. 622 and 623.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 640.

<sup>26</sup> See, for example, P.J.-G. CABANIS, *Rapports au physique et au moral de l'homme*, Paris 1805<sup>2</sup>.

Man formulated ideas because he felt. And how man felt depended upon the nature and condition of the body's fluids, circulation and nervous system. For example, «idiots, whose nerves are inelastic, circulation of the blood is slow and fluids are all viscous, (...) have few, weak sensations and, subsequently, a few limited and confused ideas». If man's ideas were formed in conjunction with the body, they were also stored in its central seat, i.e. the «nerve fabric of the heart» which comprised the «membranes of the brain». The memory was, quite literally then, the physical store of man's perceptions. And it too was subject to the general condition of the body. The nature and quantity of the blood, nerve fluid and fibers in the brain all came to bear on its functioning, which was damaged by their inadequacy.<sup>27</sup> Thus, man's mental faculties were, for Genovesi, primarily a matter of the body. And they were only as sophisticated and vivid as the body itself was robust and healthy.

Man's mental pains and pleasures, no less, were a product of the body. «The sense of pain and pleasure is of the soul», Genovesi affirmed, «and it is generated, while we are here on earth, by the movement (...) of the nerve fabric», which he repeatedly compared to the chords of an instrument. The potential causes of pain and pleasure, furthermore, were both internal and external to the body. They could be induced by the body's own functions, but were most notably elicited by its commerce with the objects and members of its environment. In particular, Genovesi likened man's response to his entourage as one of either «consonance» or «dissonance». A prisoner to his own «irritability», man perforce felt either «sympathy» or «antipathy» towards the constituent members of his society. His physical response to them was necessary, its qualitative nature, however, uncertain. Man's sympathies and antipathies, in turn, fueled his «imagination», eliciting and conditioning his «passions». And while they rendered him «capable of the greatest undertakings», they also produced those «false» desires so pernicious to his equanimity and harmonious intercourse with society.<sup>28</sup> In sum, man's physical response to the environment, be it natural or

<sup>27</sup> A. GENOVESI, *Antropologia*, cit., pp. 649-50, 658.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pp. 662-65, 672, 690, 701, 702-08.



societal, was often infelicitous. Like his ideas, man's pains, pleasures and passions were subject to the constitution of his body, which was but variably equipped for its immediate surroundings. The physical conditioned moral man, who, besides himself it seemed, was a subject of society and history.

Consequently, the conclusions Genovesi drew from his exposé of man's physio-moral constitution were essentially political in nature. As the final, climatic section of the «Anthropology» illustrated, the influence of the physical on the moral posed a problem not only for the individual's psychological well-being but rapport with civil society. As Genovesi saw it, the relations inherent to civil society strained the mind's harmony, rendering man unhappy and weakening his bond to society. The particular occasion for unhappiness in society was its lack of *epiicia*, or equity. In «cultured nations and their capitals», Genovesi bemoaned, there was an «ongoing war», since «a continual show of the great difference in classes and goods agitates and disturbs civil society, rendering us troubled, invidious and unhappy». Thus the very constitution of the body politic was endangered by the impressionability of man's nature. The signs of socio-economic difference characteristic of civil society impressed and disturbed the physio-psychological nature of its members. And this served, moreover, to overturn its social «bodies' unity, harmony and equilibrium». Civil society was a disbanded union of orders divided into the warring factions of the *haves* and *have-less*. «Those who are on top, on account of their position, honors or wealth, are like tense chords for those who are below (...) and would like to arrive at their tension, which produces among the former disdain, arrogance and the spirit of oppression, and among the latter envy, anger, hatred, machinations, theft, fraud and deceit». As Genovesi summed it up: «Without equity no one can be happy in civil society». What was needed to sustain man's psychological attachment to a society wracked by innumerable socio-economic differences, therefore, was *autarcia*, a stoic sort of independence, temperance and distinction, which could override the susceptibility of man's nature to society's barrage of inequality. *Autarcia* was, in short, Genovesi's moralistic prescription for those who, besides themselves, wished to remain in society, «for those

who preferred not to return to the woods», as did, «in our times, the famous Rousseau».<sup>29</sup>

In the final section of the «Anthropology», Genovesi thus presented the process of civilization as inherently paradoxical. In «cultured nations and their capitals», man physically lived in the «best possible state of things» and yet his mind was particularly at risk to an onslaught of «false prejudices» and «opinions», which, «more than nature's ills render us unhappy». In civilization, man's mental world was subjected to an overload of images previously unknown to him in his place of provenance, whether that place be located in space or time. «Among the savages», for example, man was «practically all nature», and, to the point, unburdened by the knowledge gained of experience in society. There, he possessed «a spirit» which was «disencumbered of that infinite disorder of passions» one found «among cultured nations». In Genovesi's opinion, the same held true for the Kingdom of Naples' own peasants and shepherds who, «distant from the big cities, ignorant of the past and mindless of the future», were «closer to nature than the crazy fantasies [of the metropolis]». He who wished to «live happily», Genovesi exclaimed, «doesn't go near to the grand capitals».<sup>30</sup> For life in the city, the apotheosis of civilization, was the epitome of cultured misery.

The reason the forces of civilization bore not only progress but malaise, more importantly, was because they amassed men with distinct mental worlds in that political body known as the city. The extraordinary spatial proximity of psychological entities in the city bred unhappiness for Genovesi. «We have neared one another more than is advantageous», Genovesi repeatedly exclaimed, heedful of the delicacy of mental harmony in the urban world of incessant confrontation. Indeed, the psychodynamics of life in the densely populated city was comparable to a concatenation of Cartesian vortices which endlessly collided, wreaking, in their path, an abundance of mental ills. «What happiness [there would be], if people, families and republics could remain within the confines [of their vortices].

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 738, 740, 741.

<sup>30</sup> *Ibid.*, pp. 720 and 745-46, 725, 726, 732.

(...) But is that possible in the big cities?» Genovesi queried rhetorically. For only the space of the extra-urban seemed to permit that independence of movement necessary for the mind's tranquillity. «Thus in terms of natural bliss», Genovesi concluded, «the savages also have this advantage over us — they are less close [to one another]; they knock into one another less often, and are therefore less unhappy». <sup>31</sup> Given man's nature, the excessive concentration of bodies within the spaces representative of civilization had made for cradles of mental disorder. Civilization's cities were mobbed, and their impressionable citizens perturbed. In the «Anthropology»'s vision of Enlightenment society, the *civitas* had forsaken its civility. Europe's capitals had become too heady.

In sum, the «Anthropology» proffered a model of man's nature which dismissed the assumptions and vision of Newtonian social science. Positing the variability of the physical, as opposed to the regularity of physics, and a delicate harmony, rather than unyielding progress, as the ideal state and nature of man in society, Genovesi expounded a social science which rather contested the gloried process of civilization, positing it as non-progressive. His medical anthropology viewed its hub, the populous city, as a dystopic space, which represented not the telos but the bane of societal development. For civility was a matter of spatially determined moral harmony rather than unchecked temporal progress. In the political vision of Genovesi's science of man then, civilization was a fragile physio-moral balance to be restored the cultured Kingdom and its body politic.

Hence it should come as no surprise that Genovesi above all else envisioned in his economic literature the return of the city's gentlemen and rabble alike to the spacious countryside, where they would peacefully farm the land with a tranquillity of mind unknown to the city. And in this sense, Genovesi's social science was bound up with a brand of cultural primitivism which was probably classical in inspiration. In many ways, it echoed that of the ancient Roman Varro, who in his panegyric of country life, *De re rustica*,

<sup>31</sup> *Ibid.*, pp. 727-28, 746.

praised the agricultural stage of society as its best, and deplored that of the *urbs* as vile and degenerate.<sup>32</sup>

Similarly, Genovesi was at once sympathetic to and at odds with the cultural primitivism of his notorious contemporary Jean-Jacques Rousseau. If not persuaded by Rousseau, Genovesi was obviously swayed by his argument for cultural primitivism in the brilliant *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men*. And no text better expressed Genovesi's marked ambivalence than the *Academic Letters* (1764, 1769) — an epistolary dialogue between an Abbé and a Canon on the subject of «whether the ignorant or the cultured be more happy».<sup>33</sup> Accordingly, the positions on civilization the *Academic Letters* rehearsed were two — the Abbé held that the arts and sciences born of progress best secured happiness, while the Canon instead faulted the process of civilization with the irreversible eclipse of man's felicitous independence. The *Academic Letters* thus juxtaposed Rousseau's idealization of savagery with the Enlightenment belief in unyielding progress. It applauded both the virtue of the learned and the innocence of the savage. It underscored the advantages of foresight and the yoke born of knowledge. It upheld the wealth of the city and the simplicity of nature. And it was inconclusive about «whether the ignorant or the cultured be more happy». Genovesi's indecision notwithstanding, his especially vivid images of the topsy-turvy «città» in the *Academic Letters* too seemed to suggest that life in the metropolis was at once deplorable, inevitable and indeed remediable, given the proper politics.<sup>34</sup>

Although the *Academic Letters* primarily considered the relative merits of urban civilization, it also weighed the influence of the physical on the moral. Like the «Anthropology», the *Academic*

<sup>32</sup> A.O. LOVEJOY and G. BOAS, *A Documentary History of Primitivism and Related Ideas*, Baltimore 1935, pp. 368-69.

<sup>33</sup> The real life occasion for the *Lettere Accademiche* had been the epistolary exchange between Genovesi and Canon Giuseppe Torallo on the subject. See: *Antonio Genovesi to Canonico Giuseppe Torallo*, in *Lettere familiari*, ed. by D. FORGES DAVANZATI, 2 vol.s, Naples, Raimondiana, 1774; reprinted in A. GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, ed. by G. SAVARESE, Milan 1962, pp. 161-67.

<sup>34</sup> See, for example, A. GENOVESI, *Lettere accademiche*, Naples, Simoniana, 1769; repr. in A. GENOVESI, *Autobiografia e lettere*, cit., pp. 367, 430-31, 458-65.

*Letters* repeatedly accounted for man's mental world with his physical constitution. Man's «organization» was responsible for his «sensibility» — it determined the degree of the pains, pleasures and, likewise, passions of his soul. Thus, to speak of man's happiness was to speak of the degree of his sensibility. Happiness was, in short, relative to the individual's bodily constitution.<sup>35</sup> Yet the concept of the physical in the *Academic Letters* was not limited to the individual's body, as it was in the «Anthropology». Therein, the nation too represented a physical entity with a mental life. Anthropomorphic, it literally figured as a body politic. «One says body politic», Genovesi affirmed, «because it resembles the physical. The first elements of our body could resemble the lands of a state; our muscles its artisans and workers; our arteries and veins its circulation of commerce; our blood its profits and monies; our heart its capital; our nerves its laws; our animal spirits its nobles; our brain its court, and our mind its sovereign».<sup>36</sup> So the science of man doubled as the science of society in the *Academic Letters*, positing the study and remedies of the body's physio-moral organization as those proper to politics, as we shall see in the Kingdom's economic literature.

### 3. *Francesco Antonio Grimaldi, and the Science of Man as the Science of Society.*

The most significant response to Rousseau in the Kingdom of Naples, however, rather came from a student of Genovesi, the patrician Francesco Antonio Grimaldi, who developed and superseded the model of man expounded in the «Anthropology». A lawyer by profession and a philosophe by calling, Grimaldi was a prolific moral philosopher who dedicated himself to history, ethics and, most significantly, anthropology. Grimaldi's thought has been somewhat neglected by the contemporary historiography, probably on account of its being charged with «conservatism» by the arbi-

<sup>35</sup> *Ibid.*, pp. 372, 389-90.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 461.

ters of historiographical taste.<sup>37</sup> Nonetheless, Grimaldi's three volume response to Rousseau, the *Reflections on the Inequality among Men* (1779-80), was arguably the Kingdom's single most important contribution to anthropology in the second half of the eighteenth century. It was, moreover, unprecedented in its attempt to synthesize physiology and the leading moral sciences under the rubric of the science of man.<sup>38</sup> In fact, before a similar project was undertaken by Alexandre-César Chavannes in Lausanne, *Anthropology or The General Science of Man* (1788), nearly a decade would pass.<sup>39</sup> Although not named as such, the new ecumenical science of anthropology was first authored in Naples.

Grimaldi's earliest works were treatises on the ethics of good Republican government. The *Letter on Music* (1766), for example, reconstructed how the Ancient Greeks had cultivated those virtues essential to the livelihood of the Republics by the means of «philosophical music». Harmonious music, according to Grimaldi, «awakened the passions, which in turn gave rise to good custom»; it «roused the good and mitigated the bad» in man. For those who knew the «nature of man, his passions and customs», furthermore, music was the instrument of social engineering par excellence, wooing as it did man's sensibility into virtuous submission to the Republican order. Music «maintained the temperance and morale of the Republic», Grimaldi explained, «because music taught respect for religion, because music instructed the laws, because music awakened the citizens to study, and because music accompanied the discipline of the military». It was, in short, the elixir of Republican life and sentiment.<sup>40</sup> And who was to orchestrate Republican virtuosity? In old times as in new, the exemplars and keepers

<sup>37</sup> See, for example, F. VENTURI, *Francescantonio Grimaldi*, in *La letteratura italiana, storia e testi*, vol. 46, n° 5; F. VENTURI ed., *Riformatori napoletani*, Milan-Naples 1962, especially pp. 512 and 521.

<sup>38</sup> For example, the single most important text on the «science of man», Barthez's *Nouveaux élémens de la science de l'homme* (1778), primarily focused on human physiology, although societal moeurs and government were also discussed in relation to man's temperament.

<sup>39</sup> C. BLANCKAERT, *L'Anthropologie*, cit., pp. 20-22.

<sup>40</sup> F.A. GRIMALDI, *Lettera sopra la musica*, Naples, press unknown, 1766, pp. LI-LII; LVII-LVIII.

of Republican virtue were the «noble spirits», or «judicious nobility», as the *Life of Ansaldo Grimaldi* (1769), Francesco's noble Genovan ancestor, illustrated.<sup>41</sup> Virtue was, in other words, the natural prerogative of an elite, which made it available to the masses. Virtue was, in sum, the undemocratic source of civilization.

But Grimaldi's optimism about civilization soon waned. If the young Grimaldi had devoted himself to the study of civilization's virtues, by the late 1770s he was rather scrupulous in his attention to its ills. Bereft of his former belief in the unilateral progress of civilization, he now investigated the sources of man's societal discontent. Like the Ancient philosopher Diogenes the Cynic, whose ways and thought Grimaldi eulogized in his *Life* (1777), the Neapolitan patrician asked whether man could indeed be happy in civil society, and if so, how precisely. For his sensibility, once cultivated, «elicits in man an almost infinite number of passions, which render him unhappy and corrupted». <sup>42</sup> Consequently, Grimaldi dedicated himself to the «scienza dell'uomo», the study of man's nature and variety, an intellectual odyssey which would culminate in his voluminous *Reflections on the Inequality among Men*.

The occasion for Grimaldi's dedication to the science of man was essentially a political one. The wish to palliate those ills born of ignorance and compounded by man's nature in the company of his like prompted Grimaldi to study man. His anthropological reflections were spurred by those «shocks which continually shake and stir the philosopher in the state of society». In society, the philosophe could be but disturbed by «the dissonance between his manner of thinking and that of others»; by «the stupidity of some and the insensibility of the rest for the most interesting truths»; by «the indifference of nearly all men to the true good of the public» and, finally, by «the unreasonable conduct of the multitude, which in its every step takes that way contrary to felicity, with a pitiful sense of confidence». <sup>43</sup> Thus, the science of man was born of po-

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. IV and ID., *La Vita di Ansaldo Grimaldi*, Naples, Raimondi, 1769; partially reprinted in F. VENTURI, *Riformatori*, cit., especially pp. 533-38.

<sup>42</sup> F.A. GRIMALDI, *La Vita di Diogene Cinico*, Naples, Vincenzo Mazzola-Vocola, 1777; partially reprinted in F. VENTURI, *Riformatori*, cit., p. 552.

<sup>43</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni sopra l'ineguaglianza fra gli uomini*, vol. I, Naples, Vincenzo Mazzola-Vocola, 1779, pp. VI-VII.

litical disillusion, and intended as a panacea for society's decadence. It examined the societal phenomena «resulting from established principles and, without sending man back to the forests [viz. Rousseau], without seeking the communal holding of property and an imaginary equality [viz. Morelly], relieved the symptoms, not being able to cure the principal ill». It was, in a nutshell, conceived as a «medicine» for the infelicitous condition of men in civil society, as the moral guide by which man would «find happiness without running to either the republic of Plato or the woods of Rousseau». <sup>44</sup>

Yet, Grimaldi's science differed from Rousseau's not only in terms of its politics but in terms of its epistemological premises. Distopian, the science of man was likewise empirical. Like the physical sciences, it embraced observation as its fundamental method. «I will be alien from those hypotheses and systems», declared Grimaldi, «which so pleased a certain author [viz. Rousseau] who treated an argument similar to my own. Only observation will be the guide of my reflections». After all, his end was «to know men as they are, and not as they could or should be». Thus Grimaldi departed «from a given most different from that of Rousseau». <sup>45</sup> Rather than seek to know man in a hypothetical state of nature, Grimaldi proclaimed, «the natural state of man is society». Individuals «aren't any less natural when bound to society in the most civilized of cities than when solitarily roving about the most horrendous of forests». <sup>46</sup> Dismissive of Rousseau's prelapsarian utopia, then, the science of man was essentially about contemporary individuals in society. Its premises were first and foremost sociological. And on these counts, Grimaldi echoed the tenets of the Scot Adam Ferguson, who above all else believed «that the character of man, as he now exists» and «the laws (...) on which his happiness now depends» merited «our principal study». For «all situations are equally natural». <sup>47</sup>

<sup>44</sup> F.A. GRIMALDI, *La Vita*, cit., p. 544.

<sup>45</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. I, cit., pp. IX, XVII.

<sup>46</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 29, 31.

<sup>47</sup> A. FERGUSON, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh 1767; reprint edition, New Brunswick 1980, pp. 3 and 8.



Unlike Ferguson's, however, Grimaldi's sociology was neither historical in nature nor predicated upon the generalization of the societal group's fortune and behavior. The science of man rather sought to account for the inequality observable between the members of society. And it proposed to do so by identifying its multiple sources. In short, Grimaldi's «scienza dell'uomo» was a science of the differences among individuals in society.

Thus the primary task assigned the science of man was to identify the origins of mankind's difference, which Grimaldi expressly found in man's corporeal nature and societal circumstances. The characteristics judged essential to and thus comparable among men were three, man's physical, moral and political properties. «Man», Grimaldi declared, «is a physical, moral and political creature: from these three foundations his being is derived. Thus, his inequality is the product of these three sources taken together». Endowed with a unique set of physical, moral and political properties, each man in society thus possessed what Grimaldi called an «accidental essence» distinguishing him from the next. As Grimaldi elaborated, man's «accidental essence» was constituted by the individual's: physical properties, i.e. «the external form of the human body as well as its internal composition»; moral properties, «the force of the mind and the development of the powers of reason» and, finally, political properties, which «are relative to the civil qualities, or order, in which men are placed in society». Consequently, «one could ascertain the different degrees of inequality among men by comparing one man's properties with those of the others». <sup>48</sup>

To this end of comparison, the *Reflections on the Inequality among Men* was conceived. In its three volumes, Grimaldi respectively outlined the properties he considered constitutive of physical, moral and political man. And in elaborating them, he espoused and systematized those human scientific concepts which shed the most light on their variety and variability. Precociously comprehensive in its analysis of man's nature, the *Reflections* thus represented a novel theory on the foundations of inequality among individuals in society, which at once departed from and overturned the anthro-

<sup>48</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. I, cit., pp. III-IV, 3.

political premises of Rousseau. An amalgam of principles explanatory of inequality, however, the *Reflections* was more a prolegomena to than a science thereof. It represented a theory which above all else exhorted its reader to get at the root of society's paucity of difference. It was a sort of guideline on what to observe and analyze about man in society. And it contained, moreover, an important caveat. According to Grimaldi, man's knowledge of inequality was limited to those aspects for which he himself was responsible, since its ultimate «origin» or «reason» was contained within the incomprehensible will of Providence. Thus, the philosopher had to «content himself with investigating the [immediate] causes and laws (...) [of] the state in which we currently find men». <sup>49</sup>

Like the protagonists of the Montpellier School in France, Grimaldi believed that the most immediate cause of each man's respective physical state was his sensibility, or capacity for feeling. The School's often cited slogan «life is only feeling and movement» rang true in the first volume of the *Reflections*. Man's sensibility constituted his «physical essence», for Grimaldi. It was the hallmark «property» of «living organic bodies». As sound was to an instrument, so was feeling to the body. Man's sensibility, furthermore, was subject to variability, depending upon the diverse internal and external circumstances of the body. Yet, unlike his contemporaries of the Montpellier School, Grimaldi did not restate the life-matter problem in vitalistic terms. In the first place, there was no «principle of life» distinguishable from the body animating and conditioning its component parts in the *Reflections*. Rather, making of the vitalists' cause the effect of life, sentience was conditioned by the body's own mechanical apparatus. Thus, man's sensibility varied and changed for Grimaldi, because there was a «perfect correspondence between the phenomena of the sensibility and the contemporary condition of the mechanism». As he elaborated, «the actual state of the sensibility [is] caused by the movement of the body's fluids and the alteration of its solids». <sup>50</sup> And the latter,

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. IV.

<sup>50</sup> *Ibid.*, pp. 152, 154, 156, 164, 166, 223-24.

in turn, were affected by one's sex, age, climate, nutrition, habits and even customs, as Grimaldi's extensive use of Hippocratic medicine made plain.<sup>51</sup> «Just as an infinity of accidents and combinations could diversify the figure and mechanism of the same individuals ad infinitum, so would their sensibility vary to the same degree», Grimaldi maintained.<sup>52</sup> Sensibility, in sum, was a function of each man's particular constitution, which itself varied in accordance with environmental circumstance.

For his physiological definition of «sensibility», Grimaldi was primarily indebted to Aristotle and, more importantly, Haller. From Aristotle, Grimaldi borrowed the notion of *entelechia* («coming-to-be») to illustrate the contingency and movement of bodily feeling. And from Haller, Grimaldi borrowed his understanding of those contingent forces occasioning sensibility and the locus of its movement. «We know with certainty», said Grimaldi, «that the sensibility is a type of movement communicated by way of the nerves». It «belongs to the nerves; where the nerves do not go, the power to feel does not exist». A property strictly intrinsic to the central nervous system, sensibility was born of the brain's medulla oblongata, and traveled to its destination by way of the nerves. Its carrier, moreover, was the nerve-juices originating in the brain, which Grimaldi, contrary to Haller furthermore likened to «electrical fluid». As Grimaldi summarized, «the existence of the nerve fluid renders the body potentially sensible, but the sensibility does not come into being without a movement reported by the nerves in the brain». A merely potential bodily power then, the sensibility was orchestrated by the brain upon the occasion of sensation. Thus, the catalyst sensation was «nothing other (...) than a mutation in the natural state of the body's sensibility (...) caused by an impression upon the external senses» whose «nerve membranes (...) bring their impressions to the brain».<sup>53</sup>

<sup>51</sup> *Ibid.*, pp. 35-150. Grimaldi often cited: HIPPOCRATES, *Of air, water and location*, and was obviously also influenced by ID., *Of Man*.

<sup>52</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. 1, cit., p. 265.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pp. 174, 187, 195, and pp. 199-202; pp. 190 and 195; [In this context, it is perhaps interesting to note Grimaldi's enthusiasm for Marat's psychobiology on pp. 194-95. See: J.-P. MARAT, *A Philosophical Essay on Man*, 2 vol.s,

As in Haller's system, the functions of the mind and its seat the brain, although distinct, were inter-connected in the *Reflections*.<sup>54</sup> For Grimaldi, the primary task of the rational soul was to perceive, which meant processing the impressions received in the brain to form ideas. Its secondary functions, moreover, were merely adjunct to perception. «The foundation of the thinking soul's operations», Grimaldi asserted, «is feeling». Its operations directly «depend upon perception, and perception, in turn, depends upon (...) feeling; he who does not feel, does not perceive». Thus, the power of sensibility, «which we have heretofore considered as solely belonging to the body's physical constitution, is also closely linked with man's soul, which God has pleased to unite with the body in a way incomprehensible to us». The mediator of the mind's operations, the power to feel was not to be confused, however, with the thinking soul itself, as «some modern thinkers» had done in introducing «vital spirits and the like» into their consideration of the life-matter problem. «In sum, the essence of the soul is not its power to feel, but the means by which it (...) modifies feeling». As Grimaldi concluded, the faculties of the soul were relative to the perception, the perception to the sensibility, and the sensibility, finally, to the physical state of each individual. Linking the rational soul to the body by way of the sensibility then, Grimaldi predicated man's mental world on his physical constitution. And in imputing difference and variability to the body, Grimaldi also imputed the same to the individual's mental faculties. «The operations of the soul must vary among men with the same degree of inequality, as do their physical nature», Grimaldi affirmed, in the spirit of polemic.<sup>55</sup>

This physiological definition of sensibility had meaning for the science of man precisely because it elucidated both the variety of moral behavior observable among individuals as well as the inequality of their intellects. «Compared among themselves», Grimaldi claimed, «we can be sure that men (...) are endowed with un-

London 1773]; pp. 209, 228. Cfr. P.-J. BARTHEZ, *Nouveaux élémens*, cit. on the nature and mode of the sensibilité.

<sup>54</sup> For a good summary of Haller's ideas on this topic, see: T.S. HALL, *A General History*, vol. 1, cit., p. 403.

<sup>55</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. 1, cit., pp. 253, 285, 160, 283, 155 and 161, 285, 304, 303.

equal powers of sensibility. And from these [derive] the inequality of the temperaments, passions, reason and habits - those foundations which (...) are the principal causes of moral inequality» among men.<sup>56</sup> Man's «intellectual faculties» assumed «the form and character of his sensibility». The «development of his [mental] powers» was «relative and proportional to the sensible, which formed the node between the physical and the moral». <sup>57</sup> In the *Reflections*, then, the physical was not only linked with but seemed to account for the moral. Man, in Grimaldi's anthropology, was «a being which feels, thinks, and desires», and the manner in which he did as much was conditioned by the distinct and variable nature of his innate capacity to feel.<sup>58</sup>

Grimaldi's belabored use of physiology to ground the «scienza dell'uomo» was motivated no less by polemic than by principle, however, as his censorious remarks on Helvetius' ideas towards the end of the first volume of the *Reflections* most strongly suggested. «According to Helvetius», Grimaldi quipped, «two perfectly organized men can both attain the same degree of excellence in a science; so, why don't they? Because their education is different». <sup>59</sup> For Helvetius, education represented the great leveller of mankind — the tool by which the dream of moral equality could be realized in society.<sup>60</sup> For Grimaldi, on the other hand, education did not constitute and could not substitute man's natural mental endowment. Equal educational input could abate but not compensate for the effects of mankind's natural disparity, since «in two men, the same perception makes different impressions, and their consequent chain of ideas must also be different». The moral inequality observable among the members of society was the necessary product of humanity's patent physical diversity. «As we shall see, the limits on [the efficacy of] circumstance are more restrictive than Helvetius would believe them to be», Grimaldi proclaimed, since «the principle of spiritual development primarily resides in

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>57</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 12, 14.

<sup>58</sup> *Ibid.*, vol. 1, p. 1.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>60</sup> See: HELVETIUS, *De l'homme*, (1779); 2<sup>nd</sup> edition, Paris, Didot L'Ainé,

man's body». No two men could be engineered to display the same intellectual abilities and talents. Helvetius' political vision was simply out of touch with man's physical reality. «Man», rejoined Grimaldi, «is not a machine forcibly developed by external circumstance, so that anyone placed in those of Galileo must become his equal». Peppering his argument with anecdotes, Grimaldi also told tales of the connoisseur who, despite his zealous study of painting and drawing could not reproduce nature, and the student of law, who squandered a small fortune on tutors only to happen upon his true talents in Euclid. «Can't we say», Grimaldi sneered, «that the head was cut out for» a different subject matter?<sup>61</sup>

Thus, Grimaldi's use of physiology permitted him to counter the egalitarianism of Helvetius in showing that physical and not political circumstance was the basis of man's intellectual disposition, abilities and inadequacies. «Helvetius», Grimaldi decried, «had studied moral man to a great extent (...) but, he completely neglected the study of physical man; and his want of physiological knowledge lead him to fall into the greatest of all absurdities, which defile his learned work». Premised on misinformation, the notion that equality had been either lost (viz., Rousseau) or neglected (viz., Helvetius) by society was mere nonsense in Grimaldi's terms. Society was naturally a union of non-equals. In fact, Grimaldi polemicized that inequality was inherent to civilization from its very outset — it grew of man's nature according to God's plan. «Within the universal chain [of being], men form a distinct species, which is ordered according to the end for which they were created. The *fact* of this order demonstrates, that men must be unequal amongst themselves». <sup>62</sup> The existence of societal orders, in sum, was a sacred physical given.

In spite of his polemic with Helvetius, Grimaldi did not completely abandon the notion of circumstance in his consideration of man's «accidental essence». Man's inborn physical nature could not exclusively account for the remarkable degree to which the intellects and bodies of individuals actually varied. As his use of Hippocratic medicine in the first volume showed, Grimaldi believed

<sup>61</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. I, cit., pp. 307, 308-10, 310-21, 318.

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. xiv, 306.

that the circumstances of sex, age, climate, nutrition, habits and customs also came to bear on man's essence, widening the range of the body's potential manifestations from the exemplary to the abnormal. In particular, Grimaldi held that nutrition played a key role in determining man's physique and, likewise, inequality among his like. «It is impossible that such a variety in the quality and quantity of food men eat would not have a great influence on man's physique, and be a co-cause of inequality», Grimaldi argued. And he observed that the disparity in the diet between rich and poor represented an exogenous cause of their patent physical differences. «There's not a type of disgusting harmful food, which the poor does not consume», Grimaldi remarked, while there is also «an order of individuals who accept only the most exquisite and rare things of the animal and vegetable kingdom». In fact, «we observe that the different ways of eating particular to the diverse ranks of the same nation alter their physiognomy». Especially in the *city*, «where the inequality in food is immense and the body types vary infinitely — there, the peasant is distinguishable from the gentleman». The particularities of man's physique, then, were attributable to his class-specific diet, as were those of his health. Doctors observed that many illnesses were confined to the impoverished. «Those illnesses which depend on how man nourishes himself are endemic to certain classes of citizens», Grimaldi denounced.<sup>63</sup>

Climate also played its part in diversifying the physio-moral manifestations of man. Even within the confines of the Kingdom of Naples, climatic differences were evidenced by those among the regions' inhabitants: «If one were to compare a man born and raised in the mountains of Calabria with one born and raised in the Puglian plain, one would observe such difference in their moral characters that one could not possibly discount the great influence of the diversity of climate». <sup>64</sup> The influence of climate was especially apparent, however, in zones where «an unhealthy, humid air produces an abundance of corrupted, watery humors, which debilitate the fibers». There, «the wretched figure of the inhabitants in-

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 78, 79, 86.

<sup>64</sup> *Ibid.*, vol. 2, p. 85.

dicates that their vital and animal functions are weak and their temperament cold». Not only air but the «different manner of dress and lodging» further made their mark upon man's physique. Especially in the *city*, «the impropriety of the poor's dress and the dirty, obscure places they inhabit are without doubt physical circumstances which alter the temperaments and cause men's figures to vary ad infinitum». Man's environment, in sum, could mitigate or intensify his natural features. And where the environment varied most, so were the manifestations of difference all the more striking. As Grimaldi concluded, «physical inequality is greater (...) among the individuals of a civilized society than among a population of savages». <sup>65</sup> In urban[e] society, the necessary effects of mankind's intrinsic inequality were compounded by environmental circumstance, breeding an array of diversity beyond the pale of the natural. If the monstrous and the exemplary stili existed for the scientist, they were no longer prototypes of nature. For natural history and its cabinet of curios had given way to the study and record of urban[e] society's own exemplars and aberrations.

Yet, circumstance not only denoted man's physical but sociopolitical environment in the *Reflections*. Grimaldi importantly credited social circumstance with the degree to which man realized his innate intellectual capacity, or moral essence. As Grimaldi put it: «The extent to which the power to feel is capable of development entirely depends upon the mechanism and its modifications. But the extent to which the power to feel actually develops exclusively depends on those external circumstances which occasion man's sensations and ideas. (...) This is the link between physical and moral man». Thus, Grimaldi's theory of inequality held the physical accountable for man's intellectual potential, and the social for its actual manifestations. Grimaldi explained, «if a man who could develop like ten is placed in circumstances where he can develop like two, he will only develop like two. Likewise, if a man who could develop like five is placed in advantageous circumstances, he will develop like five». Consequently, the «scienza dell'uomo» made the tally of man's circumstances in society its novel agenda. A «science of fact», it advocated the observation and study of those

<sup>65</sup> *Ibid.*, vol. 1, pp. 95-96, 97, 98.



factors responsible for intra-societal moral difference. As Grimaldi recapitulated: «moral philosophy should supply us with rules, with which we can examine and know men as they in fact are, and not how they could or should be». <sup>66</sup> Availing itself of the tools of contemporary social science, the «scienza dell'uomo» forged an alternative, whose political vision inverted that of social science's cohorts.

Like many of his contemporaries, Grimaldi used the four stage theory of society in speculating about man's behavior over time and space. <sup>67</sup> In the larger scheme of the *Reflections*, however, the stage theory of society merely functioned as an outline of those socio-political circumstances which could potentially impinge upon man's physio-moral essence. It was of heuristic and not factual value. «The external circumstances which shape the moral state of men are the physical qualities and nature of the society in which they live. Thus we shall see that men, taken as a whole, are in a process of inequality among themselves which is relative to their [particular] physical and societal circumstances». Grimaldi's stage theory of society was not in and of itself particularly original, moreover. Its motor of civilization, man's «needs» and mode of subsistence, was borrowed from the works of celebrated French and Scottish contemporaries. And like the theory of societal progression elaborated by Vico, Grimaldi's too was cyclical, and primarily concerned with the consequences of progress for the mind. <sup>68</sup>

But Grimaldi's stage theory of society did bear a single, peculiar feature which importantly distinguished it from that of his contemporaries — namely, its final stage. Grimaldi envisioned the final stage of society as both the culmination and summation of those which had preceded it. His stage theory of society was both syn- and dia-chronic. «We shall see in the same [civil] nation», Grimaldi heralded, «stupid savages, barbarians governed by the passions and men who act according to the dictates of the most re-

<sup>66</sup> *Ibid.*, vol. 2, pp. 7, 9, 66.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp. 115-207. For a good discussion of the features and fortune of the four stage theory of society, see: R.L. MEEK, *Social Science and the Ignoble Savage*, Cambridge 1976.

<sup>68</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. 2, cit., pp. 66-67, 106 and following, p. 26.

fined reasoning». <sup>69</sup> Civilization was, in other words, at once savage, barbaric and civil. It contained within itself the characteristic epiphenomena of primitive, pastoral, agricultural and commercial societies. It was, in short, non-contemporaneous, <sup>70</sup> and as such an accretion of societal strata.

Grimaldi subsequently embarked upon the systemization and description of the vestiges of the past endemic to the «civil nations» of Europe. «Let us examine any one of the civil European nations as they presently exist», Grimaldi began, «Let us look at the individuals situated in the countryside, small provincial towns and cities, who are employed in various occupations and distinguished into a variety of classes». Labeling the nation's spaces as classes, Grimaldi described the classes' niches, economic means and moral essence for his reader. The «first class» of individuals comprised «those who are similar to savages», i.e., the inhabitants of the countryside. «For the most part, these men live detached from civil society», Grimaldi noted. «Their habitation consists of a small hovel built of either branches or planks, their dress a rough piece of cloth, their food a piece of bread with a few roots and (...), finally, their company the animals they tend and the plants they cultivate». Although similar in their ways to savages, however, they sadly lacked the savages' most praiseworthy attribute, that is, independence, having grown used to protection of society. The members of the civil nation's «second class», furthermore, were its semi-natural shepherds and farmers, who lived «united in a small village or close to the major cities». For Grimaldi, however, these men were not the barbarians of times past but exemplars of society. Their frequent commerce with the city and its commodities awakened in them needs and, consequently, activity, industry and intelligence in proportion to their station. Likewise, the natural inequality among them was tempered by the relative simplicity of their social circumstances. The civil nation's shepherds and farmers reaped the benefits of civil society, in other words, without paying

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>70</sup> I am using Ernst Bloch's term «ungleichzeitig». See: E. BLOCH, *Erbschaft dieser Zeit*, Zurich 1935; English translation by N. and S. PLAICE, *Heritage of our Times*, Berkeley 1991, part II, pp. 37-185.

a moral price for its comforts. For «no other distinction exists among them besides that of age», Grimaldi boasted. Indeed, their elders were «so judicious and adorned with natural virtues» that Grimaldi thought them comparable to the Catos and Cincinnatuses of Antiquity. They were like the gentlemen farmers and Arcadian shepherds of a former Golden Age. The «inhabitants of small provincial towns», on the other hand, represented the nation's «third class», which Grimaldi rather likened to barbarians. «In the towns of this class», Grimaldi reprehended, «the philosopher notes the vestiges of our antique barbarians' character». According to Grimaldi, the circulation of ideas among the provincial town's inhabitants was limited; the arts were few and primitive, and the sciences practically non-existent. Moral inequality, moreover, was pervasive, since life in the small town was «highly dependent upon the social circumstances in which one finds oneself». <sup>71</sup>

The cradle of civil society, finally, was the civil nation's «large city, or capital». Although a «single body», the urban politic itself was comprised of numerous «classes»: rich proprietors; professionals; artisans, and those who had «neither property, profession nor art, and hate to work as if it were their capital nemesis». Given the sheer array of social circumstance in the city, the development of man's in-born intellectual potential, more importantly, proved exceptionally uneven. As Grimaldi despaired: «the moral development of individuals, who find themselves placed in the city, is instantly varied to the greatest extent possible». For Grimaldi, man's ratio and feeling were conditioned by his station, and the city's indefinite number of social circumstances made for infinite kinds of moral behavior. The city was a medley of socio-cultural classes and, as such, a fulcrum of moral inequality. Yet, the passions seemed to torment the urban center's inhabitants with equal force. Citing Genovesi, Grimaldi recalled: «The men nourished upon the chaos of the big cities have the mind and the heart of tigers and leopards, whose eyes are never at rest just as their appetite is never satisfied». <sup>72</sup>

Indeed, the distinguishing characteristics of city-dweller behavior were a tormented lack of repose and an anxious yearning.

<sup>71</sup> F.A. GRIMALDI, *Riflessioni*, vol. 2, cit., pp. 208, 209, 210, 211, 212.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pp. 213-14.

The urban dweller's condition was, in short, one of panged ambition and universal misery. In the city, man was «completely divested of natural independence under the [false] aspect of civil liberty»; and found his «natural sentiments and sympathies covered by the mask of construed sentiment». Naturally, a man who wished to re-gain his tranquil independence could choose to «live as Diogenes had; but, will this unusual example ever be imitated in civil society»? Grimaldi obviously thought not. Regardless of his rank, man's needs in urban[e] society were «infinite», and his passions likewise unyielding. «In civil society», Grimaldi disclosed, «one knows about thousands of comforts (...) and about the high esteem procured by merits, both real and imaginary, offices, honors and dignities; and this sort of knowledge awakens infinite needs unknown to savage societies, which electrify the spirit, and develop it in as many ways as one consequently aspires to felicity». Basking in the city's wealth of material and political commodities, the urban dweller was destined by his nature to desire relentlessly. Incessantly stimulated by the perception of his like's fortune and merits, he was a slave to his sensibility and the cognitions of his moral faculties. Indeed, man's passions in the city were «nothing other than the mind's propensity to search to better its like», and this yearning tyrannized his mental experience and behavior. Grimaldi noted the instance of the manual laborer, who «understands that his station condemns him to work, and sees that the baron is free from this burden; and comparing himself with the baron cannot help but feel that his station is unhappy (...) and desire» to acquire his superior's ostensible happiness. «The fact of the matter», Grimaldi decried «is that man compares himself with the apparent and not the real state of his like, which he cannot feel». <sup>73</sup> In sum, man's experience in urban[e] society was one of hopeless discontent. Over-stimulated by the city's wealth of difference, misery was the sentient reality of man's moral development in the center of civilization.

Like modern social science, Grimaldi's science of man was a theory of inequality which took both man's physical nature and social circumstance into consideration in evaluating the behavior of

<sup>73</sup> *Ibid.*, pp. 190, 193, 197, 230, 230-31, 236.

individuals in society. It was especially novel, however, in its attention to the topography of difference internal to civilization in general and the city in particular. Drawing upon Genovesi's neo-classical primitivism, Grimaldi re-invented the Enlightenment's four stage theory of society as a map of the societal phenomena contemporaneously existent within the civil nation, importantly spinning a first instance of developmental sociology. And although the «scienza dell'uomo» used physiology to counter the egalitarianism of Helvetius and Rousseau, it was above all else dismayed by the extravagant moral inequality observable among individuals in the city, which Grimaldi furthermore viewed as inimical to its citizens' mental health. Grimaldi's science of man thus seemed to suggest that although inequality was inevitable among men in society, tempered by the right social circumstances it was not necessarily exclusive of moral vibrancy, or what the eighteenth century preferred to call happiness.

#### 4. *Francesco Mario Pagano, and the Science of Man Temporalized.*

Francesco Mario Pagano, like Grimaldi, employed a stage theory of society to speculate about the behavior of men over time and space. In his *Political Essays* (1783-1785), Pagano sketched the history of civilization from the Chaldeans to the Romans, producing a history of the «human spirit» especially noted for its antiquarian erudition.<sup>74</sup> A history of human culture from pre-diluvian times to the fall of Rome, the *Political Essays* drew upon and contested the work of Vico, Boulanger and Court de Gebelin. Yet, Pagano's primary concern was not anthropological in the cultural sense, but to trace and analyze man's political experience since the dawn of time. Indeed, as revised, the aim of the *Political Essays* (1791-1792) was to «provide his reader with a picture of the origins, progress and decadence of societies», and to show «how a race of innumerable animal inhabitants of the globe were united

<sup>74</sup> F.M. PAGANO, *De' saggi politici*, Naples, Gennaro Verriento - Vincenzo Flauto, 1783-785.

and moral bodies were formed». <sup>75</sup> Pagano's stage theory was, in other words, about the origins, nature and, finally, demise of the city. And as such it more importantly offered an original account of the creation, cultivation and eclipse of man's sociability.

Unlike the protagonists of eighteenth-century social science, Pagano did not make the changing mode of subsistence the motor of his stage theory of society. Rather, the Earth was the cause of civil history's ruptures, and man's natural «sentiment» the force of his civilization. In particular, Pagano professed that cataclysms of the Earth repeatedly brought the demise of man's civilization, and the re-appearance of his «sensibility» its foundation and development anew. In short, the physical bore moral revolution in the *Political Essays* — therein, civil history was but the analogue of the Earth's own cyclical history. Inspired by Buffon's *Epochs of Nature*, Pagano declared: «The history of man is closely tied to the history of the earth. (...) The organization [of nature] is progressive in every sense». Thus, Pagano's stage theory of society temporalized the rapport between the physical and the moral. To put it in Grimaldi's terms, man's accidental moral essence was not a product of one's social but epochal circumstances. Like nature's condition, man's was progressive. In the context of young natural circumstances man's moral essence was primitive and destined to attain perfection, which Pagano called «telioetes», and it did so as man's circumstances and organism grew finer. <sup>76</sup> Consequently, Pagano viewed savagery, barbarism and civility respectively as physiological modes of being in a changing world.

Pagano's savages, like Vico's, exhibited poetic genius. <sup>77</sup> Born of natural catastrophe, they were frightened by the spectacles of

<sup>75</sup> *Id.*, *Saggi politici*, 2<sup>nd</sup> rev. ed., Naples, Filippo Raimondi, 1791-92, essay I, p. XII.

<sup>76</sup> For examples of Pagano's emphasis on the study of man's first sentiments see: *ibid.*, pp. 3-4. His use of the term «sensibility» only comes later in the text, but is regularly repeated. For Pagano's initial statement about the rapport between physical catastrophe and its moral revolution, see: *ibid.*, pp. 21-23; *ibid.*, pp. XXXVII, XLII, 15.

<sup>77</sup> See: G. VICO, *Principj di scienza nuova*, 3<sup>rd</sup> revised edition, Naples, Mutio, 1744; transl. into English by T.G. BERGIN and M.H. FISCH, *The New Science*, Ithaca 1948, especially pp. 109-297.

nature, to which they attributed anthropomorphic meaning. Fear, in short, bred manly gods. Yet, the reason for such in Pagano's text was strictly physiological. «Moved and agitated by violent fears», Pagano explained, «the fibers of the brain were in a state of extreme convulsion», which subjected the Earth's few inhabitants to «strange visions and ravings». Characterized by convulsion and delirium, the first form of savagery was a condition of madness for Pagano. And madness further signified the breakdown of cultural meaning, as such had been expressed by the semantic continuity of linguistic signifiers. «When the brain is offended», Pagano elaborated, «the first disorder to be born is the separation of ideas from ideas; the common links get undone and, above all else, signs are emptied of their ideas». The extent to which signs were emptied of their signifieds, furthermore, varied from individual to individual according to one's cerebral constitution. «Some individuals suffered a complete loss of their signs, that is their language, and returned to the state of childhood», remarked Pagano, «while others conserved the memory of just a few words. In several cases the separation and confusion of ideas were total. And these individuals came to resemble the mad who suffer from melancholic delirium». <sup>78</sup>

But, man did not remain mad in Pagano's process of civilization. With time and better earthly fortune he grew more sensible and sociable with his like. In Pagano's stage theory of society, the Earth's new bounty and the subsequent refinement of man's body and mind slowly marked his passage from the state of savagery to that of barbarism. As Pagano summarized towards the end of his second essay: «Just as nature recovered from the Earth's devastation, so was man's machine infused with a new fire and sensibility. The external objects, diverse phenomena and accidents of nature worked upon his modifiable and sensible organism to multiply the impressions and give birth to new ideas, needs and customs». Their sensibility recovered and their needs refined, the Earth's inhabitants likewise began to develop the arts, initiating that process of civilization which would continue until the Earth's next catastrophe. As Pagano tersely put it: «The development and delicacy acquired

<sup>78</sup> F. PAGANO, *Saggi*, essay 1, cit., pp. 56-60, 65, 67.

by the mind produce infinite physical needs which in turn serve to refine that faculty» and enhance man's sociability. The golden rule of man's societal progress thus lied in the body-mind process of reciprocal refinement — the process of civilization was motored by an active mind unceasingly transformed by an evolving body. «The mind receives ample modification from the [bodily] machine», Pagano maintained, «and its ideas are like reflections of the machine united in a single center», which alternately re-fashion the body. The culture and conviviality of men in civil society was nothing other than the physiological condition of refinement. Civilization meant sensibility. «The most refined of spirits vividly feels the moral need for company, which becomes a necessity of primary importance. (...) He who reaches a foreign nation and finds men of all classes and stations conversing among themselves must conclude that they be a cultured people». <sup>79</sup>

If Pagano's anthropology shared Genovesi and Grimaldi's concern for the rapport between the physical and the moral, it nonetheless correlated man's moral development with his natural historical circumstance in a way which importantly distinguished it from the «scienza dell'uomo». Its temporalization of geographical spaces denied them not only co-evalness<sup>80</sup> but the potential remedies of physiology. As if a harbinger of that nineteenth-century branch of Italian anthropology which would construe Southern Italy as unique geographical space inhabited by a distinct «Italic» race, Pagano surmised: «The entire lower part of Italy (...) Is the work of (...) physical revolutions. This beautiful countryside (...) is all new land. (...) The volcanoes... and the quality of our land bear witness to the fact that our country of birth was the most stupendous theater of natural tragedy, from whence it became the source of celebrated fables, as we shall see in its place». According to Pagano natural catastrophe had indelibly marked the physio-moral development of the people of Southern Italy, as their traditional myths presumably testified in his day. A promoter *avant-la-lettre* of folklore, Pagano maintained

<sup>79</sup> *Ibid.*, essay 2, pp. 90, 35; *ibid.*, essay 5, pp. 110, 196-97.

<sup>80</sup> I am borrowing this term from: J. FABIAN, *Time and the Other*, New York 1983.



that «antique traditions» had survived as «a few words, strange rites, misunderstood customs and fantastic traditions».<sup>81</sup> Natural had supplanted civil history and become the stuff of folklore.

##### 5. *Conclusion.*

Physiology lent itself to anthropology in the eighteenth-century Kingdom of Naples precisely because it could best account for the variability and diversity of moral behavior the Neapolitan philosophes experienced as internal to their society. With its model of physio-moral interaction, physiology accounted for the apparent fragility of individual happiness in the apotheosis of civilization, the topsy-turvy city. And in its attention to environment, physiology also explained the variety of societal groups observable within the confines of the civil nation at large. In short, physiology provided the conceptual tools with which social science could make sense of those conundrums to challenge the presumed linearity and progress of civilization's forward march that is, the societal differences and social discontent born of the space coterminous with the territory of the Kingdom of Naples.

In the context of the Enlightenment, Neapolitan anthropology thus represented an alternative science of society. The «scienza dell'uomo» professed a science of civilization which overturned the assumptions and prognosis of Newtonian social science. Rather than pronounce time as the coefficient of change, it examined societal change as a function of the nation's spaces. And rather than prophecy unending progress, it upheld harmony as the ideal state of civil society. It spatialized the categories of the Enlightenment's stage theory of society internal to the nation, making it a most auspicious precursor of developmental sociology.

By extension, the physiologically informed «scienza dell'uomo» suggested that the moral manifestations of the «civil» nation

<sup>81</sup> For examples of nineteenth-century Italian anthropology to construe Italy as two distinct geographical spaces inhabited by two different races, see: V. TETI, *La razza maladetta*, Rome 1993. F. PAGANO, *Saggi*, essay 1, cit., pp. 3, 23.

were a matter of its physical condition. Quite literally a «body politic», the nation represented an organization of peripheral parts whose uniform health and harmonious co-operation alone insured the nation's global moral vigor. The nation's degeneration, likewise, was occasioned by the loss of its physio-moral balance, or dysfunctionality. For a nation like the Kingdom of Naples, then, civilization was a future-past, which only the harmonious rapport between its center and periphery could restore.



STEFANO BACIN

## MASSIME E PRINCIPI PRATICI IN KANT

Kant ha assegnato al concetto di massima un ruolo centrale nella sua filosofia pratica, ma non ha mai provveduto una sua definizione esauriente. Per un interprete, invece, un'analisi di quel concetto è un elemento essenziale per la comprensione della dottrina kantiana della determinazione dell'agire: la forma che assume nello sviluppo della filosofia pratica di Kant lo porta ad essere una figura teorica decisiva, nel passaggio dall'ambito problematico della valutazione morale a quello della motivazione, come principio direttamente ed effettivamente operante nell'agire umano. Nella connessione dei suoi diversi elementi emerge con chiarezza la particolare struttura dell'atto della determinazione pratica. Si mostra, per un lato, quale sia precisamente il rapporto tra un tale principio e l'agire effettivo, e per altro verso come quella determinazione sia fondata in una operazione sintetica che il soggetto compie su se stesso.

Una tale analisi può essere condotta nella maniera più adeguata prendendo come riferimento primario la forma definitiva della filosofia pratica di Kant, così come è presentata nella *Critica della ragione pratica*; in essa, infatti, la figura della massima riceve la determinazione più precisa della sua rilevanza rispetto al problema centrale della filosofia pratica e della *Critica* stessa. In primo luogo si dovrà dunque delineare lo schema generale dei diversi generi di principi pratici, in cui le massime devono trovare il proprio posto e una prima specificazione del loro ruolo, perché si possa poi, in una seconda parte del lavoro, limitarsi all'esposizione del concetto di massima nei suoi tratti costitutivi.

### i. *Critica della ragione pratica.*

#### A. *Massime e leggi.*

La trattazione della seconda *Critica* comincia considerando la nozione di principi (*Grundsätze*) pratici, che vengono distinti in massime

e leggi. Le proposizioni che appartengono a queste due classi esprimono delle determinazioni della volontà, e per questo motivo possono essere dette pratiche, allo stesso modo in cui pratica è la ragione, pura o empiricamente condizionata, in quanto è «sufficiente a determinare la volontà», secondo la definizione di 'pratico' che Kant pone alla base di questa sua opera.<sup>1</sup> Massime e leggi esprimono cioè una relazione reale del soggetto alla sua facoltà appetitiva, ossia alla propria causalità, a cui forniscono un motivo determinante per l'azione.

Inoltre, la determinazione che esse esprimono è universale, e per questa ragione Kant le chiama 'principi'. Questo carattere di universalità consiste innanzitutto, secondo il testo di questo paragrafo, nel fatto di contenere sotto di sé una molteplicità di altre proposizioni che Kant indica con il termine generale di 'regole pratiche'. Quest'espressione può designare qualsiasi proposizione che abbia a che fare con la determinazione della volontà, ma qui va intesa nel senso più ristretto, ad indicare le proposizioni escluse dall'insieme dei principi propriamente detti, che si limitano a prescrivere l'azione come mezzo per un fine già determinato.<sup>2</sup> (In che termini si

<sup>1</sup> La definizione di 'pratico' valida per l'intera *Critica* si ha in *KpV* Einl. A31, *Ak.* v 15.8-10: «nell'uso pratico (...) la ragione si occupa dei motivi determinanti della volontà»; essa viene ripresa in *KpV* § 1 Anm. A36, *Ak.* v 20.2-3: la conoscenza pratica è «quella che ha a che fare meramente con i motivi determinanti della volontà». Cf. per esempio anche *KpV* A77, *Ak.* v 45.2-4, oppure *KpV* A86, *Ak.* v 49.23-25. Gli scritti di Kant vengono citati, secondo le abbreviazioni consuete, dall'edizione dell'Accademia delle Scienze di Berlino (*Ak.*, seguito dai numeri di pagina e di riga); per le opere a stampa riporto anche la paginazione delle edizioni originali, secondo l'edizione Weischedel.

<sup>2</sup> Cf. la definizione — l'unica nelle opere a stampa — nella pagina successiva: *KpV* A36, *Ak.* v 20.6-8 (che sembra sviluppare *GMS* BA51n, *Ak.* IV 420.37-421.28: la massima «contiene la regola pratica che la ragione determina in base alle condizioni del soggetto [...] ed è quindi il principio secondo cui il soggetto agisce»). Cf. anche *Logik* *Busolt*, *Ak.* XXIV 611.24-25: «una regola è la condizione sotto la quale qualcosa deve essere prodotto». Altrimenti, nella *Critica*, il termine 'regola' è più spesso impiegato in un significato più ampio, molto prossimo a quello di 'norma', in riferimento alla legge morale (cf., solo nel primo capitolo dell'Analitica, nel § 2, nel corollario al § 3 ed anche nel § 4). Sul concetto di regola pratica, considerato nel senso più lato, è interessante l'interpretazione dettagliata di P. KÖNIG, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin-New York 1994, pp. 55-92; cf. anche le considerazioni di T. NISTERS, *Kants kategorischer imperativ als Leitfaden humaner Praxis*, Freiburg-München 1989, p. 185.

debba pensare una regola tale potrà essere precisato solo più avanti). Leggi e massime sono dunque universali come lo sono i concetti, rispetto ad una molteplicità di proposizioni unite dalla nota comune di essere funzionali alla determinazione della volontà espressa nel principio che le sussume, e dal cui motivo dipendono perciò quanto alla loro validità. La molteplicità di regole è indice di una molteplicità di casi e di situazioni rispetto a cui i principi rivendicano la loro validità, escludendo ogni eccezione; essi si pongono, perciò, ad un livello astratto rispetto a quello delle azioni singole.<sup>3</sup>

La rispettiva validità dei due generi di principi pratici non è però la medesima: essi sono distinti in quanto diversamente condizionati. Questo non significa che massime e leggi siano necessariamente sottoposte a condizioni diverse, ossia che la determinazione che esprimono poggia su motivi differenti;<sup>4</sup> ciò che discrimina i due casi riguarda piuttosto la relazione della condizione con il soggetto agente. Un principio pratico è una massima quando la condizione che esso contiene è posta come tale dal soggetto in riferimento alla propria facoltà appetitiva («se la condizione è *considerata* valida per la volontà del soggetto *da lui stesso*»); si ha invece una legge nel caso in cui la condizione è data come valida per ogni agente razionale, in quanto viene impersonalmente «conosciuta» da ciascuno

<sup>3</sup> H. KÖHL, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin-New York 1990, p. 48, nota che questo è l'unico luogo in cui Kant parla di regole che vengono sussunte ai principi. Ma bisogna considerare che in generale «un principium è una regola universale, che contiene sotto di sé ancora altre regole» (*Metaphysik L<sub>2</sub>, Ak. xxviii 540.29-30*).

<sup>4</sup> L'uguaglianza tra motivo determinante e condizione risulta chiara già in *KpV* § 2 A39, *Ak. v 21.19* (la condizione per cui la regola viene resa principio); cf. poi anche *KpV* § 3 Anm. II A48, *Ak. v 26.29*; ed in particolare *KpV* § 8 Anm. I A60-61, *Ak. v 34.26*. Cf. K. CRAMER, *Hypothetische Imperative?*, in M. RIEDEL, hrsg. v., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. 1, Freiburg 1972, pp. 159-212: 168-69, n. 7. In precedenza, il termine 'condizione' (*Bedingung*) era stato notato una prima volta da B. KÄUBLER, *Der Begriff der Triebfeder in Kants Ethik*, Leipzig 1917, p. 41, che però lo considerò semplicemente come un refuso per il più consueto *Bestimmung*; allo stesso modo, intende 'condizione' come 'determinazione' anche L.W. BECK, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, Chicago 1960, p. 81. Da ultimo ha richiamato l'attenzione su quest'espressione T. NISTERS, *op. cit.*, p. 165, intendendola però come il termine che contiene la *Zielorientierung* del soggetto, confondendo perciò materia e motivo determinante.

(si noti il contrasto rispetto al semplice 'considerare' del caso precedente)<sup>5</sup> in relazione alla volontà in generale.

Kant presenta così la distinzione tra principi pratici soggettivi ed oggettivi, in maniera più articolata di quanto aveva fatto nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, conservando quei due termini ('soggettivo' ed 'oggettivo') come titolo generale a cui sono ricondotte ed in cui vengono implicate tutte le rispettive note caratteristiche dei concetti di massima e legge, che verranno alla luce nel corso dell'argomentazione.<sup>6</sup> Questi sono gli elementi esposti nell'enunciato del paragrafo. Un'osservazione importante per la comprensione di questa differenza e del suo ruolo teorico è contenuta però nell'Annotazione che Kant fa seguire allo stesso § 1; egli comincia infatti queste sue considerazioni ulteriori sull'argomento ponendo un'implicazione che rimane basilare per l'intero procedere della *Critica*: è possibile che dei principi pratici siano leggi, secondo le caratteristiche appena presentate, soltanto se la determinazione della volontà che essi contengono è fondata nella ragione pura.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Cf. più avanti: *KpV* § 1 Anm. A36, *Ak.* v 19.18; anche *KpV* § 4 Anm. A49, *Ak.* v 27.33: «una legge pratica che io conosca come tale (...)». Cf. anche, per esempio, *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak.* xxvii 495.30-31: il principio oggettivo «viene inteso come la regola riconosciuta universalmente dalla ragione». La differenza tra le due espressioni è stata notata anche da T. NISTERS, *op. cit.*, p. 169.

<sup>6</sup> Cf. *GMS* BA15n, *Ak.* iv 400.34-37: «massima è il principio [*Prinzip*] soggettivo del volere; il principio oggettivo (...) è la legge pratica»; *GMS* BA52n, *Ak.* iv 420.36-37: «massima è il principio [*Prinzip*] soggettivo dell'agire, che deve essere distinto dal principio oggettivo, ossia dalla legge pratica». Ma già in *KpV* A812 = B840, *Ak.* iii 527.17-18: «le leggi pratiche, in quanto fondamenti soggettivi delle azioni, cioè principi soggettivi, prendono il nome di massime». In generale, G. TONELLI, *Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der «Kritik der reinen Vernunft»*, «Arch. Begriffsgesch.», ix (1964), pp. 233-42, trad. it. di B. BIANCO, in *Da Leibniz a Kant*, Napoli 1987, pp. 169-80: 172 nota che la coppia *objectivus/subjectivus* viene impiegata da Kant in contesti morali prima ancora che in filosofia teoretica. Infine, non mi sembra fuori luogo richiamare le definizioni di G.F. MEIER, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle 1752, § 221, che distingue una *cognitio obiective practica* da una *cognitio subiective practica*, di cui la seconda «è tale da poter agire sulla facoltà appetitiva».

<sup>7</sup> *KpV* § 1 Anm. A35-36, *Ak.* v 19.13-15; cf. *KpV* § 1 Anm. A38, *Ak.* v 20.40-21.1: «affinché la ragione possa dar leggi, occorre che essa abbia bisogno di presupporre soltanto se stessa». Significativo al riguardo è anche *MS RL Beschl.*

La possibilità dell'agire secondo leggi pratiche costituisce allora il problema proprio dell'Analitica della ragione pura pratica, ed anzi dell'intera nuova *Critica*, in quanto essa deve chiarire le condizioni della possibilità di una determinazione pratica fondata nella sola facoltà razionale pura. Ma, in questo primo paragrafo, è implicita, con il problema, anche la via sulla quale la ricerca deve condursi: la «critica dell'intera facoltà pratica del soggetto» si deve basare sull'indagine della relazione tra le leggi e gli altri principi pratici, ossia tra leggi e massime, nella determinazione della volontà, e deve anzi essere in primo luogo questa stessa indagine. Traspare fin da ora che questo rapporto viene ad assumere una forma più complessa di quella di una semplice alternativa tra due casi di determinazione. Infatti, la distinzione tracciata nel § 1 all'interno del campo dei principi pratici, per quanto netta, non è affatto concepita come una dicotomia. In altri termini, all'implicazione reciproca tra i concetti di legge e di ragione pura pratica non ne corrisponde una parallela tra ragione pratica empiricamente condizionata e massime: se non si assumesse una ragione pura pratica, «tutti i principi pratici sarebbero semplici massime»,<sup>8</sup> ma non vale l'inverso. Non si tratterà perciò di considerare una semplice opposizione tra l'agire sulla base di massime e l'agire sulla base di leggi; ma per ora Kant non affronta la questione: questo gli sarà possibile più avanti, ad uno stadio successivo della trattazione.

### B. Imperativi ipotetici?

Questo paragrafo delinea, nei suoi tratti essenziali, il quadro generale delle forme della prassi che rimane basilare per tutta la *Critica della ragione pratica*, e che presenta differenze rilevanti rispetto a quello presentato nella *Fondazione della metafisica dei costumi*. Prima di proseguire e concentrare l'analisi sulla figura della massima, bisogna presentare l'ultima di quelle differenze, e consi-

B264-65, *Ak.* VI 355.3-5: «ammettere in noi stessi che la legge morale sia ingannatrice, sarebbe far nascere in noi l'orrendo desiderio [*den Abscheu erregenden Wunsch*] di essere privati di ogni ragione».

<sup>8</sup> *KpV* § 1 Anm. A36, *Ak.* v 19.16.



derare non più ciò di cui il § 1 tratta, ma ciò che da esso e da tutto il resto della trattazione è stato escluso: la figura dell'imperativo ipotetico.

Dopo che la dottrina degli imperativi aveva avuto una parte importante nella dottrina morale di Kant e nel suo sviluppo fino al 1785 — come si può constatare sulla base del cospicuo materiale sull'argomento presente tra gli appunti privati e nei testi dei corsi di lezione<sup>9</sup> —, nella *Critica* la situazione è del tutto differente: lo stesso termine di 'imperativo' ha un ruolo molto minore e, soprattutto, quando compare, designa sempre l'imperativo categorico, mentre di imperativi ipotetici si parla espressamente soltanto nell'Annotazione al § 1, nel giustificare il nuovo assetto della dottrina dei principi pratici.<sup>10</sup> La ragione dell'esclusione degli imperativi ipotetici da questa prima, concisa, ma peraltro definitiva classificazione dei principi pratici, in contrasto evidente con la dottrina della *Fondazione*, va indicata nella definizione di 'pratico' che Kant pone a base della dottrina della sua nuova *Critica* (cf. n. 1), che risulta restrittiva rispetto a quelle delle opere precedenti.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Su questo si può vedere in particolare N. HINSKE, *Grundformen der Praxis. Vorüberlegungen zu den Grundlagen von Kants praktischer Philosophie*, in Id., *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*, Freiburg-München 1980, pp. 86-120.

<sup>10</sup> Questo dato di fatto spesso non è stato notato; è sintomatico, per esempio, che uno dei primi commentatori della seconda *Critica* (e non uno dei più ortodossi) abbia creduto di dover integrare il testo del § 1 aggiungendo gli imperativi ipotetici ai principi oggettivi, conformemente alla dottrina della *Fondazione*: cf. G.U. BRASTBERGER, *Untersuchungen über Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Tübingen 1792, rist. anast. Bruxelles 1968, p. 48. Non diversamente, ora, in O. SCHWEMMER, *Philosophie der Praxis. Versuch zur Grundlegung einer Lehre vom moralischen Argumentieren*, Frankfurt/Main 1980, p. 135 (cf. Id., *Vernunft und Moral. Versuch einer kritischen Rekonstruktion des kategorischen Imperativs bei Kant*, in G. PRAUSS, hrsg. v., *Kant. Zur Deutung seiner Theorie vom Erkennen und Handeln*, Köln 1973, pp. 255-73: 258). L.W. BECK, *op. cit.*, p. 84, invece, non ignora il dato di fatto, ma è convinto che questo derivi soltanto dal fatto che la *Critica* non prende avvio dall'analisi della necessità pratica e che la dottrina degli imperativi rimanga valida come «corollario».

<sup>11</sup> Cf. innanzitutto la definizione di KrV A800 = B828, Ak. III 520.1: pratico è «tutto ciò che è possibile mediante la libertà», senza altre specificazioni; cf. anche KrV A314-15 = B371, Ak. III 246.31-32 e *Über Pädagogik* A36, Ak. IX 455.6-7, come pure *Praktische Philosophie Powalski*, Ak. XXVII 111.28-29. È attento a questa variazione della seconda *Critica* S. LANDUCCI, *La «Critica della ragion pratica» di Kant. Introduzione alla lettura*, Roma 1993, pp. 34-36.

In conformità a quella definizione, alcune osservazioni contenute nell'Annotazione seguente, anticipando le considerazioni che si trovano svolte nelle Introduzioni alla *Critica del Giudizio* e l'esplicita distinzione delle proposizioni pratiche in morali e tecniche,<sup>12</sup> accennano all'insufficienza per cui gli imperativi condizionati dalla tensione verso un certo effetto non possono essere considerati come autentiche proposizioni pratiche: invece che esprimere una determinazione della volontà, essi piuttosto ne richiedono una come fondamento per la validità della connessione causale che esprimono e che di per sé è soltanto problematica. In altre parole, gli imperativi ipotetici non contengono alcun motivo determinante, nessuna «condizione» (secondo il termine che Kant ha usato nel § 1 nel distinguere i due generi di principi), limitandosi a presupporre una, senza dunque che essa sia né «conosciuta», né «considerata valida» dal soggetto; essi hanno la propria condizione fuori di sé, in un'altra proposizione.<sup>13</sup>

Ma, con questo, la figura del cosiddetto imperativo ipotetico non perde ogni ruolo nella dottrina, non se ne nega il rapporto con la determinazione dell'agire — semplicemente, questo viene stabilito con nuova precisione. Infatti, nella critica di Kant alle proprie posizioni precedenti su questo punto è già implicita la soluzione positiva delle ambiguità: se una proposizione con le caratteristiche proprie dell'imperativo ipotetico, ossia strutturata come una determinazione causale subordinata alla volizione di un effetto, deve essere esclusa per questo dal numero dei principi pratici, essa deve insieme venire annoverata tra quelle regole pratiche non altrimenti caratterizzate a cui ci si riferisce nel § 1 come a proposizioni la cui validità pratica dipende dalla condizione espressa nel principio, e

<sup>12</sup> Cf. *KU Einl.* I B XIII-XIV, *Ak.* v 172-73, come anche il § 1 della prima versione. Il termine 'tecnico' viene adoperato nella *Critica della ragione pratica* soltanto una volta, più avanti nella trattazione, e quasi con cautela; cf. *KpV* § 3 Anm. II A47 n, *Ak.* v 26.34-36: «le proposizioni che sono chiamate 'pratiche' in matematica o nella scienza naturale devono esser dette propriamente 'tecniche'. Infatti, tali dottrine non hanno nulla a che fare con la determinazione della volontà». Ma cf. già anche *GMS BA44*, *Ak.* IV 416.29.

<sup>13</sup> Cf. *KpV* § 1 Anm. A37, *Ak.* v 20.14-16: gli imperativi ipotetici determinano soltanto «le condizioni della causalità dell'ente razionale come causa efficiente meramente rispetto all'effetto e alla sufficiente capacità di raggiungerlo».

che sono funzionali all'esecuzione 'tecnica'.<sup>14</sup> Del resto, gli imperativi condizionati vanno distinti dai principi pratici anche per questo aspetto: non contengono determinazioni universali, ma hanno riferimento ad azioni specifiche, in quanto devono indicarle come mezzi per fini già posti (si veda invece la relazione tra fine ed agire che viene espressa nelle massime: cf. *infra*).

La novità di queste osservazioni, che pure hanno le loro radici in momenti precedenti della riflessione pratica kantiana, consiste nel fatto che gli imperativi condizionati assumono un significato puramente esecutivo, perdendo ogni carattere valutativo. Una conseguenza interessante dell'esclusione degli imperativi condizionati dalla determinazione della volontà riguarda infatti la dottrina del bene. Secondo la precedente versione della teoria (quella cioè che ha la sua espressione più importante nella *Fondazione*) tutti gli imperativi, come principi pratici oggettivi, non sono che formule che esprimono la *bonitas* nelle sue diverse specie.<sup>15</sup> Ora, invece, in conformità alle correzioni apportate alla dottrina, secondo la distinzione tra *Gutes* e *Wohl* del secondo capitolo dell'Analitica non si può più parlare propriamente di *bonitas* se non in senso morale, che va del tutto separato da quanto è soltanto piacevole o utile, secondo le condizioni poste nella legge suprema, l'unico principio che dia luogo ad un imperativo propriamente detto.<sup>16</sup> Se poi si segue

<sup>14</sup> Molto chiaro a questo proposito è un luogo di un appunto preparatorio per lo scritto sulla *Pace perpetua*, *Ak.* xxxiii 163.9-14, che riprende le determinazioni del primo capoverso del saggio su teoria e prassi: «è notevole che i principi a priori che sorgono dalla ragione pratica vengano comunque riportati alla teoria e che vengano distinti da quelli per la prassi. I primi sono pratico-morali, [mentre] quelli che sono ad essi sottoposti, che costituiscono i principi dell'esecuzione di un certo imperativo (dell'abilità), sono pratico-tecnici». Cf. anche più avanti, in particolare il luogo della *Fondazione* citato alla n. 56. Non mi pare plausibile, invece, includere tra le regole subordinate ai principi pratici anche ulteriori massime, di livello inferiore, come propone H.E. ALLISON, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990, pp. 93-94.

<sup>15</sup> Oltre che nella *Fondazione* stessa, cf. per esempio, in termini espliciti, *Moralphilosophie Collins*, *Ak.* xxvii 255.21-23; *Moral Mrongovius*, *Ak.* xxvii 1407.22-23; cf. anche *Refl.* 1018, *Ak.* xv 154.18-19; *Refl.* 7238, *Ak.* xix 292.20-21. Si veda N. HINSKE, *Grundformen*, cit., pp. 96-97 n. 11.

<sup>16</sup> Cf. *KpV* A102-106, *Ak.* v 58-60. Gli studi su questo tema hanno di solito il difetto di non fare alcuna distinzione al proposito tra le due opere: come esempi possono valere l'importante saggio di H.J. PATON, *Kant's idea of the Good*, «Proc.

l'indicazione data dalla convertibilità di 'buono' e 'dovere' (*Sollen*), si vede come Kant abbia finito per limitare l'estensione del termine 'imperativo' al significato stretto del dovere morale, e cioè a quello di obbligatorietà espressa dalla legge morale.<sup>17</sup>

Kant sceglie inoltre di sancire questa revisione della propria dottrina con una variazione terminologica: il termine 'imperativo ipotetico' viene sostituito da quello, più generico, di 'prescrizione' (*Vorschrift*), che a partire da qui assume di fatto un significato definito, che dovrebbe esprimere insieme la funzione puramente tecnica e la completa eterogeneità dalle proposizioni che hanno validità di legge.<sup>18</sup> Questa accezione particolare di un termine naturalmente non nuovo nel lessico di Kant, oltre che nella *Critica* (compare ancora nell'Annotazione al § 7), rimane in tutti i testi successivi, ed altrettanto definitivo è l'abbandono dell'espressione 'imperativo ipotetico'.<sup>19</sup> Dalla *Critica* in poi, 'imperativo' è solo quello categorico, ed il termine viene dunque a designare soltanto la norma autentica, ossia la legge morale.<sup>20</sup>

Un ultimo aspetto della questione degli imperativi ipotetici, ovvero delle prescrizioni condizionate e del loro statuto secondo la

Aristotelian Soc.» (1944), ora in *Id.*, *In Defence of Reason*, London 1951, pp. 157-77 ed il commentario di L.W. BECK, *op. cit.*, p. 131.

<sup>17</sup> Cf. per esempio *Praktische Philosophie Powalski*, *Ak.* XXVII 123.36-37. Cf. poi *Moralphilosophie Collins*, *Ak.* XXVII 264.19-20, dove si osserva che con la forma imperativa, con il semplice *Sollen*, si implica già la distinzione tra buono e piacevole, poiché «il *Soll* significa sempre la *Bonität* del bene, e non del piacevole».

<sup>18</sup> Cf. *KpV* § 1 Anm. A37, *Ak.* v 20.21-24: «gli stessi imperativi, se sono condizionati, ossia se non determinano la volontà solo e semplicemente in quanto volontà, ma solo rispetto ad un effetto desiderato, e cioè sono imperativi ipotetici, sono bensì *prescrizioni* pratiche, ma non sono *leggi*». (Questo, va notato, è l'unico luogo dove si impieghi ancora il termine 'pratico', senza altre specificazioni, per gli imperativi condizionati). Nell'uso di Kant, dunque, non si può accomunare 'prescrizione' a 'regola', come invece suppone C.C.E. SCHMID, *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse*, Jena 1794, rist. anast. Bruxelles 1974, § 328.

<sup>19</sup> Cf. l'impiego di *Vorschrift* in *KpV* § 7 Anm. A55, *Ak.* v 31.18. Cf. poi *KU* Einl. I BxIII-XIV, *Ak.* v 172.31-32; *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, sez. I A230-231, *Ak.* VIII 288.18-20; *MS* Einl. IV AB19, *Ak.* VI 221.19; *Vorarbeiten zur Tugendlehre*, *Ak.* XXIII 384.19-20.

<sup>20</sup> Cf. innanzitutto *KpV* § 7 Folg. Anm. A57, *Ak.* v 32.22; analogamente, per esempio, *MS* Einl. IV AB21, *Ak.* VI 223.3-4: «l'imperativo è una legge che comanda o vieta».

*Critica*, sorge proprio nell'introdurre la nuova denominazione, poiché Kant parla in questo frangente di «mere prescrizioni dell'*abilità*»,<sup>21</sup> senza mai citare anche l'altra specie di imperativi ipotetici, secondo il contenuto della *Fondazione*, ovvero quelli che fanno capo alla prudenza. Una differenza tra questi (detti pragmatici) e gli imperativi tecnici veniva tracciata già nel testo del 1785: mentre nel caso dell'*abilità* si tratta di una determinazione della propria causalità in vista di un fine puramente possibile e del tutto indeterminato (Kant chiama 'problematico' l'imperativo di questa specie), la prudenza ha a che fare invece con la scelta dei mezzi adatti a conseguire un fine posto come tale, ma in maniera solo 'formale', e cioè la felicità, di cui si può affermare con sicurezza che rappresenti un fine per tutti i soggetti, ma che però non è universale secondo la materia, variando invece a seconda dei desideri di ciascuno (l'imperativo è detto in questo caso 'assertorio'), mediante i quali l'agente pone i propri fini, che costituiscono l'elemento materiale della rappresentazione della sua felicità (definita appunto come soddisfazione di ogni desiderio del soggetto).<sup>22</sup>

Se quest'altra specie di imperativi condizionati non viene più espressamente considerata nella *Critica*, bisogna cercarne la ragione innanzitutto nei termini in cui qui viene posta la questione dell'agire prudentiale. Non compaiono più imperativi pragmatici, ma si continua a parlare invece di 'consigli della prudenza', e precisamente di «consigli in funzione dei nostri desideri»;<sup>23</sup> essi vanno ricondotti alla tensione del soggetto verso la propria felicità, ossia all'amore di sé, in cui la prudenza viene quasi implicitamente traspota. I principi pratici in questo caso possono essere soltanto massime, poiché sono condizionati nel proprio orientamento dalla particolare costituzione della facoltà appetitiva del soggetto, ma non da determinazioni antecedenti.<sup>24</sup> Anche nel caso della pru-

<sup>21</sup> Cf. *KpV* § 1 Anm. A37, *Ak.* v 20.18-19 (corsivo mio); cf. anche *KpV* § 7 Anm. A55, *Ak.* v 31.

<sup>22</sup> Cf. almeno *GMS* BA40-43, *Ak.* iv 414-16.

<sup>23</sup> *KpV* § 3 Anm. II A47, *Ak.* v 26.18-19.

<sup>24</sup> Questi elementi sono riassunti da Kant in una proposizione: «la massima dell'amore di sé (prudenza) consiglia soltanto» (*KpV* § 8 Anm. II A64, *Ak.* v 36.25). Cf. le osservazioni di cf. S. LANDUCCI, *Critica*, cit., pp. 36-37, n. 13. Sul legame tra prudenza e massime cf. anche *Anthr.* § 84 B234, *Ak.* VII 271.17-18; *Refl.* 6925, *Ak.* XIX 208.8-9. Cf. inoltre *Refl.* 6601, *Ak.* XIX 103.31-104.3.

denza gli imperativi devono essere intesi come regole dipendenti dalla determinazione pratica posta da un principio, in un'articolazione di momenti che sembra emergere già in alcuni luoghi di precedenti corsi di lezioni.<sup>25</sup> Alla luce di questa distinzione funzionale tra massime ed imperativi, si deve concludere che, nel quadro della *Critica della ragione pratica*, non è possibile individuare una differenza effettiva tra regole pragmatiche e regole tecniche, dal momento che entrambe pertengono soltanto alla scelta dei mezzi adeguati al fine posto, ossia alla determinazione completa dell'azione che si vorrà compiere mediante regole tecniche; esse ricadono allo stesso titolo nell'ambito dell'abilità, della capacità di realizzare le proprie intenzioni.<sup>26</sup>

Si delinea così un quadro parzialmente nuovo delle forme dell'agire che rimane fondamentale per la *Critica*: l'agire tecnico viene escluso dall'ambito di interesse propriamente pratico, e con questo alla tripartizione a cui si atteneva ancora la *Fondazione* si sostituisce una bipartizione secondo cui la prassi come tale si articola in due

<sup>25</sup> Cf. *Praktische Philosophie Powalski, Ak.* xxvii 124.19-20: «i primi imperativi determinano i confini della felicità, gli altri migliorano le azioni per conseguirla»; di qui dunque la distinzione tra *leggi* della prudenza, che «ci mostrano la vera felicità», e *regole* della prudenza, che «ci mostrano i mezzi per arrivarci» (134.1-2). Poi, in termini più chiari, *Moralphilosophie Collins, Ak.* xxvii 246.14-15: «per la regola della prudenza vengono richieste due cose: determinare il fine stesso, e poi l'uso dei mezzi per quel fine». Cf. anche *Philosophische Enzyklopädie, Ak.* xxlix 7.21-24: «le massime sono regole dei fini, le norme sono regole che indicano i mezzi per l'esecuzione di tutti i fini possibili». Mi sembra perciò che si debba respingere l'interpretazione di C. STANGE, *Der Begriff der «hypothetischen imperative» in der Ethik Kants*, «Kant-Stud.», 4 (1900), pp. 232-47: 240, secondo cui la seconda *Critica* limiterebbe la revisione della dottrina alle regole dell'abilità, facendo soltanto un primo passo verso la definitiva caratterizzazione di tutti gli imperativi ipotetici come proposizioni tecniche nella *Critica del Giudizio* e nella *Metafisica dei costumi*.

<sup>26</sup> Cf. anche la nozione di «fine pragmatico (puramente tecnico)», che possiamo chiamare anche soggettivo, opposta a quella di fine morale (oggettivo) in MS RL Beschl. A232 = B263, *Ak.* vi 354. P. AUBENQUE, *La prudence chez Kant*, «R. Méta. Morale», 80 (1975), pp. 156-82: 173, ha osservato che la *Critica* ignorerebbe il concetto di 'pragmatico'. Al contrario, esso conserva un suo luogo, anche se tacitamente: 'pragmatico' è quanto è orientato alla prassi come applicazione di una teoria; la distinzione tra tecnico e pragmatico si ha soltanto relativamente ai fini e di conseguenza ai principi.

forme diverse, che consistono nell'agire prudenziale (nel quale si deve includere in generale ogni attività riconducibile alla ricerca della propria felicità) e nell'agire morale. La prudenza si distingue dall'abilità perché, a differenza di questa, include anche il momento della scelta dei fini (tramite massime), e non solo quello dei mezzi; per questa ragione può rientrare nell'ambito della filosofia pratica, il cui oggetto è propriamente la prassi definita come applicazione di principi, e non la mera attività funzionale.<sup>27</sup>

## 2. Il concetto di massima.

In questi termini Kant espone i tratti fondamentali della sua dottrina dei principi pratici, ed in particolare pone — come s'è notato — la distinzione tra massime e leggi come base per la trattazione seguente. Il § 1 della *Critica della ragione pratica* è perciò il punto di partenza più adeguato per un'analisi del concetto di massima, e non soltanto in riferimento alla *Critica*. Ma la determinazione di quella figura e del suo ruolo teorico non si esaurisce certo con gli elementi considerati finora: con quel primo paragrafo non si ha, infatti, un'autentica definizione di quei concetti, bensì piuttosto una *Erklärung* preliminare di essi concepita per costituire l'avvio della ricerca; essa dunque pone i problemi di cui una definizione di quei concetti dovrà contenere la soluzione, come risultato e termine dell'indagine (conformemente, del resto, alla nozione di definizione come intesa da Kant).<sup>28</sup> L'unico scopo di quel paragrafo è di fornire

<sup>27</sup> Cf. naturalmente la definizione di 'prassi' data in *Gemeinspruch* A201, *Ak.* VIII 275.5-7. Ma la questione del ruolo della prudenza nell'agire umano si fa piuttosto complessa, particolarmente negli anni successivi, andando al di là della distinzione tra agire morale e non-morale; un'analisi della questione deve partire dalla distinzione tra *Weltklugheit* e *Privatklugheit* accennata in una nota della *Fondazione*: cf. *GMS BA42n*, *Ak.* IV 416.30-37. Cf. in primo luogo le considerazioni di N. HINSKE, *Lebenserfahrung und Philosophie*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1986, pp. 40-44.

<sup>28</sup> Cf. innanzitutto le osservazioni di *KrV* A727-31 = B755-57, *Ak.* III 477-80; ma cf. anche *KpV* *Vorr.* A17 n., *Ak.* V 9.17-19 e 33-37. Questa caratteristica del § 1 della *Critica della ragione pratica* è stata posta in evidenza da R.J. BENTON, *Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments*, The Hague 1977, p. 38. L'inadeguatezza definitoria di questo primo paragrafo è stata indicata

delle determinazioni chiare, benché provvisorie, ed insieme funzionali allo sviluppo dell'analisi. Gli elementi decisivi per la comprensione della nozione kantiana di massima emergono soltanto in una seconda fase della ricerca; l'ordine da seguire nelle indagini morali pone infatti al principio la questione della valutazione morale, dopo la quale soltanto va affrontato il problema dell'*executio*. Le massime assumono il loro ruolo specifico nella dottrina kantiana della determinazione dell'agire soltanto con il secondo momento (il che, del resto, è già compreso nella distinzione oggettivo/soggettivo), ovvero in particolare nel terzo capitolo dell'Analitica della ragione pura pratica, che tratta il problema della motivazione.

Il punto fondamentale che trova espressione a questo punto della *Critica* è il legame costitutivo di ogni massima con un interesse. Una massima è un principio soggettivo proprio a causa di quel particolare genere di fondamento.<sup>29</sup> Questo è vero, infatti, oltre che tra i principi pratici, pure in ambito teoretico e speculativo: anche i principi che vengono assunti non sulla base di ragioni oggettive ma come guida per la facoltà conoscitiva secondo il suo interesse sono massime.<sup>30</sup> Allo stesso modo, vi sono massime per

altre volte, per esempio da L.W. BECK, *op. cit.*, p. 81 e T. NISTERS, *op. cit.*, pp. 172 sgg., che però sembrano vedervi semplicemente una mancanza.

<sup>29</sup> Sin da questo carattere generale, la nozione kantiana di massima si differenzia nettamente da quella che si trova usata da Locke, che indica con quel termine proposizioni universali autoevidenti o assiomi, che hanno solo valore didattico o disputatorio, in quanto sono fondate sul principio di identità (l'esempio consueto è la proposizione 'ciò che è, è'): cf. *Essay concerning Human Understanding*, IV, VII, spec. §§ 1 e 11; cf. anche *Draft A* §§ 12 e 27-28, e *Draft B* § 51. Allo stesso modo LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*, IV, VII. Kant distingue espressamente tra massime della ragione ed assiomi, in quanto i secondi hanno carattere oggettivo: cf. *Refl.* 4934, *Ak.* XVIII 33.8-9. Una breve storia degli usi del termine 'massima' si può trovare in R. BUBNER, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt/Main 1976<sup>2</sup>, trad. it. di B. ARGENTON, Bologna 1985, pp. 177-81, poi ripreso in R. BUBNER - U. DIERSE, voce *Maxime*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. RITTER und K. GRUENDER, Bd. 5, Basel 1980, pp. 941-44.

<sup>30</sup> Il legame delle massime all'interesse su cui si basano emerge nella prima *Critica* soprattutto in *KrV* A666-67 = B694-95, *Ak.* III 440-41; cf. in particolare la definizione di A666 = B694, *Ak.* III 440.23-26: sono massime della ragione «tutti i principi [*Grundsätze*] soggettivi che non sono tratti dalla costituzione dell'oggetto, ma dall'interesse della ragione ad una particolare perfezione possibile della cono-



l'uso della capacità di giudizio, e per il pensiero in generale (per il complesso delle facoltà conoscitive).<sup>31</sup>

La ragione pratica si distingue dalle altre facoltà per il valore particolare dei principi soggettivi che può formare; diversamente che negli altri casi, non si tratta di meri *principia convenientiae*,<sup>32</sup> di semplici regole-guida che non partecipano all'attività determinante del soggetto. L'attività della facoltà pratica nelle proprie massime è invece determinante, tanto che, se le massime della ragione speculativa hanno solo l'apparenza di principi oggettivi,<sup>33</sup> le massime pratiche possono giungere a valere effettivamente come tali (come si chiarirà nell'ultima parte dell'analisi). La natura di questo legame si può chiarire provvisoriamente, per ora, osservando che le massime dell'agire, mediante l'interesse, hanno riferimento ad un movente.<sup>34</sup> Poiché l'interesse che guida l'agire di un soggetto deve essere pensato come l'assunzione razionale di un tale motivo determinante, in forma rappresentativa, in esso si deve vedere allora in generale il sorgere dell'impulso attivo in un agente razionale come tale.<sup>35</sup> Se le massime sono proposizioni fondate su un interesse,

scienza di questo oggetto». Questo significato del termine rientra, fra l'altro, nella definizione di filosofia *in sensu cosmico* proposta in *Jäsche-Logik* Einl. III A25, *Ak.* IX 24.29-30 e 33-35: «una scienza della massima suprema nell'uso della nostra ragione», in quanto essa è «la scienza della relazione di ogni conoscenza e di ogni uso della ragione con lo scopo finale della ragione umana»; cf. anche *Metaphysik L.*, *Ak.* XXVIII 533.23-27.

<sup>31</sup> Cf. *KU* Einl. v B xxx sgg., *Ak.* v 181 sgg. Le massime dell'intelletto comune proposte in *KU* § 40 B158, *Ak.* v 294; *Anthr.* § 43 B122, *Ak.* VII 200 e § 59 B166-167, *Ak.* VII 228 sono regole che possono valere per i pensatori come comandi immutabili; cf. *Jäsche-Logik* Einl. VII A84, *Ak.* IX 57.

<sup>32</sup> L'espressione compare in *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* § 30 A,37, *Ak.* II 418.9, per designare i principi soggettivi della ragione speculativa, che ancora non vengono chiamati 'massime'.

<sup>33</sup> Cf. *KrV* B353, *Ak.* III 236.26.

<sup>34</sup> Cf. *KpV* A141, *Ak.* v 79.19-25: «dal concetto di un movente scaturisce quello di un *interesse*, (...) che significa un *movente* della volontà in quanto è *rap-presentato* dalla ragione. (...) Sul concetto di interesse si fonda anche quella di *massima*». Cf. anche *KpV* A162, *Ak.* v 90.35-36.

<sup>35</sup> Un interesse «non può mai essere attribuito ad un essere diverso da quello fornito di ragione» (*KpV* A141, *Ak.* v 79.19-20). Si ricordi il luogo analogo di *GMS* BA122n, *Ak.* IV 459.34-35: «interesse è ciò mediante cui la ragione diviene

esse vanno intese, allora, come i principi mediante i quali la ragione pura o empiricamente condizionata che sia, si fa ragione pratica, esprimendo una determinazione della volontà che il soggetto considera come valida per il proprio agire.

La massima è il principio di ogni determinazione dell'agire umano in generale, in quanto in essa opera la ragione. Agisce secondo massime ogni essere che sia dotato di volontà; su questa base essa viene definita, nell'accezione più comprensiva del termine (cioè secondo l'identità di volontà e ragione pratica), come una facoltà di agire che può essere determinata, mediante la ragione, «secondo la rappresentazione di leggi, ovvero secondo principi [*Prinzipien*]». <sup>36</sup> Questa definizione è stata, in realtà, interpretata in termini molto diversi, e non mi addentrerò qui nella questione, ma bisogna farvi almeno un cenno. <sup>37</sup> Semplicemente, mi pare che quell'espressione assuma il significato più proprio quando si intenda 'principi' come designazione dei principi pratici in generale (i *Grundsätze* del § 1), e perciò quando in essi siano comprese innanzitutto le massime. <sup>38</sup> Infatti, da un lato non deve trarre in inganno il fatto che Kant parli della «rappresentazione di leggi», poiché egli — perlopiù in scritti precedenti alla *Critica della ragione pratica* — ha spesso adoperato questo termine per indicare ogni genere di proposizioni che regolino l'azione o la produzione di effetti (così come un paio di righe prima del luogo citato, nella *Fondazione*: «ogni cosa della natura *agisce* secondo *leggi*»), distinguendo poi, di solito,

pratica, cioè diviene una causa che determina la volontà». Cf. anche GMS BA38n, Ak. IV 413.27-29.

<sup>36</sup> GMS BA36, Ak. IV 412.27-28.

<sup>37</sup> Per un'esposizione dei termini del problema si può vedere P. LABERGE, *La définition de la volonté comme faculté d'agir selon la représentation de lois*, in O. HÖFFE, hrsg. v., *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Ein kooperativer Kommentar*, Frankfurt/Main 1989, pp. 83-96; egli delinea la questione e presenta le diverse proposte interpretative.

<sup>38</sup> La lettura più plausibile di quel luogo della *Fondazione* mi pare dunque quella di H.J. PATON, *The Categorical Imperative*, London 1947, trad. ted. Berlin 1962, pp. 88 sgg., e soprattutto di R. BITTNER, *Maximen*, in G. FUNKE e J. KOPPER, hrsg. v., *Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses*, Berlin 1974, II, pp. 485-98: 491-96; cf. anche Id., *Handlungen und Wirkungen*, in G. PRAUSS, hrsg. v., *Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie*, Frankfurt/Main 1986, pp. 13-26: 16 e H.E. ALLISON, *op. cit.*, p. 86.

tra leggi oggettive e soggettive.<sup>39</sup> In altri casi, infatti, Kant ricorre significativamente al termine più generale, e parla allora della rappresentazione di una regola, che viene così assunta come legge dell'agire.<sup>40</sup> Infine, nella *Critica* si trova un importante luogo parallelo a quello della *Fondazione* che contribuisce a sciogliere l'ambiguità, in cui la «capacità di determinare la causalità mediante la rappresentazione di regole» (si noti che 'regole' viene preferito a 'leggi', una volta per tutte) è identificata con quella di «agire in base a principi [*Grundsätze*]»,<sup>41</sup> in pieno accordo con la terminologia del § 1.

Le massime sono dunque il principio caratterizzante della determinazione di un agire volontario in generale, la cui derivazione da principi è la sua stessa caratteristica definitoria. In altri termini, le massime procurano un criterio per distinguere azioni ed eventi.<sup>42</sup> Per questo aspetto, all'interno dell'agire in senso lato, inteso cioè come attività causante nel mondo sensibile, Kant distingue, in conformità alla terminologia scolastica, un agire secondo principi (secondo massime, volontario) da uno che avviene sulla base di semplici stimoli; in questo secondo caso è assente ogni mediazione razionale, e si ha a che fare piuttosto con una sollecitazione diretta, un impulso sensibile che causa una reazione immediata. Questo genere di azione è l'unico possibile per gli esseri che agiscono solo come elementi della natura sottoposti alle sue leggi.

Dal punto di vista degli esseri umani (degli esseri razionali finiti in genere), la distinzione ora accennata implica che dal campo

<sup>39</sup> Cf. in primo luogo *KrV* A812 = B840, *Ak.* III 527.17-18, citato sopra, alla n. 6; anche *Moralphilosophie Collins*, *Ak.* XXVII 263.13; *Praktische Philosophie Powalski*, *Ak.* XXVII 206.36-37; *Anthropologie Parow*, *Ak.* XXV 438.15-16; *Refl.* 7821, *Ak.* XIX 526.19. Riprende poi quella distinzione R. BITTNER, *Maximen*, cit., p. 492 nonché ID., *Moralisches Gebot oder Autonomie*, Freiburg-München 1983, pp. 152-53. In generale, secondo *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak.* XXVII 481.26-28, «le leggi costituiscono la causalità nelle azioni, cioè la proprietà per la quale l'essere che agisce diviene causa dell'azione».

<sup>40</sup> Cf. per esempio *Refl.* 5435, *Ak.* XVIII 181.14-15: la volontà è «una facoltà di agire secondo la rappresentazione di una regola come legge»; cf. anche *Refl.* 7201, *Ak.* XIX 275.8-9.

<sup>41</sup> *KpV* § 7 *Folg.* Anm. A57, *Ak.* V 32.13.

<sup>42</sup> Cf. E. GELLNER, *Maxims*, «Mind», 60 (1951), pp. 383-93, che finisce però per ridurre la massima a questo aspetto.

dell'agire in senso stretto, ossia regolato secondo principi pratici, si debbano escludere tutte le 'azioni' che si basano appunto su impulsi e non su ragioni, e dunque in primo luogo le azioni abituali.<sup>43</sup> L'abitudine, infatti, esclude la ragione dalla determinazione pratica, causando una sorta di stimolo che sorge dall'interno del soggetto stesso, o al più producendo una mera riproduzione dell'esempio costituito da azioni già compiute dal soggetto, rimanendo comunque in una dimensione puramente meccanica (come ogni risoluzione che non richiede un'applicazione della capacità di giudizio); in questo modo essa non fa che limitare la libertà del soggetto nel suo agire.<sup>44</sup> (La distinzione netta delle massime dall'abitudine, in primo luogo quanto alla loro stessa origine, costituisce poi una differenza rilevante della nozione di massima elaborata da Kant rispetto a quella del lessico scolastico wolffiano: cf. *infra*).

La funzione delle massime come principi pratici va considerata secondo due momenti: da un lato, la loro costituzione come regole, e dall'altro la loro adozione nel processo della determinazione vera e propria.

### 2.1. *Le massime e l'agire.*

Poiché hanno un ruolo in ogni determinazione pratica, le massime devono contenere tutti gli elementi necessari a questa funzione, e cioè la materia dell'agire ed il suo motivo determinante, in

<sup>43</sup> Cf. la definizione di volontà in *KpV* § 7 Folg. Anm. A57, *Ak.* v 32.11-12. Cf. anche *Praktische Philosophie Powalski*, *Ak.* xxvii 206.27-28; *Refl.* 7019, 7020: *Ak.* xix 228; *Metaphysik Dohna-Wundlacken*, *Ak.* xxviii 678.21-24.

<sup>44</sup> Sul legame dell'abitudine con la determinazione pratica cf. *MS TL Einl.* xv A49, *Ak.* vi 407.8-11 e *Einl.* xvi Anm. A53, *Ak.* vi 409-28-31; *Anthr.* § 12 BA35 e BA38-39, *Ak.* vii 147.5-16 e 149.6-25; *Pädagogik* A56, *Ak.* ix 463.13-15 e 21-26; A98, *Ak.* ix 480. Su questo punto, cf. M. ALBRECHT, *Kants Maximenethik und ihre Begründung*, «Kant-Stud.», 85 (1994), pp. 129-46: 136-37. Tendono invece a vedere un legame delle massime con l'abitudine innanzitutto R. BUBNER, *op. cit.*, p. 168 (particolarmente criticato da Albrecht), ma anche O. SCHWEMMER, *Philosophie*, cit., pp. 137-38, come pure J. HABERMAS, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt/Main 1991, trad. it. di V. TOTA, *Teoria della morale*, Roma-Bari 1994, pp. 109-10.

modo da fornire sia l'oggetto, sia la *causa impulsiva* che induce la capacità causante del soggetto a produrlo.<sup>45</sup> Bisogna dunque analizzare questi due aspetti.

#### A. *La materia della massima.*

Ogni volizione (ogni determinazione della facoltà appetitiva) è di per sé diretta ad un oggetto, che viene pensato come tale che si potrebbe ottenere come risultato mediante l'agire, e che Kant chiama di solito semplicemente 'oggetto dell'azione'. Questo è, in altri termini, il concetto di un fine, in quanto la sua rappresentazione come *causatum* orienta l'agire, anche senza costituirne il motivo.<sup>46</sup> La massima è il principio prossimo della determinazione di questa attività, e quindi contiene come proprio elemento essenziale l'indicazione di un fine per l'agire del soggetto.<sup>47</sup> In questo senso, ogni massima è un principio pratico materiale, o materialmente determinato.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> Cf. *Moralphilosophie Collins*, *Ak.* xxvii 291.7-8: oltre a possedere la facoltà di agire bisogna «che si conosca il motivo determinante e l'oggetto dell'azione».

<sup>46</sup> Cf. per esempio le definizioni in *KU* § 10 B32, *Ak.* v 220.1-3 (ma cf. tutto il par. ed anche il § 82, dove si parla però anche di motivo determinante); *MS TL Einl.* I A4, *Ak.* vi 381.4-6 (cf. anche *Einl.* III A11, *Ak.* vi 384.33-34).

<sup>47</sup> Cf. *Philosophische Enzyklopädie*, *Ak.* xxix 7.22, citato sopra, alla nota 25. Cf. anche, oltre agli scritti di filosofia pratica, *Fortschritte der Metaphysik*, *Ak.* xx 342.18-19: «le massime della volontà (...) si devono assumere necessariamente, poiché altrimenti si avrebbe a che fare con una volontà vuota, senza oggetto».

<sup>48</sup> Cf. R.J. SULLIVAN, *Kant's Moral Theory*, Cambridge 1989, p. 28 e K. GRAMER, *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*, «Neue Hefte für Philosophie», 30-31 (1991), pp. 15-58: 44; cf. anche B. AUNE, *Kant's Theory of Morals*, Princeton 1979, pp. 17-18; O. SCHWEMMER, *Vernunft*, cit., p. 259; T. NISTERS, *op. cit.*, p. 151 e P. KÖNIG, *op. cit.*, p. 160 n. 89. Diversi interpreti distinguono invece, impropriamente, delle massime 'formali' da quelle 'materiali', che sarebbero condizionate dal desiderio di un certo oggetto: cf. H.J. PATON, *op. cit.*, pp. 60-61; M.G. SINGER, *Generalisation in Ethics. An essay in the logic of ethics, with the rudiments of a system of moral philosophy*, London 1963, 244, n. 4; T.C. WILLIAMS, *The Concept of the Categorical Imperative*, Oxford 1968, pp. 20-21. Rettifica questa distinzione, pur conservandola, H. KÖHL, *op. cit.*, pp. 80-82. Tutti costoro si basano su un luogo della *Fondazione*, dove si distingue tra principi (*Prinzipien*) formali e materiali: cf. *GMS BA64*, *Ak.* iv 427.30-32.

Il materiale necessario alla formazione di una massima non è, naturalmente, di origine intuitiva. Ma in nessuna occasione Kant si dedica espressamente a chiarire mediante quale altro procedimento questi elementi vengano elaborati: questo, infatti, rientrebbe nel compito di un'antropologia intesa come psicologia empirica e non dunque in quello della filosofia pratica (il che, del resto, è implicito già nella distinzione tra metafisica dei costumi e *philosophia practica universalis*).<sup>49</sup> Genericamente, egli spiega che le massime hanno origine da «desideri ed inclinazioni», che a loro volta si fondano sul sentimento di piacere per un oggetto. Queste determinazioni della facoltà appetitiva forniscono il riferimento oggettivo essenziale per rappresentare un fine come oggetto dell'agire. In questo modo, cioè, si instaura la relazione fondamentale tra la facoltà appetitiva dell'agente, che è la sua stessa capacità causante, e l'effetto intenzionato. Ma una tale relazione deve essere stabilita attraverso una mediazione rappresentativa, con la quale quel materiale viene elevato a concetto, affinché non si dia luogo soltanto ad una sollecitazione secondo stimoli. Bisogna allora che intervenga la ragione, e che essa elabori ciò che le è dato per quella via, per giungere all'autentica rappresentazione di un fine, che va pensata come un concetto che risulta dalla composizione del materiale appetitivo, e non come la semplice immagine dell'intento di un'azione.<sup>50</sup> Da questo punto si comprende il carattere universale (concettuale) della determinazione pratica espressa nella massima.

La rappresentazione di un fine, secondo i caratteri che si sono visti, fornisce un riferimento oggettivo per l'agire, senza portare però ad una considerazione empirica delle circostanze in cui le azioni vengono o verranno compiute. In ambito pratico-morale que-

<sup>49</sup> Cf. *GMS* BA62-63, *Ak.* IV 426-27 ed anche BAxx, *Ak.* IV 390-91. Su questo problema, cf. T. NISTERS, *op. cit.*, pp. 99-106.

<sup>50</sup> La formazione di una regola della determinazione dell'arbitrio è trattata nella *Critica della ragione pratica* nell'ambito della dottrina delle categorie della libertà. Senza considerare nel dettaglio quelle pagine della *Critica*, si deve almeno rilevare che lì si presenta precisamente l'elaborazione del materiale appetitivo come una sinossi operata secondo le funzioni logiche, approfondendo il problema della relazione all'oggetto dell'azione più in senso trascendentale che come argomento della filosofia naturale (della dottrina empirica dell'anima): cf. *KpV* A115-16, *Ak.* v 65-66.

ste non riguardano l'atto del volere, e quindi non sono prese in considerazione nelle massime del soggetto: esse, piuttosto, devono essere valutate sulla base del riferimento al fine posto nella massima, nell'operazione di giudizio che porta alle regole pratiche specifiche.<sup>51</sup> La materia della massima concepita in questo modo non descrive un'azione particolare e le condizioni specifiche della sua realizzazione, ricorrendo a conoscenze empiriche, come avviene invece nelle regole tecniche; essa, piuttosto, rimane ferma al fine che ha stabilito, ed in vista di esso indica un'applicazione della causalità determinandola soltanto come mezzo adeguato in quel senso, come un agire efficace genericamente volto a quello scopo, e null'altro.

La massima non consiste nel proposito specifico di compiere una certa azione per ottenerne un risultato (l'effetto più favorevole), ma nell'intenzione generale di perseguire con il proprio agire il fine rappresentato.<sup>52</sup> In questo senso bisogna intendere l'espressione, che Kant usa talvolta, 'modo di agire' (*Handlungsart* o anche *Art zu handeln*), in contrapposizione all'azione singola:

<sup>51</sup> L'occasione, la circostanza non può dunque essere considerata come un elemento che concorre a formare le massime, come invece propone l'analisi di P. KÖNIG, *op. cit.*, p. 67 e sg. Molto giustamente, invece, ha insistito sul valore costruttivo del riferimento della massima alla situazione O. HÖFFE, *Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen*, «Z. philos. Forsch.», 31 (1977), ora, riveduto, in Id., *Ethik und Politik. Grundmodelle und-probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main 1979, pp. 84-119: p. 92. Per la stessa ragione, bisogna respingere la proposta di altri interpreti di intendere la massima come una proposizione ipotetica, in cui la protasi indicherebbe il riferimento ad una certa situazione (invece che ad una determinazione della volontà, come negli imperativi condizionati); cf. R. BUBNER, *op. cit.*, pp. 171-72; H. KÖHL, *op. cit.*, p. 51; H.E. ALLISON, *op. cit.*, pp. 89-90. Quest'idea — che può essere stata suggerita anche dalla formulazione di uno degli esempi di massima che si trovano nella *Fondazione*: cf. *GMS* BA53-54, *Ak.* IV 422.22-23 (significativamente un esempio di massima cattiva) — viene criticata in particolare da R. LUDWIG, *Kategorischer Imperativ und Metaphysik der Sitten. Die Frage nach der Einheitlichkeit von Kants Ethik*, Frankfurt/Main et al. 1992, p. 50.

<sup>52</sup> Cf. per esempio *Rel.* B53, *Ak.* VI 46.13-14 e B95, *Ak.* V 72.27-28. Con questo si esclude poi l'ipotesi che una massima possa consistere in un'intenzione specifica per azioni singole, come si trova per esempio in R.B. LOUDEN, *Kant's Virtue Ethics*, «Philosophy», 61 (1986), pp. 473-89.

diversamente dalla semplice regola, la massima non descrive un'azione, ma rappresenta genericamente un modo di agire.<sup>53</sup> Così viene posto un compito che deve poi trovare una soluzione tecnica, ma che è già del tutto definito per l'aspetto pratico-morale. La massima è dunque la regola in cui si esprime il senso dell'attività del soggetto, in relazione ad un ambito di essa delimitato secondo il fine che egli si è posto, e che dunque ha innanzitutto il ruolo di criterio oggettivo dell'agire.<sup>54</sup>

Si può dunque seguire una stessa massima compiendo azioni diverse, che sono accomunate da una tensione verso il medesimo oggetto. La distanza tra l'universalità della massima e la singolarità dell'azione che il soggetto delibera effettivamente di compiere viene colmata mediante un processo della capacità di giudizio, in cui intervengono la considerazione delle circostanze e la loro valutazione alla luce delle conoscenze tecniche del soggetto, che così sceglierà tra la molteplicità di regole funzionali alla determinazione del volere data dal principio e si risolverà ad una certa azione.<sup>55</sup> Si tratta, dal punto di vista pratico («per quanto riguarda il volere»), di una derivazione analitica di deliberazioni specifiche a partire da quanto è contenuto nella massima. A questo livello di determinazione hanno il loro luogo gli imperativi condizionati — secondo la *Critica* —, come proposizioni pratico-analitiche.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Cf. *KpV* A106, *Ak.* v 60.23 (citato alla n. 83); *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, *Ak.* xxiii 378.25-26.

<sup>54</sup> Oltre alle definizioni richiamate prima (cf. n. 46), particolarmente interessante a questo proposito è quella che si trova in *Metaphysik Dohna-Wundlacken*, *Ak.* xxviii 677.34-36, secondo cui «fine in generale [è] un concetto [tale che] concordare [*zusammenstimmen*] con esso è regola della mia azione».

<sup>55</sup> Cf. *Gemeinspruch* A201-02, *Ak.* viii 275.8-13. Si sofferma particolarmente su questo punto O. HÖFFE, *op. cit.*, pp. 94-96.

<sup>56</sup> Cf. *GMS* BA45, *Ak.* iv 417.13-18: «l'imperativo [condizionato] ricava il concetto di azioni [singole] necessarie a questo fine dal solo concetto della volizione di questo fine [che è contenuto nella massima] (per determinare i mezzi in vista del fine stabilito occorrono anche proposizioni sintetiche, che concernono però il principio di realizzazione dell'oggetto, non quello dell'atto del volere)».



B. *Il movente.*

In questo modo si arriva a formare una regola generale per un complesso di azioni, come mezzi possibili per un fine dato.<sup>57</sup> Ma la massima, come principio pratico, contiene, e non presuppone, anche una condizione per la determinazione, ossia un motivo determinante della volontà mediante cui può avviare l'esecuzione dell'agire che essa descrive o, più propriamente, indica (intenzionalmente). Questo elemento è del tutto essenziale al concetto di massima, ed era già compreso nella chiarificazione preliminare del concetto del § 1 (dove era chiamato 'condizione': cf. *supra*).<sup>58</sup> Al più, questo aspetto del contenuto della massima può non essere preso in considerazione, come avviene nell'ambito del diritto, in cui si esamina soltanto, da un punto di vista esterno, l'accordo dell'agire possibile con la libertà altrui; ma così non si elimina certo dalle massime e dalle azioni il loro motivo determinante, che è condizione necessaria del loro compimento da parte del soggetto.<sup>59</sup> (Lo stesso accade anche nel caso di quell'esame esterno, valido soltanto per l'ambito giuridico, che considera l'accordo delle massime con quella che Kant ha chiamato la «forma della pubblicità», ossia la possibilità di presentare pubblicamente le

<sup>57</sup> Cf. la definizione di regola pratica in *KpV* § 1 Anm. A37, *Ak.* v 20.6-8, citata sopra, alla n. 2.

<sup>58</sup> È dunque impossibile chiamare 'massima' una regola priva di un motivo per l'azione, come invece fa, distinguendo due presunti significati del termine, J.G. MURPHY, *Kant's Concept of a Right Action*, in L.W. BECK, ed., *Kant's Studies Today*, La Salle (Ill.) 1969, pp. 471-95: 476-77. La medesima distinzione, altrimenti espressa, in J.E. ATWELL, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Dordrecht 1986, pp. 35-36; cf. anche V. ROSSVAER, *Kant's Moral Philosophy. An Interpretation of the Categorical Imperative*, Oslo 1979, p. 44.

<sup>59</sup> Si confronti *MS RL Einl.* § C B34-35, *Ak.* vi 230 sg. con *MS TL Einl.* II A7-8, *Ak.* vi 382; cf. anche *Vorarbeiten zur Tugendlehre*, *Ak.* XXXIII 382.1-4; *Metaphysik der Sitten Vigilantius* § 67, *Ak.* XXVII 588. Non si può quindi distinguere propriamente 'massime di azioni' e 'massime di fini', come talvolta si è fatto, spesso dandolo per scontato, in relazione alla *Metafisica dei costumi* (cf. per esempio B. AUNE, *op. cit.*, p. 16; P. KÖNIG, *op. cit.*, p. 81). Piuttosto, si deve intendere questa distinzione, quando la si voglia mantenere, soltanto in riguardo agli aspetti delle stesse massime che sono sottoposti a legislazioni diverse, come fa M.J. GREGOR, *Laws of Freedom. A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten*, Oxford 1963, p. 81, n. 13.

massime secondo cui si agisce, sottoponendole al giudizio comune).<sup>60</sup>

Se è necessario che la massima, come principio pratico, contenga una condizione della determinazione della volontà, ciò che la caratterizza tra i principi è la valenza di quel motivo determinante (come risulta già dal § 1 della *Critica*). Esso va inteso come movente, e cioè come motivo soggettivo, dal quale si sviluppa un interesse, con cui la ragione del soggetto accede ad una vera determinazione attiva. Solo a partire da un interesse la ragione può prendere in considerazione un fine, e indicare un agire orientato verso quell'effetto. Il motivo determinante che è movente è un fondamento soggettivo per l'agire in quanto si stabilisce una relazione *effettiva* del soggetto agente alla propria causalità: nella massima, cioè, si incontrano volere ed agire (inteso in senso pratico, e non come causazione sensibile).<sup>61</sup> La massima, in quanto contiene un movente, è dunque già il principio di un agire reale, anche se solo in senso pratico-morale: per questo rispetto essa non va distinta da quello, è una cosa sola con esso (e con ciò si può capire, fra l'altro,

<sup>60</sup> Cf. in primo luogo *Zum ewigen Frieden* Anh. II A93, *Ak.* VIII 381.24-25: la «formula trascendentale del diritto pubblico» afferma che «tutte le azioni riguardanti il diritto di altri uomini, la cui massima non si accordi con la pubblicità, sono ingiuste». L'esigenza di un tale esame come dovere giuridico torna poi in diversi appunti del *Nachlaß*; cf. *Refl.* 7081, 7082, 7818, 7819, 7822, 7823; *Ak.* XIX 244-45, 525-27. In un'altra occasione, invece, in un passo che ricorre identico in due diverse *Nachschriften* di lezioni, la 'presentabilità' delle proprie massime assume un rilievo morale, e non soltanto giuridico; cf. *Philosophia practica Marburg*, *Ak.* XXVII 1224 = *Philosophische Moral Dilthey*, *Ak.* XXVII 1276: «ognuno considera la legge morale come tale che egli può dichiararla pubblicamente, ed ognuno considera le massime tali che devono [*müssen*] essere nascoste poiché sono contrarie alla moralità e non possono servire come regola universale».

<sup>61</sup> Il migliore esempio di questa coincidenza è nella equivalenza delle due definizioni di 'massima' che compaiono nella *Fondazione* (citata sopra, alla n. 6): essa è «principio del volere» e perciò anche «principio dell'agire»; questo trova conferma poi in *MS Einl.* IV AB26, *Ak.* VI 225.34-36, in cui si precisa che «massima è il principio soggettivo dell'agire, che il soggetto stesso si erige a regola (cioè come egli *vuole* agire)» (i corsivi sono miei). Cf. M. ALBRECHT, *op. cit.*, p. 130. Ha insistito su questa coincidenza tra volere ed agire O. SCHWEMMER, *Philosophie*, cit., pp. 137-39. Interpretano invece quella differenza come una distinzione, o come il segno della necessità di una distinzione Atwell e Rossvaer (cf. n. 58).

perché Kant usi talvolta 'azione' in luogo di 'massima'.<sup>62</sup> Nella filosofia pratica di Kant, l'azione può essere presa in considerazione soltanto attraverso la figura della massima, come si vede, del resto, nella valutazione morale (cf. *infra*).<sup>63</sup>

In altri termini, si mostra qui il carattere non-prescrittivo delle massime. Esse sono principi soggettivi e dunque indicano non come il soggetto debba agire, ma in che modo effettivamente egli agisce (in senso pratico-morale) o secondo quali direttive agirà (nel mondo sensibile). Questo non significa soltanto che le massime non contengono un comando (il che è piuttosto evidente, visto che non si comanda ciò che già si vuole),<sup>64</sup> ossia, per altro verso, che esse non sono affatto proposizioni valutative, e cioè che non esprimono alcuna *dijudicatio bonitatis*,<sup>65</sup> ma soprattutto che non sono dirette ad una

<sup>62</sup> Cf. *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak. xxvii 495.24-28: «la massima dell'azione differisce dal principio [Prinzip] oggettivo nel fatto che quest'ultimo ha luogo soltanto in quanto viene pensata la possibilità dell'azione secondo certi motivi razionali [Vernunftgründen], mentre l'altra comprende [begreift] in sé tutti i motivi soggettivi per l'azione, in quanto essa viene pensata come effettiva» (i corsivi sono miei). Cf. in particolare P. KÖNIG, *op. cit.*, p. 78. Cf. anche O. SCHWEMMER, *Vernunft*, cit., p. 259.

<sup>63</sup> Questo dovrebbe valere come risposta alla osservazione di H. COHEN, nella *Ethik des reinen Willens*, Berlin 1907<sup>2</sup>, trad. it. di G. GIGLIOTTI, Napoli 1994, p. 125, secondo cui «un difetto nella costruzione di questa Critica [della ragione pratica], nella valutazione delle diverse leve che in essa giocano, può essere visto nel fatto che il concetto dell'azione non è diventato il cardine dell'intero sistema». Kant ha soddisfatto quell'esigenza nella maniera complessa e peculiare che si mostra con la dottrina della massima dell'agire.

<sup>64</sup> Non sempre però questo dato è stato chiaro agli interpreti, che talvolta sono stati tratti in inganno dall'elemento di prescrittività che Kant ha incluso nella sua definizione di regola pratica (cf. L.W. BECK, *op. cit.*, pp. 71 e 84). Piuttosto — secondo quanto si è osservato prima a proposito del loro rapporto con gli imperativi condizionati — le massime implicano, come conseguenza della determinazione che in esse è posta, una necessità tecnico-pragmatica, ma comunque non normativa: cf. H. KÖHL, *op. cit.*, p. 55. Ma le massime erano state designate come 'prescrizioni' (*Vorschriften*) già da K.L. REINHOLD, *Briefe über die kantische Philosophie*, Leipzig 1792, hrsg. von R. SCHMIDT, Leipzig 1923, II, VII, p. 488.

<sup>65</sup> Questa distinzione è già accennata insieme con la prima definizione di massima dell'agire negli scritti a stampa, in KrV A812 = B840, Ak. III 527.18-20: «la valutazione della moralità, rispetto alla sua purezza ed alle sue conseguenze, ha luogo in base ad idee: l'osservanza delle leggi della moralità, in base a massime». Cf. poi, per esempio, *Moralische Vorlesung* 1791, Ak. xxvii 1248: «quelle regole che

molteplicità di soggetti: il soggetto le prende in considerazione come realmente valide soltanto per sé, che agisce secondo esse. Per conseguenza, nessuna massima ha come alternativa una violazione od una trasgressione di quanto in essa è espresso — come è evidente in particolare nel caso dell'agire prudenziale a cui si è accennato prima in cui le massime valgono come consigli<sup>66</sup> — ma soltanto un'altra massima da cui viene limitata o addirittura esclusa (e che, del resto, può venire considerata soltanto in astratto, nella riflessione).

Qui si passa dal momento della formazione della regola a quello della sua adozione, e si mostra insieme come nel caso delle massime essi possano venire distinti soltanto per astrazione: in realtà, tali principi non sussistono se non come inizio effettivo del risolversi all'agire da parte del soggetto.

## 2.2. *Le massime ed il soggetto.*

### A. *Principi pratici dell'individuo.*

Le massime contengono dunque la specifica determinazione del soggetto nella volizione, e dunque realizzano il rapporto della volontà alla propria causalità di cui s'è detto già in principio. Esse si fondano perciò su un autentico autorapporto del soggetto, in cui egli costituisce la regola per l'agire ed insieme la segue, senza che si dia alcuna distinzione di livelli come quella che invece si ha nel comando tra l'io obbligante (il legislatore) e l'io obbligato: qui si tratta dello stesso soggetto.<sup>67</sup> Se, da un lato, la massima è valida

enunciano che cosa accade, sia esso come vuole [e cioè buono o cattivo], sono soggettive». Cf. anche, più in generale, *Moralphilosophie Collins*, Ak. xxvii 263.24-30: «rispetto alla valutazione morale tutte le ragioni [Gründe] sono oggettive e nessuna deve essere soggettiva. Rispetto al movente morale, però, ci sono ragioni [Gründe] soggettive. Dunque le ragioni della valutazione sono oggettive, mentre quelle dell'esecuzione possono anche essere soggettive; per distinguere ciò che è moralmente buono o cattivo esso deve venire valutato secondo l'intelletto, quindi oggettivamente, mentre per compiere un'azione ci possono essere anche ragioni soggettive».

<sup>66</sup> Cf. *Gemeinspruch* A230-231, Ak. viii 288.18-26. Cf. anche R. BUBNER, *op. cit.*, p. 173.

<sup>67</sup> In *GMS* BA84, Ak. iv 438.24-25 le massime sono designate come «regole che noi stessi ci imponiamo [*sich selbst auferlegten*]». Cf. in *MS TL* § 1 A63-64, Ak.

per lui solo (o almeno, come tale la considera), egli ne è anche l'unica origine.<sup>68</sup> Gli elementi che entrano in gioco nel costituirsi di un principio tale (come si può tentare di designare, con un unico termine, la sua formazione ed insieme la sua adozione) sono eminentemente soggettivi, accessibili soltanto all'individuo: egli solo può porsi qualche cosa come fine, ed accogliere la rappresentazione di un motivo determinante.<sup>69</sup>

In questo senso bisogna intendere Kant quando parla di 'scelta' in relazione alle massime (regole che il soggetto sceglie da sé e per sé)<sup>70</sup> ed all'agire che si compie sulla loro base: quello scegliere è l'operazione che riunisce in sé i momenti considerati prima, e cioè la 'scelta' del fine e la ragione stessa della scelta (il motivo).<sup>71</sup> Le massime sono principi pratici che il soggetto dà a se stesso, formando regole per il proprio agire secondo fini che egli soltanto può porsi ed insieme adottandole di fatto come guida per la propria attività. Perciò, in un'occasione, Kant le designa come *Willensmei-*

vi 417, la soluzione della contraddizione nel concetto di un obbligo verso se stessi: lì la questione si risolve perché si tratta di due sensi diversi del termine 'io', qua perché non si tratta di obbligazione.

<sup>68</sup> Cf. *Rel. B7, Ak. vi 21.11-12*: una massima è «una regola che l'arbitrio dà a se stesso per l'uso della sua libertà»; *MS Einl. IV AB25, Ak. vi 225.1-3*: «la regola di colui che agisce e che egli stesso si costituisce come principio derivandola da motivi soggettivi si chiama la sua *massima*». Cf. anche *Praktische Philosophie Powalski, Ak. xxvii 226.24-26*: «un principio che ci si fa da sé è una *massima*»; *Logik Dobna-Wundlacken, Ak. xxiv 737.36*: «una regola di cui il soggetto si fa un principio si chiama *massima*». Analogamente *Moral Mrongovius II, Ak. xxix 608.11-13*; *Metaphysik Dobna-Wundlacken, Ak. xxviii 669.7-8*.

<sup>69</sup> Cf. in primo luogo *MS TL Einl. I A4-5, Ak. vi 381.6-9* e *Einl. III A11, Ak. vi 385.1-4*; cf. anche *MS TL Einl. VIII A23, Ak. vi 392.1-3*. In generale, secondo *Moralphilosophie Collins, Ak. xxvii 263.34-36*: «tutte le leggi soggettive sono tratte dalla costituzione [*Beschaffenheit*] di questo o di quel soggetto, e valgono pure soltanto rispetto a questo o quel soggetto».

<sup>70</sup> Cf. *GMS BA80, Ak. IV 436.16-17*; *Ref. I 179, Ak. xv 521.20-21*.

<sup>71</sup> Cf. *Praktische Philosophie Powalski, Ak. xxvii 206.36-207.1*; *Metaphysik der Sitten Vigilantius, Ak. xxvii 519.20-22*. Cf. anche in questo senso *Jäsche-Logik Einl. III A25, Ak. IX 24.31*: si intende per *massima* «il principio interno della scelta tra fini diversi». Su questo aspetto anche R.J. BENTON, *op. cit.*, p. 157. Naturalmente, Kant accenna anche all'affinità etimologica che legherebbe *Willkür* a *Wählen*: *Metaphysik L., Ak. xxviii 589.12*.

*nungen des Individuums*, con un'espressione unica nel suo lessico;<sup>72</sup> oltre al fatto di presiedere a volizioni effettive, secondo il significato che il termine ha già in Baumgarten,<sup>73</sup> una *Willensmeinung* è una determinazione pratica del tutto privata, che esprime la tensione attiva di un singolo soggetto.<sup>74</sup> Nella massima, sulla base delle proprie appetizioni e secondo il proprio interesse, il soggetto consegue la propria individuazione, in quanto agente effettivo ed autodeterminato.

L'autorapporto del soggetto che si esplica nelle massime, in quanto si costituisce come una determinazione effettiva, deve essere concepito come la relazione tra una funzione determinante dell'animo ed una determinabile. Senza che la questione possa essere discussa in dettaglio, quel rapporto può essere spiegato probabilmente come la connessione, interna alla volontà, fra la volontà in senso stretto e l'arbitrio, secondo i termini che Kant distingue esplicitamente nell'introduzione alla *Metafisica dei costumi*: il secondo è la causalità del soggetto in quanto essa ha riferimento agli oggetti del mondo sensibile, mediante la rappresentazione di un fine, ed è dunque la facoltà che determina le singole azioni; la volontà, invece, è la funzione pratica più alta, che presiede alla determinazione delle regole per l'arbitrio, e che solo mediante esso ha accesso alla dimensione dell'agire reale. Da un lato, dunque, Kant può spiegare, introducendo la distinzione tra queste due funzioni della facoltà pratica, che, come dalla prima derivano le leggi, «dall'arbitrio

<sup>72</sup> Cf. *KpV* A117, *Ak.* v 66.21.

<sup>73</sup> Cf. A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, editio septima, Halae Magdeburgicae 1765, rist. anast. Hildesheim-New York 1982, § 690, che traduce *volitio* con *Wollen* e *Willensmeinung*.

<sup>74</sup> Non bisogna però confondere questa 'opinione' della volontà con l'opinione in senso teoretico (cf. *KrV* A822-23 = B850-51, *Ak.* III 533; *Jäsche-Logik* Einl. IX A100-01, *Ak.* IX 66-67): la massima ha in comune con il *Meinen* la validità soltanto soggettiva; ma, mentre quello è insufficiente anche soggettivamente, risolvendosi in un mero gioco immaginativo senza alcuna relazione con la verità, essa, in quanto ha a che fare soltanto con il soggetto, è sufficiente alla determinazione del proprio oggetto (l'agire). In altri termini, se nell'opinare il soggetto rimane «indeciso» (*Refl.* 2450, *Ak.* XVI 373.18), se cioè vi si è ancora liberi di fronte alle conclusioni possibili (*Refl.* 2449, *Ak.* XVI 372.18), se insomma esso contiene un'espressione ancora problematica, al contrario la massima è il luogo stesso della decisione e dell'«assertorietà» pratica.

derivano le massime»: l'arbitrio fornisce infatti il determinabile per la determinazione che si compie nelle massime; ad un tempo, essa non è possibile come tale per suo mezzo, ma soltanto in forza della volontà, che dunque può essere detta senza contraddizione «facoltà delle massime», anche se essa «*non ha massime*». <sup>75</sup> La determinazione pratica che il soggetto esercita su se stesso può dunque essere pensata efficacemente nei termini dell'*actio immanens* del lessico scolastico. <sup>76</sup>

Da questo punto di vista, il fatto che le massime non siano semplici regole per azioni specifiche fa sì che l'attività del soggetto invece che essere frammentata in stimoli disparati («come uno sciame di zanzare che volano disordinatamente»), possa essere strutturata uniformemente secondo certe direttive, ossia secondo un carattere come unità di principi in riferimento ai diversi ambiti in cui egli agisce, definiti secondo gli oggetti del suo comportamento mediante la rappresentazione dei fini. <sup>77</sup> Agire secondo prin-

<sup>75</sup> Cf. *MS Einl.* iv AB26-27, *Ak.* vi 226.4-5; cf. per esempio anche *Metaphysik Dobna-Wundlacken*, *Ak.* xxviii 677.11-12. Cf., nello stesso senso, H. KÖHL, *op. cit.*, pp. 57-58; ma già anche V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Paris 1969 (1926<sup>1</sup>), p. 352, n. 2. La definizione della volontà è citata dalle *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, *Ak.* xxiii 378.21-22. La stessa espressione viene usata da K.L. REINHOLD, *op. cit.*, p. 489. H.E. ALLISON, *op. cit.*, p. 130, invece, vede contraddizione tra essa e le proposizioni della *Metafisica dei costumi*. Si direbbe quasi, anzi, che soltanto a questo punto si possa intendere davvero la distinzione ed il rapporto tra volontà ed arbitrio, come avviene per leggi e massime, e si potrebbe allora azzardare che vi siano anche ragioni sistematiche per introdurre una tale differenza soltanto in sede di *Metafisica dei costumi*, piuttosto che anticiparla nella trattazione della filosofia pratica pura.

<sup>76</sup> Cf. la definizione in A.G. BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 211; Kant commenta spiegando che «quando un'azione interna o *actio immanens* viene compiuta, questo vuol dire che la sostanza si fa attiva [*actiuri*]», (*Metaphysik L.*, *Ak.* xxviii 565.4-6) ovvero l'effetto dell'azione «è nello stesso soggetto agente» (*Metaphysik Dobna-Wundlacken*, *Ak.* xxviii 640.1-2). Un'osservazione che pare andare in questa direzione si trova già nella *Praktische Philosophie Herder*, *Ak.* xxvii 5.15-16: azioni «*physice transeuntes* possono essere immanenti dal punto di vista morale: l'effetto è fuori di noi, il fine è in noi». La proposta di impiegare in questo contesto la nozione di *actio immanens* è di N. ROTENSTREICH, *Practice and Realization. Studies in Kant's moral philosophy*, The Hague-Boston-London 1979, p. 1.

<sup>77</sup> Particolarmente chiaro un luogo di un corso di antropologia: *Menschenkunde oder philosophische Anthropologie*, hrsg. v. FR. CH. STARKE, Quedlinburg und Lei-

cipi, piuttosto che secondo gli impulsi provenienti dall'esterno, rende possibile un'autodeterminazione coerente e costante nel variare delle circostanze contingenti in cui l'agente si trova. Egli può così strutturare il complesso della sua esistenza attiva secondo degli obiettivi generali.<sup>78</sup> I principi soggettivi divengono gli elementi di un carattere, che nel procedere della riflessione kantiana da semplice modo di operare di una causa efficiente (come è nella *Critica della ragion pura*) viene inteso sempre più decisamente come il nucleo della persona come individualità pratica, come una sorta di seconda natura che l'agente stesso si forma.<sup>79</sup>

pzig 1838, rist. Hildesheim 1976, p. 348 = *Ak.* xxv 1170.31-32, dove si spiega che «un uomo di carattere ha le sue massime in tutte le cose: nell'amicizia, negli affari, nella religione» (il corsivo è mio). Cf. poi in particolare le osservazioni di O. HÖFFE, *op. cit.*, p. 92 (cf. *Id.*, *Immanuel Kant*, München 1983, trad. it. di S. CARBONCINI, Bologna 1986, p. 171), che considera le massime come riferite a situazioni generiche (o tipi di situazioni). Analogamente T. NISTERS, *op. cit.*, pp. 91-94. La curiosa immagine dello sciame di insetti compare in *Anthr.* B264, *Ak.* vii 292.12-13.

<sup>78</sup> Kant non ha posto molto in rilievo questo punto. Nelle opere a stampa, si può ricordare un inciso di *KpV* A75-76, *Ak.* v 44.6-7: «la massima che adotto in vista della libera disposizione della mia vita ...». Egli, però, si è espresso molto più decisamente in altri luoghi; cf. *Moral Mrongovius II*, *Ak.* xxix 612.37-39: «chi agisce secondo massime, segue un piano, anche se le sue massime sono cattive»; cf. anche *Refl.* 7821, *Ak.* xix 526.23-24: come «l'eticità ha leggi», così «il comportamento [*Lebenswandel*] di ciascuno [ha] massime». (Il termine *Lebenswandel* — che torna anche in un luogo dell'*Antropologia*, citato alla n. 79 — va considerato anche sulla base dell'equivalenza di esso con *vita moralis* posta da Wolff, *Philosophia practica universalis*, Pars posterior, Francofurti et Lipsiae 1739, rist. Hildesheim-New York 1979 (*Gesammelte Werke*, II 11), § 7, che definisce questo concetto come «complexus actionum liberarum, quae ab homine eduntur»). Hanno posto in primo piano questa funzione di *Lebensregeln* delle massime O. HÖFFE, *op. cit.*, pp. 90-91 (cf. *Id.*, *Kant*, pp. 170-72) e R. BITTNER, *Maximen*, pp. 489-90. Un'attenta discussione di quest'interpretazione si ha in H.E. ALLISON, *op. cit.*, pp. 91-94.

<sup>79</sup> Cf. *Anthr.* B264, *Ak.* vii 292.4-9: «avere semplicemente carattere significa avere quella proprietà del volere per cui il soggetto si lega da se stesso a determinanti principi pratici che egli si è inderogabilmente prescritto per mezzo della sua stessa ragione». «La fondazione di un carattere è l'unità assoluta del principio interno del comportamento [*Lebenswandel*] in generale» (*Anthr.* B269, *Ak.* vii 295.1-2). Cf. anche *Über Pädagogik* A100, *Ak.* ix 487.28-30. Sono numerosi poi gli appunti del *Nachlaß* che indicano le massime come elementi costitutivi del carattere; cf. *Refl.* 1162, 1179, 1192, 1210, 1218: *Ak.* xv 514, 521, 526-527, 531, 533; 7175, *Ak.* xix



Di qui si arriva al problema della valutazione morale della persona, che si basa non tanto sulle sue azioni, quanto sulle massime da cui esse derivano. Addirittura, nei casi in cui non è possibile conoscere direttamente le massime che una persona ha assunto, ossia nel caso di ogni valutazione esterna della condotta di un individuo, esse non possono che essere ricostruite a partire dalle azioni che sono state compiute effettivamente.<sup>80</sup> Anzi, la necessità della mediazione delle massime dell'agire nel giudizio morale sulla persona è tale da condurre a presupporre la presenza attiva nel soggetto anche in casi in cui in realtà egli non agisce affatto secondo principi.<sup>81</sup> È un punto fermo della dottrina di Kant che gli atti debbano essere giudicati secondo le intenzioni che esprimono, e non invece secondo le loro caratteristiche fisiche, sulla base delle conseguenze che hanno nell'esperienza, e questo si esprime nella struttura della massima. L'intenzione (la *Gesinnung*) non riguarda semplicemente il fine dell'agire, bensì consiste in primo luogo nel contenuto moralmente rilevante della massima che il soggetto si sceglie; essa è dunque la «natura dell'azione» in cui consiste la «moralità interna».<sup>82</sup> Ma quel che deve essere chiaro soprattutto è che questo è impor-

264. Cf. anche *Refl.* 1222, *Ak.* xv 535: «il carattere è ciò che porta tutte le inclinazioni sotto una regola», che va considerata in parallelo con *GMS* BA62-63 (cf. *sup.*, p. 303). Sull'evoluzione della dottrina del carattere nelle opere dal 1781 in avanti cf., oltre a S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, Milano 1994, pp. 251-66, anche J. BOHATEC, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft»*, Hamburg 1938, rist. anast. Hildesheim 1968, pp. 286-306. Ma ora bisogna considerare i materiali delle *Nachschriften* dei corsi di antropologia appena pubblicati nei due tomi del volume xxv dell'edizione dell'Accademia.

<sup>80</sup> In senso generale cf. *Rel.* B5, *Ak.* vii 20.22-25: «un uomo non è detto cattivo per il semplice fatto di commettere delle azioni cattive (contrarie alla legge), ma perché le sue azioni sono così fatte che se ne può desumere che in lui ci sono massime cattive». Cf. B. LUDWIG, *Kants Rechtslehre* («Kant-Forschungen», 2), Hamburg 1988, p. 95.

<sup>81</sup> Cf. *Praktische Philosophie Powalski*, *Ak.* xxvii 207.1-2: «il fatto che un uomo non agisca secondo massime fa sì che noi lo riteniamo cattivo», anche se in realtà tale è solo chi sceglie massime cattive.

<sup>82</sup> *Refl.* 6480, *Ak.* xix 21.15. Cf. per esempio *GMS* BA78, *Ak.* iv 435.16-17, in cui si parla delle *Gesinnungen* come delle «massime della volontà che sono pronte a manifestarsi in azioni». Infine, in *KpV* A98-99, *Ak.* v 59.24-26 si spiega che il concetto di causalità «ha un'applicazione effettiva che si può esporre in concreto in intenzioni [*Gesinnungen*] o massime», e perciò ha realtà pratica.

tante solamente ai fini di una valutazione della persona che agisce, che è l'unico soggetto a cui possano applicarsi con proprietà i predicati morali,<sup>83</sup> tanto che negli anni successivi (in particolare nell'opera sulla *Religione*) Kant tende ad identificare la *Gesinnung* come portatore del valore morale dell'agire non più con l'intenzione che presiede ad una massima, ma con il principio di adozione delle massime in generale, con una massima delle massime intesa come una sorta di motivazione assoluta, in un legame difficilmente dipanabile con il carattere del soggetto.

B. *Le massime come proposizioni sintetiche.*

Rimane ancora da spiegare in quale operazione del soggetto si costituisca la massima, a partire dagli elementi che si sono indicati, ossia in che modo si formi la *Gesinnung* — la stessa determinazione della volontà — che vi si esprime.

Ogni massima, come proposizione che contiene una determinazione (in questo caso, una determinazione della volontà), non può che avere alla propria base un'operazione sintetica; e del resto, per questo rispetto — cioè «secondo il volere» —, sono invece analitiche proprio quelle proposizioni che non contengono alcuna determinazione (ossia gli imperativi condizionati).<sup>84</sup> Nelle massime

<sup>83</sup> Cf. *KpV* A105-106, *Ak.* v 60.19-25: «il bene o male viene propriamente riferito ad azioni, non allo stato sensibile della persona, e se qualcosa dovesse essere buono o cattivo senz'altro (ed in ogni rispetto e senza altra condizione) o se dovesse essere ritenuto tale, lo sarebbe allora solo il modo di agire [*Handlungsart*], la massima della volontà e quindi la persona stessa che agisce, come uomo buono o cattivo, ma non una cosa [*Sache*]». Cf. anche *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, *Ak.* xxvii 480.9-12.

<sup>84</sup> Sulla necessità di una sintesi alla base di ogni operazione determinante cf. *Metaphysik Mrongovius*, *Ak.* xxx 819.4-5; *Metaphysik Dohna-Wundlacken*, *Ak.* xxviii 628.32-33; *Refl.* 5701, 5703; *Ak.* xviii 330. Cf. anche *KrV* A598 = B626, *Ak.* iii 401.4-6. Non pochi interpreti si sono interessati alle proprietà logiche che Kant attribuisce, in ambito pratico, agli imperativi, ma nessuno di essi ha considerato la questione nel suo rapporto con la dottrina della determinazione pratica in generale, e perciò non si è mai prestato attenzione alle proprietà logiche (logico-trascendentali, anzi, cioè 'quanto al volere', e non riguardo alla mera forma) delle massime e dei principi pratici.

vengono dunque connessi in una sintesi l'elemento appetitivo ed il motivo determinante, in cui si manifestano rispettivamente l'aspetto materiale (determinabile) e l'aspetto formale (determinante) della volontà. Da questa sintesi sorge la *Gesinnung*.<sup>85</sup>

Questa connessione può avvenire in due modi diversi, e secondo la relazione che il soggetto stabilisce tra materia e forma si decide il valore morale della massima: *a*) il motivo determinante viene assunto indipendentemente dal materiale appetitivo, oppure *b*) questa materia ha la preminenza ed il motivo determinante viene assunto di conseguenza. In *a*) l'elemento formale è posto a priori, e quindi condiziona anche la materia che su quella base verrà a formare la massima; in altri termini, il soggetto pone un fine come oggetto della sua attività seguendo l'interesse da cui è mosso a priori, che non può consistere in altro che nel movente fornito dal rispetto per la legge morale.<sup>86</sup> Questo è dunque il caso della determinazione autonoma, in cui la massima si basa sul comando espresso dalla legge morale, ed è perciò moralmente buona. Altrimenti (*b*) il desiderio per un certo oggetto pone la condizione al volere, desuendo dalla tensione verso il fine anche il movente per l'agire, che viene così condizionato empiricamente (o patologicamente, come si esprime anche Kant), e quindi assunto a posteriori. Questa specie di determinazione pratica è detta da Kant eteronoma, e dà luogo ad

<sup>85</sup> Cf. *Moralphilosophie Collins*, Ak. xxvii 299.23: le *Gesinnungen* «costituiscono il legame tra le nostre azioni ed i motivi».

<sup>86</sup> Si può accennare ad una conseguenza rilevante della sintesi a priori tra movente morale e fine: in questo modo si costituisce una connessione necessaria tra i due elementi, che conduce, in sede propriamente etica (di dottrina della virtù) al concetto di fine oggettivo (fine che è insieme dovere), in cui di fatto non è più possibile separare movente ed oggetto dell'agire; cf. *MS TL Einl.* III A12, Ak. VI 385. 'Fine' viene così ad assumere il significato (indicato da M.J. GREGOR, *op. cit.*, pp. 83-84) di condizione limitante dell'agire, invece che di semplice effetto intenzionato della propria attività, come per esempio accade nel concetto di 'fine in sé'. Nello stesso senso vanno — mi pare — le considerazioni di Kant sul sommo bene come oggetto ed insieme motivo determinante dell'agire, alla fine del primo capitolo della *Dialettica della ragione pura pratica*: esso «non è semplicemente oggetto, ma il suo concetto e la rappresentazione della sua esistenza sono nello stesso tempo anche il motivo determinante della volontà pura, perché in tal caso la legge morale, già implicita in questo concetto e pensata con esso, e con nessun altro oggetto, determina la volontà secondo il principio dell'autonomia».

una massima contraria alle condizioni poste nel principio morale, ossia ad una massima cattiva.

Le massime sono dunque, quanto al valore morale, buone oppure cattive: nessuna massima può essere indifferente o semplicemente lecita, ch  tali possono essere solo delle azioni singole. Quando il motivo determinante entra in un rapporto effettivo con il soggetto (e questo, s'  visto, accade nelle massime) si pone l'alternativa tra 'dovere' e 'contrario al dovere', come si vede nella tavola delle categorie della libert .<sup>87</sup> Questa differenza rispecchia una vera e propria eterogeneit  tra massime diversamente determinate rispetto alla loro condizione: tutte sono proposizioni sintetiche, ma le une sono costituite a priori, mentre le altre sono scelte a posteriori.<sup>88</sup> Per un verso si hanno dunque «semplici massime», valide solo soggettivamente per l'individuo che le adotta; del tutto distinte, a partire dalla loro origine, vi sono poi le massime che sono insieme leggi e che valgono come tali. A questo punto si deve dunque distinguere tra i due casi quanto all'universalit  che esse hanno comunque, come principi, secondo il § 1 della *Critica*. In quel luogo, come si   osservato prima, Kant intende stabilire delle determinazioni preliminari, che esprime nei termini pi  generali, evitando di anticipare le distinzioni che si dovranno stabilire nel procedere della ricerca; cos    anche in questo caso: egli usa il termine *allgemein* come generico rispetto a proposizioni che sono universali in senso stretto (*universell*), secondo necessit , in quanto si fondano su una determinazione a priori, ed insieme ad altre proposizioni la cui universalit    semplicemente empirica (*generell*).<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Cf. *KpV* A117, *Ak.* v 66.35; cf. per esempio anche *MS* Einl. iv AB26, *Ak.* vi 226.2-3.

<sup>88</sup> Hanno gi  parlato delle massime morali come proposizioni sintetiche A. KÖNIG, *op. cit.*, p. 115 e, meno chiaramente, G. REIBENSCHUH, *Menschliches Denken. Eine systematische Studie am Boden der Kantischen Philosophie* (Kant-Studien-Erg nzungshefte, 129), Berlin-New York 1997, p. 160; essi per  volevano distinguere in questo modo le massime morali dalle altre, che sarebbero invece analitiche. Contro quest'ipotesi, cf. *Rel. Vorr.* 1 Bxi n, *Ak.* vi 6.32-7.4: «la felicit  personale   il fine ultimo soggettivo degli esseri ragionevoli del mondo (...); tutte le proposizioni pratiche che hanno a loro fondamento questo fine pratico sono sintetiche, ma al tempo stesso empiriche». Le massime, che siano morali o meno, costituiscono comunque una determinazione pratica, non sono regole condizionate.

<sup>89</sup> Questa differenza viene accennata da Kant — significativamente — sol-

La comprensione del valore morale dei principi soggettivi si sovrappone così alla soluzione della questione del rapporto tra massime e leggi che il § 1 della *Critica* aveva posto come centrale. La mera dicotomia dei due generi di principi è soltanto uno dei due casi possibili in quella relazione: quello in cui il soggetto adotti una massima che contravviene al comando dell'imperativo categorico. La scelta autonoma stabilisce un legame tra principi oggettivi e soggettivi: la condizione posta nella massima viene considerata dal soggetto come valida per il proprio stesso agire solo in quanto egli, come essere razionale, la conosce come valida oggettivamente. La massima buona è valida per il soggetto in forza di una precedente validità universale (quella della legge morale), che è il punto di partenza, il fondamento formale a cui risale, e non l'esito di una verifica. Non si deve pensare dunque la determinazione morale di una massima come un'operazione che avviene in due tempi — la formazione di una regola che viene poi sottoposta al *test* dell'universalizzazione —:<sup>90</sup> si ha invece una determinazione unitaria 'dall'alto', come in un procedimento di applicazione a priori di un concetto puro, che soltanto può portare a stabilire delle leggi valide a priori.<sup>91</sup> In altri termini, anche qui si deve tenere ferma l'inscindi-

tanto in *KpV* § 8 Anm. II A63, *Ak.* v 36.14, e non prima, poiché allora è possibile fare riferimento all'opposizione tra il principio dell'amore di sé a quello dell'autonomia (ma cf. anche *Vorarbeiten zur Metaphysik der Sitten*, *Ak.* XXIII 247.17-18). Anticipando questo luogo, S. LANDUCCI, *Critica*, cit., p. 24, ha proposto di intendere lo *allgemein* del § 1 con 'generale', invece che con 'universale'. Per una definizione dei termini logici impiegati cf. *Jäsche-Logik* A158 § 21, *Ak.* IX 102.24-30; *Logik Dohna-Wundlacken*, *Ak.* XXIV 694.10-11.

<sup>90</sup> Ha insistito in particolare su questo punto D. HENRICH, *Das Prinzip der kantischen Ethik*, «Philosoph. Rundschau», 2 (1954-55), pp. 20-38: 26-28; cf. ID., *Das Problem der Grundlegung der Ethik bei Kant und im spekulativen Idealismus*, in P. ENGELHARDT, Hrsg., *Sein und Ethos*, Mainz 1963, ora: *Ethik der Autonomie*, in ID., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 1982, pp. 6-56: 22. Cf. anche H.J. PATON, *Imperativ*, cit., pp. 221-22 e M. ALBRECHT, *op. cit.*, pp. 139-41.

<sup>91</sup> La funzione assoluta dalle massime come elementi di mediazione tra il principio morale e la realtà dell'agire è stata sottolineata da ultimo da E. SPINOSI, *Il valore della massima come principio mediatore nella filosofia pratica di Kant*, «Cannocchiale», (1996), 1-2, pp. 281-92. Questo argomento, però, può essere trattato adeguatamente solo nel contesto di un'analisi della dottrina della Tipica della capacità di giudizio pura pratica.

bilità di formazione ed adozione di una massima. Si arriva così a determinare vere e proprie specificazioni dell'unica legge morale, come emerge anche dal frequente accennare di Kant al suo 'farsi massima'.<sup>92</sup>

Le massime morali, determinate sulla base della legge, mantengono però naturalmente una differenza rispetto ad essa: sono universali, e valgono per ogni soggetto, ma non relativamente ad ogni situazione. Sono infatti proposizioni sintetiche a priori che, a differenza del principio supremo, non possono essere pure, dal momento che hanno sempre a che fare con una materia e sono in ogni caso materialmente determinate (non sono mai formali: cf. *supra*). Per questo esse devono essere considerate ad un tempo valide come leggi pratiche ed insieme riferite ad un fine determinato; sono cioè leggi 'materiali', che esprimono doveri determinati rispetto a certi campi dell'agire di un soggetto in generale (che dunque si fa effettivamente autonomo). Le massime morali possono dunque essere considerate rappresentazioni della legge (secondo l'espressione che compare nella definizione della volontà) assunte come valide da un soggetto;<sup>93</sup> ma, in realtà, sarebbe probabilmente più adeguato parlare di applicazione della legge stessa: non di applicazione alla massima, ma di applicazione nella massima ad una certa materia. Bisogna sottolineare, insieme con il carattere liberamente soggettivo di questi principi, la loro funzione teorica di mediazione necessaria dell'idea espressa nel principio morale, ossia il fatto che con esse si arrivi ad un momento successivo a quello della valutazione morale (quello della motivazione), e non si rimane al livello della semplice

<sup>92</sup> Cf. oltre al ricorrere di quell'espressione soprattutto nella *Critica*, anche un luogo come quello di *Metaphysik der Sitten Vigilantius*, Ak. XXVII 495.29-34: «il principio [*Prinzip*] è sempre oggettivo, e quoad subjectum viene chiamato massima», allo stesso modo in *Logik Pölitz*, Ak. XXIV 557.3-4: «quando regole oggettive divengono soggettive, ossia quando noi agiamo secondo esse, allora si ha una massima». Questo punto venne colto, già in riferimento alla *Fondazione*, da H.A. PISTORIUS: cf. la sua recensione in «Allgemeine deutsche Bibliothek», mag. 1786, pp. 418-66: 460, ora in A. LANDAU, hrsg. v., *Rezensionen zur kantischen Philosophie*, Bebra 1991, pp. 354-67 (ed anche in R. BITTNER - K. CRAMER, Hrsg., *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, Frankfurt/Main 1975, pp. 144-60).

<sup>93</sup> Particolarmente attento a questo punto è R. BITTNER, *Maximen*, cit., p. 492.

opinione morale come personale 'rappresentazione' della legge. Del resto, la legge stessa, in quanto va intesa in forma imperativa, per gli esseri finiti, ha per oggetto del proprio comando una massima, e solo in essa può trovare un'applicazione adeguata.<sup>94</sup>

Le massime morali, da meri *Grundsätze*, diventano così autentici *Prinzipien*, nel senso stretto di conoscenze sintetiche che la ragione ottiene a priori dai propri concetti.<sup>95</sup> Da questo punto di vista si può comprendere la loro rilevanza sistematica, in quanto esse, come 'leggi materiali' della condotta del soggetto agente, costituiscono i principi dell'etica (*principia ethices* e non *principia ethica*), e perciò si può parlare a ragione di un'etica di massime' nel caso di Kant;<sup>96</sup> insieme, da questa prospettiva deve essere compreso il significato metafisico di un'etica intesa come il sistema dei principi a priori di un mondo soprasensibile che è costituito come il dominio della autodeterminazione del soggetto.

Ma l'aspetto più rilevante del rapporto tra massime e legge, decisivo a livello teorico e specifico proprio della *Critica della ragione pratica*, è forse un altro. Il comando può essere considerato propriamente, accolto ed eseguito soltanto in una massima, e allo stesso modo solo in questa forma esso può divenire presente alla coscienza: la legge morale si dà a conoscere soltanto mediante una massima che

<sup>94</sup> O. HÖFFE, *Imperativ*, cit., pp. 86-87, ha messo in evidenza questo punto, ma da un diverso angolo visuale (la massima come oggetto dell'universalizzazione). Ma già K.L. REINHOLD, *op. cit.*, p. 490, aveva designato la massima come «l'oggetto prossimo della legge».

<sup>95</sup> Cf. il gioco dei due termini in *KpV* A164, *Ak.* v 91.33-34. Nella *Critica*, questi due termini si trovano usati in maniera ben distinta — diversamente che nella *Fondazione* (cf. per esempio i luoghi citati alla n. 6) — evitando le difficoltà che sorgono dall'equivocità di *Prinzip*, indicate in *KrV* A300 = B356, *Ak.* III 238.12-21.

<sup>96</sup> Cf. la distinzione in *Metaphysik der Sitten* *Vigilantius*, *Ak.* XXVII 541.2 e 17. Ha parlato per primo di *Maximenethik* O. HÖFFE, *Kant*, cit., p. 171, seguito poi da T. NISTERS, *op. cit.*, p. 81 e da M. ALBRECHT. Questo ruolo sistematico delle proposizioni sintetiche a priori non pure è stato posto in rilievo da K. CRAMER, *Zur systematischen Differenz von Apriorität und Reinheit in Kants Lehre von den synthetischen Urteilen a priori*, in D. HENRICH - H. WAGNER, hrsg. v., *Subjektivität und Metaphysik. Festschrift für Wolfgang Cramer*, Frankfurt/Main 1966, pp. 21-63 e Id., *Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants*, Heidelberg 1985; cf. anche Id., *Metaphysik*, per altre connessioni con l'ambito della filosofia pratica.

la sponga. La determinazione in atto della volontà che Kant indica con il termine *factum* è possibile perciò solamente nella forma di massima. Ed è importante che la sua manifestazione alla coscienza del soggetto avvenga come un momento unitario, piuttosto che attraverso stadi intermedi: noi abbiamo consapevolezza della necessitazione morale «non appena concepiamo [*entwerfen*] delle massime», e Kant sottolinea che questo è un *primum* per la coscienza, che non si ricava da alcun dato precedente come elemento medio, ma che semplicemente emerge nell'atto stesso della determinazione morale, in cui la legge stessa è compresa; l'operare della ragione come facoltà pratica nella formazione dei principi (massime e leggi) è, insieme con la coscienza di esso, l'accesso all'ambito pratico, dal quale la scienza stessa deve prendere avvio, come avviene nel § 1 della *Critica*.<sup>97</sup> (Il fatto, poi, che questo avvenga con la posizione di massime in generale, e naturalmente non solo nel caso della determinazione morale, può essere chiarito soltanto in un'interpretazione della dottrina del *factum*).<sup>98</sup> Tornando ai termini del § 1, è sempre e solo in forma di massima che viene conosciuta la validità oggettiva della condizione determinante della legge, anche se non il soggetto non la considera valida per sé.<sup>99</sup>

Tutti questi elementi devono essere tenuti in considerazione per comprendere il ruolo centrale della figura della massima nella filosofia pratica di Kant e, insieme, la sua peculiarità teorica. Una

<sup>97</sup> *KpV* § 6 Anm. A53, *Ak.* v 29.34-35; cf. *KpV* § 7 Anm. A56, *Ak.* v 31.25. Soltanto S. LANDUCCI, *Etica*, cit., p. 28 (cf. *Id.*, *Critica*, cit., p. 69) ed M. ALBRECHT, *op. cit.*, p. 140, hanno fatto notare questo ruolo delle massime nella dottrina del *factum*; cf. altrimenti la valutazione molto limitativa di L. W. BECK, *op. cit.*, p. 169 n. 14. Sul significato sistematico di questi elementi, infine, cf. in primo luogo *KpV* A163-164, *Ak.* v 91.30-33.

<sup>98</sup> Cf. anche *Refl.* 7317, *Ak.* XIX 315.17-18: «il fatto che abbiamo doveri sopra di noi (...) viene mostrato dall'imperativo categorico in ciascun caso dell'impiego della nostra libertà».

<sup>99</sup> Cf. *KpV* § 1 Anm. A36, *Ak.* v 19.18-21, dove Kant parla del sempre possibile «conflitto delle massime contro la legge pratica conosciuta da lui stesso [scil.: dall'essere razionale finito che è soggetto agente]», dal momento che egli può adottare una massima «e pure nello stesso tempo cogliere [*einsehen*] che essa non è una legge pratica, ma soltanto la sua massima» (il corsivo è mio). Termini molto simili si ritrovano nella *Anthropologie Pillaue*, *Ak.* XXV 822.22-25.



massima va concepita come un principio che presiede alla determinazione dell'agire che è soggettivo nel senso più completo del termine, in quanto realizza l'autodeterminazione effettiva del soggetto agente. Questo avviene mediante la sintesi di un elemento formale (il movente dell'agire) ed un elemento materiale (il fine dell'agire).

Il primo di essi, che è quello di diretta rilevanza morale, deve essere pensato, nella massima, come assunto effettivamente dal soggetto, e non invece come se venisse affermato in una semplice posizione di valori. Per questo aspetto, la nozione di massima così come viene elaborata da Kant si distingue nel modo più netto dal significato che a quel termine aveva assegnato Wolff, che pure viene indicato di solito come l'origine prossima (probabilmente mediata attraverso Baumgarten) dell'uso kantiano. Wolff aveva concepito le massime come regole di valutazione, che fornissero soltanto motivi generalissimi per le azioni;<sup>100</sup> esse non sono dunque altro che le opinioni morali dell'individuo, non certo *Willensmeinungen* nel senso chiarito prima; inoltre, non sono formulate liberamente, ma piuttosto hanno un legame costitutivo con l'abitudine.<sup>101</sup> Infine, le regole valutative che Wolff chiama massime svolgono la loro funzione come premesse maggiori nei sillogismi pratici (e per questa ragione, del resto, egli riprende il termine 'massima' dalla terminologia logica), dalle quali si

<sup>100</sup> Cf. C. WOLFF, *Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen (Deutsche Ethik)*, vierte Auflage, Frankfurt und Leipzig 1733, rist. Hildesheim-Zürich-New York 1996 (*Gesammelte Werke*, I 4), § 190, p. 117: «perché noi giudichiamo se qualcosa è buono o cattivo, è necessaria una massima», § 400, p. 268: le massime di un uomo sono le regole «secondo cui egli si orienta nella valutazione del bene e del male». Una massima, in generale, è della forma «una cosa fatta così e così è buona (o cattiva)» (§ 193, p. 120); un esempio di massima si ha nel § 400, p. 269: «ciò che porta onore ed evita disonore è buono». Sul concetto di massima in Wolff cf. C. SCHRÖER, *Naturbegriff und Moralbegründung. Die Grundlegung der Ethik bei Christian Wolff und ihre Kritik durch Immanuel Kant*, Stuttgart et al. 1988, pp. 125-27. Sulla presunta origine wolffiana della nozione come determinata da Kant cf. per esempio L.W. BECK, *op. cit.*, p. 81; O. HÖFFE, *Imperativ*, cit., p. 89; S. LANDUCCI, *Critica*, cit., p. 42; Id., *Etica*, cit., p. 167 n. 10.

<sup>101</sup> Cf. *Deutsche Ethik* § 191, p. 117: «le massime, secondo cui gli uomini sono abituati a giudicare bene e male [...]»; cf. anche § 400, p. 269. Ma si devono considerare soprattutto le espressioni con cui Baumgarten spiega il latino *maximae*: «le regole della condotta libera a cui si è abituati» (*Ethica philosophica*, editio tertia, Halae Magdeburgicae 1763, rist. anast., Hildesheim 1969, § 246): «le intenzioni [*Gesinnungen*] abituali di ciascuno» (*Metaphysica*, § 699).

arriva alla rappresentazione del movente, nella conclusione, soltanto mediante la sussunzione di un caso a quella regola generale.<sup>102</sup> Ora, solo a condizione di intendere per sillogismo pratico il procedimento di derivazione in cui dalle massime si arriva a stabilire, mediante una valutazione empirica, le regole pratico-tecniche dell'azione singola si può concedere che quest'idea rimanga valida per Kant; invece, senza considerare questo punto, e tutte le profonde differenze teoriche di cui s'è detto, di solito la terminologia di Wolff e di Baumgarten viene considerata senz'altro come l'origine prossima del concetto di 'massima' impiegato da Kant.<sup>103</sup>

Anche negli scritti di Rousseau, dove Kant poteva pure trovare usato il termine 'massima', benché in un significato meno preciso e meno tecnico (che deve risalire in primo luogo al lessico dei moralisti francesi), non si trova un quadro molto più vicino a quello della dottrina di Kant, benché alcuni luoghi possano richiamare (e magari abbiano anche ispirato) certe sue posizioni.<sup>104</sup> 'Massima' è

<sup>102</sup> Cf. *Deutsche Ethik*, §§ 192 e 400.

<sup>103</sup> Negli appunti superstiti di uno dei corsi che Kant tenne sui testi di Baumgarten si trova anche un luogo che sembrerebbe confermare quest'ipotesi, dove si precisa che i *principia practice subjectiva* si chiamano massime proprio perché sono premesse maggiori in sillogismi pratici: cf. *Metaphysik Dobna-Wundlacken*, Ak. XXVIII 678. 22-23; ma l'intera dottrina sminuisce la rilevanza di questo passo. Si può richiamare a questo proposito anche un luogo del § 16 della *Sittenlehre* di Fichte, in cui egli affronta la questione delle ragioni della scelta morale: essa «non può avere in nessun altro luogo il proprio motivo, se non in una regola generale che l'essere razionale già possiede. Ci deve essere una premessa maggiore del sillogismo che suona circa così: ciò che è di questa e questa specie (= X), deve essere preferito a tutto il resto, ora C è di questa specie: quindi ecc. La premessa maggiore contiene la regola». Ciò che ci interessa in particolare qui è che Fichte prosegue spiegando che «una tale regola è ciò che Kant, con un'espressione molto felice chiama *massima*», chiosando infine che «ciò che vi è di più alto per l'uomo empirico, il suo *maximum*, è la regola per il suo agire» (*Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. v. R. LAUTH, H. JACOB, H. GLIWITZKY, Stuttgart-Bad Cannstatt 1962, I 5, 166, trad. it. di R. CANTONI, riv. da C. DE PASCALE, Roma-Bari 1994, p. 166; cf. *Collegium über die Moral* § 13, *Gesamtausgabe* IV 1, 89). Fichte sembra dunque richiamare una nozione di massima ben diversa da quella di Kant, ed in particolare da quella teorizzata nella *Critica della ragione pratica*, e vicina invece alle determinazioni scolastiche.

<sup>104</sup> Cf. per esempio J.-J. ROUSSEAU, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, I, lett. xxx, in *Oeuvres complètes*, Paris 1969, II, p. 98 (trad. it. di P. BIANCONI, Milano 1992, p. 110): «odio le cattive massime più che le cattive azioni»: I, lett. LXV, p.

in generale anche in Rousseau una proposizione che costituisce un elemento della morale della persona, ma non della sua moralità: vi si formula una valutazione come regola per certe azioni, senza arrivare però alla motivazione effettiva all'agire.<sup>105</sup> Neanche in questo caso dunque, che pure è importante per comprendere l'origine ed il valore dell'uso di Kant, se ne trova un precedente adeguato dal punto di vista teorico.<sup>106</sup>

Le massime dell'agente sono per Kant, come già per Wolff e Rousseau, oggetto della valutazione morale della persona, ma non perché siano i principi valutativi sulla cui base essa si risolve a compiere certe azioni, bensì per la ragione più forte che esse sono la struttura essenziale in atto dell'agire stesso per l'aspetto pratico-morale, la determinazione completa di esso secondo l'oggetto ed il motivo determinante. Le massime sono il risultato ultimo e concreto dell'attività pratica in senso proprio, come autodeterminazione del soggetto, e perciò sono il dato primario per la coscienza del soggetto agente: da esse, come principi pratici, può iniziare la filosofia pratica.

182 (trad. it. p. 195): «un galantuomo prova sempre una certa vergogna a mutar di massime dalla sera alla mattina».

<sup>105</sup> *La Nouvelle Héloïse* VI, lett. vi, p. 666 (trad. it., p. 690): «tali sono (...) le massime della vostra morale; sono quindi anche le regole della vostra condotta» (ALBRECHT, p. 131, interpreta diversamente questo luogo, secondo un'identità dei due momenti, avvicinandolo quindi alla peculiare determinazione posta da Kant; a me pare invece indicativo della distinzione tra *dijudicatio* ed *executio*). È significativo, poi, che si parli di «massime del mondo», o anche di «massime del giorno» per opinioni correnti nella società: *La Nouvelle Héloïse* II, lett. xiv, p. 233 (trad. it., p. 249); cf. anche Id., *Émile, ou de l'éducation*, IV, *Profession de foi du vicaire savoyard*, in *Oeuvres complètes*, IV, p. 566 (trad. it. di P. MASSIMI, Milano 1997, p. 360).

<sup>106</sup> M. ALBRECHT, *op. cit.*, pp. 134-35, ha richiamato giustamente l'attenzione sul ruolo non secondario di questo termine nel lessico di Rousseau; ma egli lo considera l'antecedente decisivo del concetto kantiano di principio pratico soggettivo, in contrapposizione alla nozione wolffiana. Per correggere quest'ipotesi si devono tenere presenti le prime occorrenze del termine 'massima' negli scritti di Kant, che appartengono tutte agli anni 1763-64, ossia al periodo in cui più diretto fu l'influsso di Rousseau (e che rimangono uniche fino al 1781): in nessuna di queste occasioni Kant lo impiega nell'accezione che poi diverrà caratterizzante del suo lessico; cf. dunque in primo luogo *Praktische Philosophie* Herder, Ak. xxvii 46.23-36; più diffusamente *Metaphysik* Herder, Ak. xxviii 95.13-30 = 881.6-21; ed anche *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* A99, Ak. II 251.36 e *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* A15, Ak. II 261.4.

ROBERTA PICARDI

PROGETTO DI SISTEMA E CONCEZIONE ETICA NEL  
PRIMO FICHTE: DAL SAGGIO DI UNA CRITICA DI OGNI  
RIVELAZIONE ALLA PRAKTISCHE PHILOSOPHIE

Lo scopo di questo contributo è innanzitutto quello di ricostruire la genesi ed i tratti essenziali del primo «progetto di sistema» di Fichte. Con questa espressione si è soliti designare i manoscritti di Zurigo intitolati *Eigene Meditationen über Elementarphilosophie* e *Praktische Philosophie*, redatti tra il novembre del 1793 ed il febbraio del 1794.<sup>1</sup> Lasciando da parte le *Eigene Meditationen*, ove Fichte appare più impegnato nella scoperta e definizione del principio piuttosto che nella elaborazione del sistema, si è scelto qui di concentrare l'indagine sulla *Praktische Philosophie*, accostandosi ad essa non secondo la chiave di lettura usuale, cioè con l'occhio rivolto alla vicinissima dottrina della scienza,<sup>2</sup> bensì a partire da un esame delle diverse edizioni del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Si ritiene infatti che tale approccio consenta di cogliere la tendenza teorica fondamentale sottesa al primo tentativo sistematico di Fichte, al di sotto delle numerose oscillazioni ed incertezze che caratterizzano il tortuoso movimento del pensiero fichtiano nella *Praktische Philosophie*.<sup>3</sup> In particolare, la tesi dalla quale si prende le mosse è quella di una forte continuità tra que-

<sup>1</sup> Sulla data di composizione delle *Eigene Meditationen* e della *Praktische Philosophie*, cf. il *Vorwort* a J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayrischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. LAUTH, H. JACOB, H. GLWITZKY u. a., Stuttgart-Bad Canstatt 1962 sgg. (d'ora in poi *GA*), II, 3, pp. 3-19.

<sup>2</sup> Per un esempio di tale paradigma interpretativo, cf. R. LAUTH, *Genèse du «Fondement de toute la Doctrine de la science» de Fichte à partir de ses «Méditations personnelles sur l'Elementarphilosophie»*, «Arch. Philos.», 34 (1971), pp. 51-79.

<sup>3</sup> Dato lo scopo di questo contributo, cioè l'individuazione e la ricostruzione dei caratteri e delle tendenze teoriche fondamentali del primo progetto sistematico di Fichte, è purtroppo inevitabile che l'esposizione non rispecchi e non segua da vicino il procedere tormentato della riflessione fichtiana nella *Praktische Philosophie*. Per un'analisi fine e dettagliata, che rispetta la continuità vivente della meditazione di Fichte nei manoscritti di Zurigo, si rimanda al libro di F. MOISO, *Natura e cultura nel primo Fichte*, Milano 1979.

st'ultima e la teoria della volontà aggiunta alla seconda edizione del *Saggio*: attraverso un attento esame, si mostrerà come già in questo breve scritto sia contenuto, seppure in modo implicito, un abbozzo di sistema che, come emerge da vari riferimenti polemici, è occasionato dall'insoddisfazione nei confronti dello schema sistematico prospettato da Kant nella *Vorrede* e nella *Einleitung* della *Critica del Giudizio*; <sup>4</sup> è proprio questo confuso schizzo di sistema che Fichte, una volta giunto in possesso dello Io assoluto come principio primo ed unico della filosofia, cerca di realizzare nel manoscritto di Zurigo.

Nella seconda parte dell'articolo, ci si propone di illustrare il percorso di progressivo ma radicale distacco dal rigorismo dell'etica kantiana che contraddistingue la riflessione di Fichte dal *Saggio di una critica di ogni rivelazione* sino alla *Praktische Philosophie*: a questo scopo, si è deciso di seguire e indicare i momenti fondamentali dell'evoluzione della concezione fichtiana del problema della motivazione dell'agire morale. Come si mostrerà, l'attenzione per il problema dell'applicabilità della legge morale al volere dell'uomo in quanto essere razionale ma finito spinge Fichte, sin dalla prima edizione del *Saggio*, a mettere in discussione il principio fondamentale dell'etica kantiana: l'idea che la ragione possa essere di per se stessa pratica. A partire dalla convinzione dell'insufficienza della sola ragione a determinare la volontà, egli è indotto a riconoscere come indispensabile il ruolo della sensibilità nella determinazione volontaria e a rivalutare i moventi della facoltà di desiderare inferiore. Si pone però il problema di come sia possibile riconoscere alle inclinazioni sensibili il ruolo di *Triebfeder* della volontà, senza compromettere l'autonomia di quest'ultima: tale questione è affrontata da Fichte con una graduale rielaborazione del concetto di *Sinnlichkeit*, dall'introduzione del concetto di *Trieb* sino alla deduzione delle funzioni sensitivo-sentimentali del soggetto come tappe del tendere dell'Io all'autoattività e all'unità con sé. Questa rivalutazione della sensibilità non solo costituisce una netta presa di distanza dal dua-

<sup>4</sup> Per un quadro generale delle principali interpretazioni dell'incidenza della *Critica del Giudizio* sulla formazione del pensiero fichtiano, cf. F. FABBIANELLI, *La prima lettura fichtiana della «Kritik der Urteilskraft» in alcuni studi del nostro secolo*, «G. crit. Filos. ital.», LXXV (1996), pp. 266-80.

lismo kantiano sensibilità-ragione, ma consente a Fichte di ammettere le componenti sensibili, ed in particolare il piacere, come momenti dell'agire morale: dalla teoria della volontà, ove il *Vergnügen* derivante dall'intuizione dell'idea del giusto è definito come il «fondamento di determinazione più prossimo» della volontà morale, sino alla *Praktische Philosophie*, ove Fichte arriva a chiedersi, in modo provocatorio: «l'animosità di Kant contro il semplice godimento: perché?». <sup>5</sup>

1. *Genesi e struttura della Praktische Philosophie.*

1.1. *Il «pratico» ed i «bisogni della sensibilità» nel Saggio di una critica di ogni rivelazione: tra antropologia empirica e filosofia trascendentale.*

Nella stesura della prima edizione del *Saggio*, avvenuta sull'onda dell'entusiastica adesione alla filosofia kantiana, Fichte è mosso unicamente dal proposito di diffondere quest'ultima e di mostrarne le conseguenze in ambito religioso; di qui il clamoroso errore di attribuzione di cui l'opera fu oggetto e che determinò, in modo del tutto fortuito, l'improvviso diffondersi della sua fama nel pubblico filosofico tedesco. <sup>6</sup> Tuttavia, al di là delle intenzioni con-

<sup>5</sup> GA, II, 3, p. 192.

<sup>6</sup> Il *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* fu composto da Fichte e Königsberg nell'agosto del 1791, come *Empfehlungsschreiben* da presentare a Kant. L'opera fu in seguito pubblicata anonima, per una svista del tipografo, dall'editore Hartung di Königsberg: la maggior parte dei lettori, a partire da Hufeland e Reinhold (sebbene quest'ultimo con qualche riserva) inizialmente ritennero che l'autore del *Saggio* fosse Kant. Sulla vicenda della composizione, della pubblicazione anonima e dell'attribuzione a Kant del *Saggio*, si rimanda al *Vorwort* degli editori in GA, I, 1, pp. 1-15 (sull'argomento, cf. anche F. MEDICUS, *Fichtes Leben*, Leipzig 1914, pp. 31-42, e X. LÉON, *Fichte et son temps*, Parigi 1922, vol. I, pp. 101-52). Per un elenco ed un'analisi delle recensioni al *Saggio*, cf. M. KESSLER, *Kritik aller Offenbarung. Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines «Versuch» von 1792*, Mainz 1986, pp. 321-59. Sui dubbi, in merito al *Saggio*, da parte di Schelling e, in particolare, di Hegel, cf. F. ONCINA COVES, *Il «Saggio di una critica di ogni rivelazione» di Fichte nel giovane Hegel*, in *Fede e sapere. La genesi del pensiero del giovane Hegel*, a c. di R. BONITO OLIVA e G. CANTILLO, Milano 1998, pp. 565-74, e E. MIRRI, *La presenza della «Cri-*

sapevoli di Fichte, l'indagine sulla religione e sulla rivelazione condotta nel *Saggio* travalica i confini della «filosofia pratica» intesa esclusivamente come sfera della «legislazione pratica della ragione secondo il concetto della libertà»,<sup>7</sup> secondo la definizione kantiana contenuta nella *Introduzione alla Critica del Giudizio*. Il forte interesse per la realizzazione e «produzione» del comando morale nella natura sensibile, in noi e fuori di noi, induce infatti Fichte a concentrare la propria attenzione sulla facoltà di desiderare inferiore; egli pone l'accento non solo, kantianamente,<sup>8</sup> sulla subordinazione di quest'ultima rispetto a quella superiore,<sup>9</sup> bensì anche sulla sua indispensabile funzione strumentale e di mediazione con la natura: «la facoltà di desiderare superiore vuole il fine, la facoltà di desiderare inferiore vuole i mezzi necessari a tale fine».<sup>10</sup> Come si vedrà meglio nella seconda parte dell'articolo, la funzione della religione consiste per Fichte proprio in un'azione sulla nostra facoltà di desiderare inferiore, tale da determinarla a «produrre realmente» il bene in noi:<sup>11</sup> la religione, sia naturale che rivelata, esercita un «influsso pratico» venendo incontro ai «bisogni della sensibilità», cioè rappresentando le idee della ragion pratica con un'aggiunta sensibile, maggiore o minore a seconda della condizione morale degli uomini; per applicare a se stesso «con intento pratico» le idee della ragione, anche il pensatore più sottile ha bisogno, secondo Fichte,

*tica di ogni rivelazione» negli «Scritti Giovanili» di Hegel, in Filosofia trascendentale e destinazione etica, a c. di A. MASULLO, M. IVALDO, Milano 1995, pp. 401-17.*

<sup>7</sup> I. KANT, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen (poi Deutschen) Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1900 sgg (d'ora in poi *Ak. Aus.*), V, p. 171. Data la complessità ed ampiezza dell'argomento, un'esposizione esauriente della concezione kantiana del pratico oltrepassa i confini e gli intenti del presente saggio, e richiederebbe un'indagine a parte; tralasciando le numerose oscillazioni di Kant sul ruolo delle componenti sensibili nella filosofia pratica, riscontrabili già nella *Critica della ragion pratica*, e soprattutto nella *Critica del Giudizio*, ci si attiene qui solo alle affermazioni programmatiche di Kant che, senza dubbio note a Fichte, costituiscono il punto di riferimento della sua riflessione sul pratico.

<sup>8</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 25.

<sup>9</sup> *GA*, I, 1, p. 52: «la sua facoltà di desiderare inferiore, determinabile da impulsi sensibili, è sottoposta a quella superiore, e non deve mai determinare la volontà, ove parla il dovere».

<sup>10</sup> *GA*, I, 1, p. 105.

<sup>11</sup> *GA*, I, 1, p. 29.

di rappresentarsele con una certa *Beymischung von Sinnlichkeit*.<sup>12</sup> Il punto che qui occorre mettere in rilievo è come l'attenzione per i «bisogni della sensibilità», che guida la riflessione fichtiana sulla religione, induca Fichte a concepire sin da ora questi ultimi come elemento costitutivo fondamentale della sfera del pratico; significativo è lo scarto rispetto a Kant che, almeno nelle dichiarazioni programmatiche, esclude in modo netto dall'ambito della filosofia pratica l'indagine sulle componenti sensitivo-sentimentali dell'animo umano e sui moventi della facoltà di desiderare inferiore: solo i «principi pratico-morali», nella misura in cui sono fondati «interamente sul concetto della libertà» e «prescindono completamente dai fondamenti di determinazione della volontà a partire dalla natura», «richiedono esclusivamente per sé, accanto alla parte teorica della filosofia, un'altra parte sotto il nome di filosofia pratica». <sup>13</sup> Questa impostazione non deriva solo dall'orientamento anti-demonistico dell'etica kantiana come etica dell'intenzione pura; la rigida delimitazione kantiana dei confini della filosofia pratica risponde piuttosto a una precisa esigenza sistematica. I «sentimenti» appartengono a «fonti empiriche di conoscenza»,<sup>14</sup> così come i concetti «dei desideri e delle inclinazioni» sono «tutti di origine empirica»;<sup>15</sup> è dunque l'esigenza di sollevare la morale dal livello della psicologia empirica a quello della filosofia trascendentale il motivo principale che induce Kant a escludere dal pratico la materia sentimentale: solo a questa condizione la filosofia pratica può essere legittimamente ammessa nel «sistema della filosofia pura». <sup>16</sup> Alla luce di queste considerazioni, è possibile valutare meglio il distacco di Fichte da Kant nella prima edizione del *Saggio di una critica di ogni rivelazione*. Da un lato, l'indagine sulla religione è incentrata sui «bisogni della sensibilità» e sui moventi della facoltà di desiderare inferiore; dall'altro lato, però, la ricerca su quello che si potrebbe già definire il «pratico-sensibile» si colloca per il momento in

<sup>12</sup> GA, I, 1, p. 40.

<sup>13</sup> Ak. Aus., V, p. 173.

<sup>14</sup> *Critica della ragion pura*, B, p. 29.

<sup>15</sup> *Ibid.* Sulla concezione kantiana del pratico nella prima *Critica*, cf. C. BERTANI, *Il concetto di «pratico» nella «Kritik der reinen Vernunft»*, «Studi kantiani», X (1997), pp. 27-79.

<sup>16</sup> Ak. Aus., V, p. 168.



una zona al confine tra la filosofia trascendentale e la mera antropologia empirica: religione e rivelazione si fondano sul comando della ragion pratica pura di realizzare il Sommo Bene, ma non sono deducibili a priori da quest'ultimo, bensì solo a partire dalla osservazione empirica di alcune proprietà e bisogni «contingenti» della natura umana. Si tratta dunque di seguire il percorso attraverso il quale Fichte passa da questa mera giustapposizione di filosofia trascendentale e antropologia empirica a quella deduzione delle funzioni sensitivo-sentimentali del soggetto a partire dall'autoattività dell'Io che molti interpreti hanno definito «antropologia» o «psicologia trascendentale». <sup>17</sup>

1.2. *La teoria della volontà: il progetto di un «sistema dell'esperienza» fondato sulle sensazioni estetiche.*

Gli elementi di tensione rispetto alle indicazioni sistematiche kantiane che si sono segnalati nella prima edizione del *Saggio* non significano una consapevole presa di distanza; al momento della stesura della «teoria della volontà» aggiunta alla seconda edizione dell'opera, Fichte ha invece assunto un atteggiamento più critico nei confronti della filosofia kantiana: come si mostrerà nelle pagine seguenti, nella teoria della volontà non è solo la morale kantiana ad essere messa in discussione, bensì l'intero schema sistematico contenuto nella *Vorrede* e nella *Einleitung* alla *Critica del Giudizio*.

Il punto di partenza dell'argomentazione fichtiana è la definizione del «volere» come il «determinarsi alla produzione di una rappresentazione con la coscienza della propria attività»; <sup>18</sup> questa

<sup>17</sup> Cf., per esempio, M. IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte*, Milano 1992, pp. 25-26, ove la «trattazione» fichtiana «dell'intera sfera di «tendenzialità» che costituisce l'essere razionale finito» è definita «antropologia trascendentale». All'approfondimento di questo tema è dedicato il recente libro di F. FABBIANELLI, *Impulsi e libertà. «Psicologia» e «trascendentale» nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Genova 1998. La peculiare concezione fichtiana del rapporto tra moralità e natura viene definita «antropologia morale» e indicata come carattere specifico della prima riflessione etica fichtiana da L. FONNESU, *Antropologia e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Bari 1993, pp. 18-21.

<sup>18</sup> GA, I, 1, p. 135.

definizione generale viene immediatamente specificata attraverso la distinzione di due forme di volere, a seconda che la materia della rappresentazione da produrre sia «data» nella sensazione sensibile, oppure venga anch'essa prodotta dall'assoluta spontaneità. Già da questi primi passaggi emerge in modo chiaro come per Fichte il problema della libertà del volere sia strettamente connesso a quello dell'origine delle rappresentazioni: occorre dimostrare che non è la rappresentazione a determinare l'uomo, bensì è l'uomo ad autodeterminarsi «attraverso» la rappresentazione; ciò è possibile, però, solo a condizione che il tessuto rappresentativo che è materia del volere non sia passivamente ricevuto dall'esterno, cosa che è invece presupposta «per assodata e riconosciuta dalla filosofia teoretica». <sup>19</sup> La questione fondamentale che stimola la riflessione fichtiana è dunque l'esigenza di affermare l'indipendenza della rappresentazione pratica rispetto all'immagine teoretica del mondo; si tratta di un problema che appariva come centrale già nella prima edizione del *Saggio*, ove la soluzione del conflitto tra le pretese della ragion pratica e quelle della ragion teoretica veniva presentata come condizione essenziale non solo per l'obbedienza alla legge morale, ma per la stessa possibilità di un volere libero. <sup>20</sup> Nella prima edizione dell'opera, però, Fichte restava fedele, almeno nelle linee principali, all'impostazione kantiana del primato della ragion pratica, <sup>21</sup> insistendo sulla netta differenza, sotto questo riguardo, tra fa-

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> GA, I, 1, pp. 27-28 : «In questo stato [sc.: di incertezza tra le richieste della ragion teoretica e quelle della ragion pratica], di conseguenza, (...) la nostra disubbidienza o ubbidienza dipenderebbero dal prevalere, nel nostro animo, del verdetto della ragion teoretica o di quello della ragion pratica (...). E in ciò noi, essendo stato tolto il potere della facoltà pratica su quella teoretica, non potremmo determinare nulla, e conseguentemente non saremmo essere liberi, né morali, né capaci di imputazione, bensì di nuovo un gioco del caso o una macchina determinata da leggi di natura».

<sup>21</sup> GA, I, 1, p. 28. Fichte critica il procedimento argomentativo di dedurre «conseguenze pratiche a partire da verità riconosciute teoreticamente», in quanto esso è basato sull'implicita e infondata presupposizione di un primato della ragion teoretica su quella pratica. Al contrario, l'attribuzione alla ragion pratica di una *Machtgewalt* nei confronti di quella teoretica, «seppure in conformità alle leggi proprie di questa», è dichiarata possibile e legittima in virtù di due elementi: in primo luogo, il carattere assolutamente a priori della rappresentazione della legge morale,

coltà di desiderare inferiore e facoltà di desiderare superiore;<sup>22</sup> nella teoria della volontà, invece, il problema è affrontato in modo molto diverso. Fichte inizia la propria indagine prendendo in esame il caso in cui «all'oggetto della facoltà di desiderare» corrisponde una rappresentazione che è data empiricamente: in questa circostanza, la facoltà di desiderare «non è capace di nessuna determinazione a priori»;<sup>23</sup> ciò non significa, però, che tale determinazione dipenda dal riconoscimento teoretico della possibilità dell'oggetto. La sensazione attraverso la quale è data la materia della rappresentazione oggetto del volere non è infatti la sensazione nell'accezione teoretica, come «rappresentazione oggettiva dei sensi»,<sup>24</sup> bensì nell'accezione estetica, come determinazione soggettiva del sentimento di piacere o dispiacere: «ciò che nella materia della sensazione sensibile è di genere tale da determinare l'impulso» è infatti il «piacevole»,<sup>25</sup> ove quest'ultimo è dato dalla sensazione unicamente in quanto esso «le fa immediatamente bene».<sup>26</sup> Si tratta di un punto fondamentale della teoria della volontà, sul quale occorre richiamare l'attenzione, dato che l'argomentazione, basata sulla differenza tra volere sensibile e volere morale e sulla contrapposizione tra materia e forma, può erroneamente apparire ancora molto simile all'impostazione kantiana; Fichte sceglie invece come punto di partenza della propria indagine lo *angenehm* proprio in quanto sin da ora, secondo un approccio che sarà ripreso e sviluppato nella *Praktische Philosophie*, egli concepisce la sensazione estetica come elemento da contrapporre alla mera passività della sensazione teoretica. Nella *Empfindung* estetica, infatti, non è espresso un rapporto

la quale non dipende «da nessuna proposizione teoretica come sua premessa»; in secondo luogo, l'assoluta necessità pratica della sua causalità.

<sup>22</sup> GA, I, 1, p. 23: «In ogni determinazione della facoltà di desiderare inferiore dobbiamo almeno assumere la possibilità dell'oggetto dei nostri desideri, e solo attraverso questa assunzione il desiderio, che precedentemente era cieco e irrazionale, diviene giustificato e razionale (...). Ma la determinazione della facoltà di desiderare superiore a volere il bene è *in sé* razionale, perché avviene immediatamente attraverso la legge della ragione e non ha bisogno di alcuna giustificazione attraverso il riconoscimento della possibilità del suo oggetto».

<sup>23</sup> GA, I, 1, p. 35.

<sup>24</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 206.

<sup>25</sup> GA, I, 1, p. 136.

<sup>26</sup> GA, I, 1, p. 137.

di dipendenza del soggetto nei confronti dell'oggetto, bensì unicamente uno stato del soggetto; in secondo luogo, non va dimenticato che il «piacevole» è introdotto da Fichte in stretto nesso con l'«impulso»: visto che il *Trieb* è il punto in cui confluiscono l'attività e la passività del soggetto,<sup>27</sup> lo stesso *Afficirtwerden* dell'impulso da parte del «piacevole» non va inteso come passivo ricevere, bensì come un modo di essere e manifestarsi, seppure oscuro, dell'autoattività del soggetto. Il secondo punto su cui va richiamata l'attenzione è il fatto che il compito di ordinare il «molteplice dato» delle sensazioni estetiche non viene attribuito all'intelletto, bensì alla facoltà del giudizio che, come Fichte tiene a sottolineare, nell'adempiere tale funzione, «è interamente ed esclusivamente a servizio della sensibilità»:

questa [sc.: la sensibilità] produce il molteplice, e il criterio di comparazione; l'intelletto non dà nient'altro che le regole del sistema.<sup>28</sup>

In questi passaggi è possibile cogliere riferimenti polemici all'impostazione esposta nella *Prefazione* e nella *Introduzione* alla *Critica del Giudizio*, e l'intenzione di prospettare un progetto di sistema sostitutivo rispetto a quello kantiano: a partire da una concezione chiaramente riduttiva del ruolo dell'intelletto, Fichte pone infatti come primo nucleo di tale sistema quell'ambito delle sensazioni estetiche e della *Urteilkraft* che, almeno nella terza *Critica*, Kant aveva escluso dall'edificio sistematico, pur ritenendo necessa-

<sup>27</sup> GA, I, 1, p. 136: l'impulso è introdotto come il *medium*, «determinabile da un lato attraverso la rappresentazione, verso cui il soggetto si comporta in maniera meramente passiva», e «dall'altro lato determinabile attraverso la spontaneità». Sull'evoluzione del concetto di *Trieb* nel pensiero fichtiano dal *Versuch* sino alla *Grundlage*, cf. C. CESA, *Der Begriff Trieb in den Frühschriften von J.G. Fichte (1792-1794)*, in C. CESA, N. HINSKE, hrsg. in Zusammenarbeit mit S. CARBONCINI, *Kant und sein Jahrhundert. Gedenkschrift für Giorgio Tonelli*. Frankfurt am Main Berlin Bern New York Paris Wien 1993, pp. 165-86; sulla *Trieblehre* fichtiana negli anni Novanta, cf. anche C. DE PASCALE, *Die Trieblehre bei Fichte*, «Fichte-Stud.», Band 6 (1994), pp. 229-51; W.G. JACOBS, *Trieb als sittliches Phänomen. Eine Untersuchung zur Grundlegung der Philosophie nach Kant und Fichte*, Bonn 1967 (pp. 179 e sgg.); A.K. SOLLER, *Trieb und Reflexion in Fichtes Jenaer Philosophie*, Würzburg 1984.

<sup>28</sup> *Ibid.*

rio sottoporlo ad un'indagine critica.<sup>29</sup> Come Fichte afferma in più luoghi, insistendo sulla radice etimologica dei termini *Verstand* e *Verstehen*, all'intelletto può spettare unicamente la funzione di fissare gli oggetti, «di situare le cose al loro posto»;<sup>30</sup> dato lo scarso interesse che egli mostra di nutrire per la conoscenza scientifica del mondo,<sup>31</sup> è comprensibile che Fichte tenga in poco conto tale funzione fissante dell'intelletto e non esiti a porlo al servizio della sensibilità estetica, e quindi, mediatamente, della volontà. Riepilogando le considerazioni svolte sin qui, si può descrivere in questo modo lo schema che Fichte ha in mente nel redigere la teoria della volontà: il punto di partenza è la *Urteilkraft*, come facoltà ordinante la sensazione estetica che, essendo riferita unicamente al soggetto, non esprime né un rapporto teoretico né un rapporto pratico con l'oggetto; l'aspirazione e ricerca del piacevole sono però immediatamente connesse alla facoltà di desiderare e alla volontà, come autodeterminazione alla «produzione» dell'oggetto di piacere; solo a questo punto è richiesto l'intervento dell'intelletto, al fine di precisare la datità di ciò che la volontà deve produrre, rendendo mentalizzato il dinamismo vitale del *Trieb*.

Attraverso la determinazione del molteplice dello *angenehm* secondo le categorie nasce il concetto di *Glück* come «stato del soggetto senziente in cui si gode secondo regole», ed un «sistema» che viene definito *Glückslehre*, cioè una sorta di «arte del calcolo del godimento sensibile».<sup>32</sup> Fichte non attribuisce a tale tipo di sistema alcun valore dal punto di vista etico: essendo basato su «principi meramente empirici», cioè sul «criterio della sensazione immediata» di piacevolezza, esso non può avanzare alcuna legittima pretesa di universalità, e non può dunque fornire alcuna regola di validità generale per il comportamento.<sup>33</sup> L'importanza di questo «si-

<sup>29</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 168.

<sup>30</sup> *GA*, II, 3, p. 132.

<sup>31</sup> Su questo punto, cf., per esempio, M. GUÉROULT: «Fichte non avverte nell'opera di Kant (...) l'importanza delle dottrine destinate a fondare, con il valore oggettivo della nostra conoscenza sensibile, quello delle scienze matematiche e fisiche» (*L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte*, Paris 1930, pp. 45-46).

<sup>32</sup> *GA*, I, 1, p. 138.

<sup>33</sup> *Ibid.*

stema» consiste piuttosto nel fatto che, implicitamente, esso venga contrapposto a quello della conoscenza teoretica: come Fichte stesso afferma nella *Praktische Philosophie*, riferendosi alle pagine che si stanno prendendo in esame, si tratta di un tentativo di costruire un «sistema dell'esperienza a partire dalle sensazioni» di piacere o dispiacere.<sup>34</sup> Nell'abbozzare tale sistema, dalla *Critica della ragion pura* Fichte trae unicamente le categorie dell'intelletto, introdotte però non come caratteri che l'oggetto deve possedere per potere essere conosciuto, bensì solo in vista di una loro applicazione in sede estetica e pratica;<sup>35</sup> tale applicazione, che consente di ordinare il molteplice delle sensazioni piacevoli, non significa affatto, del resto, che le categorie possano determinare immediatamente la volontà, cosa che, al contrario, Fichte esclude in modo reciso: le leggi dell'intelletto non possono essere «pratiche», cioè «contraddice direttamente la loro natura».<sup>36</sup> Questa rigida contrapposizione tra «leggi dell'intelletto» e «leggi pratiche» discende in modo diretto dalla concezione fichtiana dello assoluto sottesa alla teoria della volontà, che si può evincere proprio attraverso un esame dei passaggi argomentativi con i quali Fichte giunge a tale conclusione. In polemica con la concezione della libertà d'arbitrio come mera facoltà di scegliere tra la legge morale e l'impulso sensibile (propria di molti kantiani, tra i quali anche Reinhold<sup>37</sup>), Fichte osserva come già la

<sup>34</sup> GA, II, 3, p. 261.

<sup>35</sup> Per la determinazione dello «*angenehm*» secondo le categorie dell'intelletto, cf. GA, I, 1, p. 138; nella seconda sezione della teoria della volontà, è invece il sentimento del rispetto ad essere analizzato secondo le categorie (GA, I, 1, pp. 142-43).

<sup>36</sup> GA, I, 1, p. 139.

<sup>37</sup> K.L. REINHOLD, *Briefe über die kantische Philosophie*, Leipzig 1790-92 (citato dalla nuova edizione, Leipzig 1923), p. 498: l'«arbitrio della persona» è definito come «la facoltà di determinarsi alla soddisfazione o non soddisfazione di un appetire, che è possibile solo per il fatto che ci si determina o attraverso la legge pratica volontariamente accettata o, contro di essa, attraverso il piacere». In un altro luogo, Reinhold afferma l'indispensabilità della compresenza di impulso interessato e di impulso disinteressato ai fini della pensabilità della libertà: «La volontà cessa di essere libera, se la si considera unilateralmente» (*op. cit.*, p. 505). Sul rapporto tra Fichte e Reinhold in questo periodo, cf. R. LAUTH, *Fichtes und Reinholds Verhältnis vom Anfange ihrer Bekanntschaft bis zu Reinholds Beitritt zum Standpunkt der Wissenschaftslehre Anfang 1797*, in *Philosophie aus einem Prinzip*. K.L. Reinhold,

possibilità di paragonare tra loro le differenti determinazioni di quest'ultimo per stabilire quale sia la più piacevole, presupponga una «facoltà di trattenere» la determinazione immediata dell'impulso da parte della sensazione, ove tale *Aufhalten* può avvenire solo immediatamente attraverso la spontaneità. Si tratta di un passaggio di estrema importanza: il fatto che perno dell'argomentazione fichtiana sia lo *Aufhalten* rivela infatti come l'assoluto da cui egli qui muove non sia altro che l'infinito movimento interiore e l'infinita tendenza ad espandersi della facoltà di desiderare. Visto che il punto di partenza è questa incessante *Bewegung*, nel momento in cui si pone il problema di fermarla, di trattenerla, è inevitabile che si giunga alla radicale opposizione tra «leggi dell'intelletto» e «leggi pratiche»: ammettere che la limitazione avvenga con il concorso delle categorie intellettuali significherebbe infatti ammettere che il limite derivi da un oggetto esterno conosciuto attraverso l'intelletto, cosa che annullerebbe la possibilità di un volere libero; a partire da questi presupposti, per salvaguardare la libertà, occorre invece necessariamente riconoscere allo Io desiderante la facoltà di «trattenere» in modo spontaneo la determinazione sensibile, cioè la facoltà di spostare indefinitamente il limite costituito dalla sensazione.<sup>38</sup>

Si è indugiato su questo punto perchè si ritiene che il contrasto tra l'assoluta spontaneità del desiderare e la limitatezza costitutiva della conoscenza costituisca il motivo conduttore della riflessione fichtiana nella teoria della volontà, e dunque la chiave di lettura più adeguata per comprendere il modo in cui Fichte affronta due questioni di centrale importanza: il problema dell'emergere della libertà alla coscienza e quello della realizzabilità della legge morale nel mondo sensibile. Per quanto riguarda la prima questione, l'argomentazione fichtiana prende le mosse dalla polemica con la concezione reinholdiana della libertà come *Thatsache des Bewus-*

hrsg. von R. LAUTH, Bonn 1974, pp. 129-59 (in particolare, pp. 143-45). Sull'influsso della filosofia fichtiana nella seconda fase del pensiero di Reinhold, cf. invece M. ZAHN, K.L. Reinhold in der Phase seiner grössten Annäherung an die WL, in *Philosophie aus einem Prinzip*, op. cit., pp. 160-201.

<sup>38</sup> Su questo punto, cf. C. CESA, *De la «Philosophie élémentaire» à la «Doctrine de la Science»*, «Le Cahiers de Philosophie», Actes du colloque de Poitiers, *Le Bicentenaire de la doctrine de la science*, 1995, p. 14.

*stseyns*.<sup>39</sup> Da un lato, Fichte esclude che la «determinazione finale effettiva del volere» possa avvenire unicamente tramite le «leggi dell'intelletto», in quanto «tutto ciò cui diamo luogo secondo le medesime nel nostro animo, accade con il sentimento della necessità», e ciò contraddirebbe «la coscienza dell'autoattività che caratterizza ogni volere»;<sup>40</sup> dall'altro, però, a livello del volere sensibile tale coscienza per Fichte, a differenza che per Reinhold, è unicamente «un'assenza del sentimento della necessità», insufficiente a confutare l'obiezione fondamentale dei deterministi, secondo la quale la apparente coscienza della libertà non sarebbe altro che «non-coscienza delle vere e proprie cause» che determinano la volontà.<sup>41</sup> Per dimostrare la «reale esistenza» della spontaneità nel volere occorre dunque trovare un altro «fondamento», che risieda al di là dell'autocoscienza empirica, occorre cioè innalzarsi all'autocoscienza pura: l'indagine sulla possibilità di una rappresentazione che anche secondo la sua materia sia prodotta dalla spontaneità, con cui si apre la seconda sezione della teoria della volontà, è proprio l'indagine sulla possibilità di una rappresentazione che ci sia data nell'autocoscienza pura. In tale ricerca, Fichte muove innanzitutto dalla contrapposizione tra «forma» e «materia»: dato che la materia può essere data solo nella sensazione, «la spontaneità produce solo forme»;<sup>42</sup> di conseguenza, requisito essenziale di una rappresentazione la cui materia sia prodotta spontaneamente è che l'oggetto di essa sia una «forma». A partire da questo presupposto, come nucleo dell'argomentazione si ripresenta nuovamente il contrasto tra le «forme» della conoscenza e la «forma originaria» della

<sup>39</sup> La concezione reinholdiana della libertà della volontà come «fatto di coscienza» è aspramente criticata da Fichte anche nella recensione a Creuzer (GA, I, 2, pp. 8-10); il rapporto tra la recensione e la teoria della volontà è analizzato attentamente da A. LAZZARI, *Fichtes Entwicklung von der zweite Auflage des Offenbarungskritik bis zur Rezeption von Schulzes «Aenesidemus»*, «Fichte-Stud.», Bd. 9 (1997), pp. 181-96 (in particolare, cf. pp. 182-86). In generale, sul significato della recensione a Creuzer all'interno del dibattito post-kantiano sulla libertà del volere, cf. A. NUZZO, *Metamorphosen der Freiheit in der Jenenser Kant-Rezeption (1785-1794)*, in *Evolution des Geistes. Jena um 1800*, hrsg. von F. SHRACK, Stuttgart 1994, pp. 500-03, nonché S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, Milano 1994, pp. 286-92.

<sup>40</sup> GA, I, 1, p. 139.

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> GA, I, p. 140.



facoltà di desiderare: le forme dell'intuizione, dei concetti e delle idee, riferendosi a dati passivi, vengono applicate ad essi «con il sentimento della necessità» e dunque si presentano alla coscienza come «date con coazione»; l'unica eccezione è costituita dalla forma della facoltà di desiderare che, in quanto infinito movimento interiore, costituisce per Fichte il solo «oggetto determinabile dall'assoluta spontaneità» che sia dato alla «nostra autocoscienza». Alla base di tale impostazione vi è, in questi passaggi, la preoccupazione che l'oggetto cui la forma viene applicata, condizione necessaria affinché essa possa giungere alla coscienza, non sia di carattere meramente passivo, in quanto in tal caso l'attività illimitata della forma produrrebbe tutto ciò che è nella sua natura e ciò condurrebbe inevitabilmente ad un sistema della necessità: a partire da queste premesse, Fichte attribuisce alla facoltà di desiderare un ruolo fondamentale, presentandola come l'unica funzione attraverso la quale il soggetto può assumere coscienza della sua vera natura, cioè della sua spontaneità.<sup>43</sup>

Nei passaggi che si sono appena presi in esame, Fichte si riferisce alla facoltà di desiderare superiore, come egli stesso tiene a sottolineare; egli attribuisce però una funzione essenziale anche alla facoltà di desiderare nella sua forma inferiore, cioè come «impulso alla felicità», nel momento in cui affronta quella che ai suoi occhi costituisce una delle maggiori difficoltà della filosofia critica: «come sia possibile che la legge morale, che in sé è applicabile solo alla forma della volontà degli esseri morali, si rapporti al mondo dei fenomeni». <sup>44</sup> A ben guardare, il nucleo del problema è il medesimo incontrato nel descrivere il modo in cui la libertà emerge alla coscienza: come sia possibile concepire la causalità di un assoluto, cioè la legge morale, su di un oggetto finito e limitato, che in questo caso non è la coscienza, bensì il mondo fenomenico nel suo complesso. Sin dai suoi primi scritti, <sup>45</sup> Fichte esclude in modo re-

<sup>43</sup> *Ibid.*: «Che ora nel nostro animo una simile forma originaria della facoltà di desiderare e, attraverso questa forma, una facoltà di desiderare originaria si annuncino realmente alla coscienza, è un fatto di questa coscienza; e oltre questo ultimo, unico principio universalmente valido di ogni filosofia non ha più luogo alcuna filosofia».

<sup>44</sup> GA, I, 1, p. 152.

<sup>45</sup> Già nel *Versuch eines erklärenden Auszugs aus Kants Kritik der Urteilskraft*

ciso che il rapporto tra i due termini possa configurarsi come un rapporto di causalità diretta, in quanto, come si è appena visto, ritiene che l'ammissione di un intervento diretto dell'assoluta spontaneità nel fenomeno conduca inevitabilmente ad una filosofia della necessità analoga al fatalismo intelligibile di K.C.E. Schmid. Da un lato, dunque, «in virtù del suo richiesto primato», la legge morale «deve dominare anche sul mondo dei fenomeni»; dall'altro, però, ciò non può accadere «*in modo immediato*»: «*positivamente* essa si rivolge solo alla *cosa in sé*, cioè alla nostra facoltà di desiderare superiore». <sup>46</sup> Ora, proprio dato che quest'ultima rappresenta il «puramente spirituale» in noi, ciò non è sufficiente a garantire validità e realizzazione alla legge morale nel mondo sensibile: attraverso un complesso procedimento argomentativo, Fichte giunge alla conclusione che a tale scopo sia indispensabile la mediazione dell'«impulso alla felicità» che, negativamente determinato dalla legge morale, acquisisce positiva legalità (*Gesetzlichkeit*) per i fenomeni, nella forma di impulso alla *Glückswürdigkeit*. <sup>47</sup> Questa impostazione presenta molti punti di contatto con la prima edizione del *Saggio*, ove, come si è visto sopra, l'esigenza di garantire la realizzabilità della legge morale nel mondo sensibile aveva indotto Fichte a porre l'accento sulla indispensabile funzione di mediazione della facoltà di desiderare inferiore nei confronti di quella superiore. Nella teoria della volontà Fichte riprende e rielabora questi spunti, attenuando il divario tra facoltà di desiderare superiore ed inferiore sino a svuotarlo di significato: non a caso, se da un lato resta formalmente

(GA, II, 1, pp. 325-73), redatto tra il settembre del 1790 e l'inizio del 1791, Fichte pone l'accento sull'assurdità di un eventuale influsso diretto della natura sulla libertà, o viceversa: se il «punto di unione» tra i due tipi di causalità fosse riposto nella natura, la loro armonia si fonderebbe infatti su una legge dell'intelletto, e si giungerebbe inevitabilmente alla conseguenza contraddittoria di dovere sottomettere la libertà a tale legge; allo stesso modo, se esso risiedesse nella legge della libertà, il meccanismo della natura dovrebbe essere sottoposto a questa, e si incorrerebbe dunque in una contraddizione non meno flagrante. A partire da queste premesse, egli giunge alla conclusione che «il punto di unione tra le leggi della natura e le leggi della libertà deve essere pensato come trovantesi più a fondo del principio di ognuna delle due» (GA, II, 1, p. 329).

<sup>46</sup> GA, I, 1, p. 151.

<sup>47</sup> *Ibid.*

fedele alla definizione kantiana,<sup>48</sup> secondo la quale la facoltà di desiderare superiore si distingue da quella inferiore in quanto si dà da sola il suo oggetto, dall'altro, però, Fichte contrappone alla prima che è «assolutamente autoattiva» la seconda in quanto si è passiva, ma non totalmente, bensì solo «per molti aspetti». <sup>49</sup> All'impostazione della teoria della volontà è dunque sottesa una concezione essenzialmente unitaria del *Begehrungsvermögen*: facoltà di desiderare inferiore e superiore non appaiono come due termini estrinseci, bensì come il manifestarsi, nell'un caso oscuro ed inconscio, nell'altro caso consapevole, di quell'unica autoattività che costituisce la caratteristica essenziale del soggetto.

### 1.3. *Dalla teoria della volontà alla Praktische Philosophie come «sistema della vita».*

La continuità tra la teoria della volontà del *Saggio* e la *Praktische Philosophie* emerge in modo chiaro riallacciandosi alle considerazioni svolte nei passaggi conclusivi del paragrafo precedente: come Fichte stesso tiene a sottolineare, la categoria portante della *Praktische Philosophie*, lo *Streben*, non è altro infatti che la «facoltà di desiderare in generale». <sup>50</sup> Questa identificazione della facoltà di desiderare, unitariamente concepita, con il concetto di «sforzo», consente a Fichte di esplicitare e sviluppare la concezione della «sensazione estetica» come manifestazione, seppura oscura, della spontaneità, sottesa alla teoria della volontà; per comprendere questo punto, occorre ripercorrere brevemente i passaggi fondamentali della deduzione dello «sforzo». Il punto di partenza dell'argomentazione fichtiana è il contrasto tra l'attività pura ed assolutamente autodeterminantesi dello Io assoluto e l'attività rappresentativa dello Io intelligente, condizionata dalla recettività nei confronti del Non-io: la soluzione di questa «contraddizione capitale» è presen-

<sup>48</sup> *Ak. Aus.*, V, pp. 24-25: «Dunque solo la ragione è, nella misura in cui determina per se stessa la volontà (non è al servizio delle inclinazioni), una vera facoltà di desiderare superiore, alla quale è subordinata quella patologicamente determinata».

<sup>49</sup> *GA*, I, 1, p. 141.

<sup>50</sup> *GA*, II, 3, p. 183.

tata come possibile solo assumendo una causalità dello Io assoluto sul Non-io, causalità che già nelle pagine conclusive delle *Eigene Meditationen* Fichte attribuisce al *Begehrungsvermögen*;<sup>51</sup> si pone però il problema di come conciliare l'ammissione di una simile causalità con i risultati della filosofia teoretica, secondo i quali è lo Io intelligente, e non lo Io assoluto, a dare una legge al Non-Io. A questo scopo, nella *Praktische Philosophie* Fichte delimita in modo netto il campo della «ragion pratica» rispetto a quello della ragion teoretica, connettendo il primo con la sfera delle funzioni sensitivo-sentimentali:<sup>52</sup> sin dalla prima definizione del concetto di «*Streben*», Fichte pone l'accento sul fatto che si tratta di un rapporto di causa-effetto tra soggetto e oggetto, contraddistinto però dalla caratteristica di non potere «essere conosciuto» come tale, bensì solo «sentito», ove il sentire (*fühlen*) è «contrapposto al pensare».<sup>53</sup> Tale impostazione è adottata proprio allo scopo di dimostrare come anche attraverso la *Empfindung*, apparentemente solo recettiva, si espliciti l'autoattività: la causalità spontanea dello «sforzo», che non può essere colta attraverso il nesso categoriale causa-effetto valido nella filosofia teoretica, può però essere «esibita» dalla sensazione, ove Fichte contrappone adesso esplicitamente, sotto questo aspetto, la sensazione estetica a quella teoretica.<sup>54</sup> Il concetto di «sforzo», che pure costituisce una novità terminologica, in un primo momento viene dunque utilizzato da Fichte per rielaborare e conferire una veste esplicitamente sistematica alla riflessione svolta nella teoria della volontà: non a caso, anche nella *Praktische Philosophie* il primo oggetto che viene sottoposto ad indagine è lo *angenehm*, dedotto come la forma del sentimento di piacere che porta

<sup>51</sup> GA, II, 3, p. 176.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> GA, II, 3, p. 191: «Una sensazione deve esibire, dare questo sforzo. (...) Che tipo di sensazioni sarebbero. *Genus*: attraverso recettività, come ogni sensazione. *Differentia specijica*: che non rappresentano nessun oggetto, né vengono riferite ad esso, sia immediatamente che mediatamente; bensì solo al soggetto. Qualcosa di meramente soggettivo (esattamente come Kant espone la cosa nella *Critica del Giudizio*)». Cf. anche GA, II, 3, p. 264: «anche la sensazione e l'intuizione teoretica sono qualcosa di meramente soggettivo, in cui però l'Io si comporta solo *passivamente*, mentre invece nelle sensazioni estetiche si comporta attivamente».

alla coscienza il livello più basso del tendere, cioè lo «sforzo» della recettività a darsi da sé una materia, «ad autoaffettarsi». <sup>55</sup> Non si tratta di una coincidenza casuale ed esteriore; la scelta di assumere il «piacevole» come punto di partenza della trattazione risponde piuttosto in entrambi gli scritti alla medesima esigenza: il tentativo di correggere il formalismo dell'etica kantiana. Già nella teoria della volontà, infatti, Fichte nega, con riferimento polemico a Kant, che qualsiasi «forma» o «concetto» possa determinare la volontà, <sup>56</sup> a partire dalla convinzione che l'imperativo categorico possa fungere da principio di un'etica reale solo se applicato alle determinazioni materiali dell'impulso sensibile, cioè limitando la «pretesa» di quest'ultimo di essere l'unico impulso determinante della volontà; <sup>57</sup> di qui la scelta di dedicare la prima parte all'impulso al «piacevole», per introdurre l'idea del giusto solo nella seconda sezione del paragrafo. La stessa impostazione si ritrova nella *Praktische Philosophie*, ove Fichte afferma in modo esplicito che, per ricavare la «materia dell'imperativo categorico», occorre necessariamente muovere dalla «deduzione della facoltà di desiderare inferiore». <sup>58</sup>

Anche per quanto riguarda l'inclusione dell'estetica nella filosofia pratica che Fichte compie nel manoscritto di Zurigo, è possibile ritrovare nella teoria della volontà anticipazioni e indicazioni significative. Già nella teoria della volontà, infatti, l'indugiare sulla determinazione spontanea del piacevole da parte del Giudizio rivela la tendenza ad includere nel pratico non solo ciò che attiene direttamente alla determinazione della volontà, ma anche la sfera estetica, intesa come sfera di ciò che riguarda il formarsi dell'immagine anteriormente al sorgere della volizione; nel *Saggio*, l'esigenza che spinge Fichte in questa direzione è chiara: la ricerca di un contenuto rappresentativo che sia non dato, bensì prodotto spontaneamente, ove la soluzione di questo problema è presentata come la condizione indispensabile per la dimostrazione della libertà della volontà. A ben guardare, nella riflessione sul bello e sul su-

<sup>55</sup> GA, II, 3, p. 193. Cf. anche p. 195.

<sup>56</sup> GA, I, 1, p. 137.

<sup>57</sup> GA, I, 1, p. 154.

<sup>58</sup> GA, II, 3, p. 186: «è senza dubbio vero: non si ha nessuna materia dell'imperativo categorico, senza la precedente deduzione della facoltà di desiderare inferiore».

blime, Fichte non fa altro che sperimentare una soluzione diversa del medesimo problema, incentrata sull'idea che i diversi gradi della *Lust*, dal piacevole al sublime, si manifestino in presenza di un contenuto che viene sì dato, ma è allo stesso tempo esibizione di qualcosa che si trova in noi, cioè il tendere dell'Io all'autoattività: «viene dato un corpo», che però allo stesso tempo «esibisce l'ideale» dell'immaginazione, cioè «porta alla coscienza» qualcosa che «essa trova già in sé». <sup>59</sup> Alla luce di queste osservazioni, va ridimensionato l'accento posto da autorevoli interpreti sulla trattazione del bello e del sublime contenuta nella *Praktische Philosophie* come documento della centralità dell'interesse estetico nel pensiero fichtiano: la ricerca fichtiana sulle diverse forme di piacere appare infatti rivolta non tanto alla definizione delle caratteristiche del bello e del sublime in sé, quanto a dedurre come manifestazione di spontaneità il contenuto desiderativo e immaginativo precosciente che diviene poi oggetto della volontà. Solo sulla base di questa deduzione, Fichte può definire in modo fondato il volere come «auto-determinazione», introducendolo come livello dello «sforzo» corrispondente alla facoltà del giudizio: mentre dal punto di vista teorico il Giudizio riceve dall'esterno il materiale da ordinare, invece la volontà può essere presentata come «sforzo» all'autodeterminazione, <sup>60</sup> proprio nella misura in cui agisce sul contenuto espresso dal piacevole, dal bello e dal sublime, cioè sulle *Strebungen* della facoltà di sentire e della facoltà di intuizione. <sup>61</sup>

Nella trattazione relativa al volere come «sforzo» del Giudizio Fichte riprende, anche se rielaborandolo profondamente, un punto che si è segnalato come centrale nella teoria della volontà: la contrapposizione tra *Verstand* ed *Urteilkraft*, con chiaro intento riduttivo del ruolo del primo. La facoltà del giudizio, come «facoltà sforzantesi, e dunque autoattiva», è introdotta infatti come un termine antagonistico nei confronti dell'intelletto e delle sue leggi.

<sup>59</sup> GA, II, 3, p. 208.

<sup>60</sup> GA, II, 3, p. 233: «Uno sforzo a determinare senza che sia dato qualcosa da determinare: dunque uno sforzo ad autodeterminarsi».

<sup>61</sup> GA, II, 3, p. 234. La continuità tra la teoria della volontà e la *Praktische Philosophie* è confermata dal fatto che, anche qui, Fichte indica come vero e proprio elemento «pratico» nell'attività ordinante del Giudizio nei confronti del molteplice dei desideri la «facoltà di *trattenere* la propria *decisione*».

Anche nella teoria della volontà, come si è mostrato sopra, l'argomentazione fichtiana era scandita dalla contrapposizione tra leggi pratiche e leggi dell'intelletto; nonostante ciò, era ammessa un'applicazione pratica di queste ultime, mediata da parte del Giudizio, per ordinare il molteplice materiale dei desideri. Nella *Praktische Philosophie*, invece, le leggi dell'intelletto vengono presentate come una delle limitazioni da cui lo «sforzo» del Giudizio deve liberarsi. In primo luogo, a partire da questo presupposto, Fichte indica come funzioni della *Urteilkraft* nell'«ordinare pratico» non le categorie, bensì i «principi costitutivi del desiderare»,<sup>62</sup> cioè un «campo sterminato» di impulsi, il cui unico tratto comune consiste nella differenza di base rispetto alle prime: il tendere alla validità incondizionata dell'«imperativo categorico», mentre invece le leggi dell'intelletto valgono solo a condizione che qualcosa sia dato.<sup>63</sup> In secondo luogo, Fichte descrive lo «sforzo» del Giudizio a liberarsi dalla costrizione delle categorie nei termini della kantiana «autonomia» del Giudizio riflettente, come «sforzo» a ordinare secondo una sua propria legge, cioè a produrre nel Non-io un «certo ordine, dipendente solo dal puro Io». All'ordine fisso e limitato dell'intelletto viene contrapposto l'ordine libero della *Urteilkraft*; a partire dall'assunto che l'assoluta spontaneità non sia altro che la libertà dell'Io di «porre ogni membro» della serie «dove vuole»,<sup>64</sup> tale ordine è infatti concepito da Fichte come «una serie che non è una serie»<sup>65</sup> e, in vista della sua realizzazione, «la legge interna» dello *Streben* del Giudizio è individuata nel capovolgimento di tutte le categorie di relazione:

quale può essere questa legge originaria del Giudizio? (...) L'accidente deve poter essere pensato anche come sostanza, e viceversa, la causa come

<sup>62</sup> GA, II, 3, p. 233. Si tratta di un «campo sterminato» di impulsi, che non possono essere dedotti a priori, ma possono solo essere trovati «empiricamente nell'animo umano».

<sup>63</sup> *Ibid.*: «La produzione delle categorie: in che misura l'Io è dipendente anche in ciò. - Credo per la condizione: tutte valgono alla condizione che qualcosa sia dato. - Questo tendere cercherà di liberarsi dalla condizione, e di introdurre una validità incondizionata».

<sup>64</sup> GA, II, 3, p. 242.

<sup>65</sup> GA, II, 3, p. 241.

effetto, e viceversa, l'azione reciproca anche come non-azione reciproca, come isolamento.<sup>66</sup>

In questo modo, rispetto alla teoria della volontà, il campo della *Praktische Philosophie* si allarga ulteriormente, sino a includere non solo l'estetica, bensì anche la teleologia: il risultato del rovesciamento dei correlati delle categorie di relazione è infatti la deduzione dei concetti di «movimento», «finalità» ed «organismo» come *Strebenskategorien* della facoltà del giudizio teleologica.<sup>67</sup> Per cogliere ed illustrare le ragioni profonde di questa collocazione sistemica della trattazione teleologica, occorre richiamare l'attenzione sull'intimo nesso che Fichte concepisce tra «pratico» e «vita» al momento della stesura del manoscritto di Zurigo. Sotto questo aspetto, la stessa scelta di assumere come categoria centrale della filosofia pratica la facoltà di desiderare, unitariamente concepita come *Streben*, appare molto significativa, se si tiene conto di un passo della *Introduzione* alla *Critica della ragion pratica* senza dubbio noto a Fichte, in cui la *vita* è definita come la «facoltà di un essere di agire secondo le leggi della facoltà di desiderare».<sup>68</sup> Per Kant si tratta di una delle poche definizioni tratte dalla psicologia empirica che possono essere presupposte ed assunte, in quanto lasciano «indecisa» e affidano alla filosofia critica la soluzione del problema, «se il piacere debba sempre essere posto a fondamento della facoltà di desiderare»;<sup>69</sup> quest'ultima è dunque oggetto dell'indagine kantiana sul pratico, innanzitutto allo scopo di dimostrare la possibilità di una sua determinazione immediata da parte della ragione. Ora, dato che per Fichte l'esigenza di preservare la purezza morale della determinazione volontaria non è centrale come nella riflessione kantiana, non vi è nessuna controindicazione che lo trattenga dallo assumere la facoltà di desiderare come punto di accesso del sistema, in modo da garantire a quest'ultimo una ra-

<sup>66</sup> GA, II, 3, pp. 241-42.

<sup>67</sup> Per una dettagliata analisi della deduzione delle «*Strebenskategorien*» della facoltà del giudizio teleologica, cf.: F. MOISO, *Natura*, cit., pp. 271-313, e W.H. SCHRADER, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichtes*, Stuttgart-Bad Canstatt 1972, pp. 33-50.

<sup>68</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 9.

<sup>69</sup> *Ibid.*



dice nella «vita». A partire da queste premesse, l'ambito generale della filosofia pratica si delinea come un tentativo di «dedurre le molteplici forme di manifestazione della vita nel mondo a partire dal concetto dell'Io»;<sup>70</sup> il materiale ricchissimo ed eterogeneo che confluisce nella *Praktische Philosophie* acquisisce una certa unità solo alla luce di questa considerazione, cioè solo se si tiene conto del fatto che per Fichte, al momento della stesura del manoscritto di Zurigo, «pratico» è tutto ciò che è espressione dell'incessante movimento interiore in cui consiste la vita, come risulta ripercorrendo in questa prospettiva le differenti sezioni dell'opera: dalle «sensazioni piacevoli», che derivano da un «aumento della vita in generale»,<sup>71</sup> al «sentimento del bello», in cui i parametri di valutazione sono sempre *Leben e Bewegung*,<sup>72</sup> sino al sentimento del sublime, che sorge in presenza di un contenuto adeguato allo «sforzo» dell'immaginazione a unificare spazio e tempo in un «movimento permanente».<sup>73</sup> A partire da questo presupposto, è possibile individuare senza difficoltà la connessione della teleologia con il resto dell'opera, nella misura in cui per Fichte lo scopo della deduzione delle *Strebenskategorien* della facoltà del giudizio teleologica non è altro che quello di trasformare la natura da *moles iners*,<sup>74</sup> quale appare nella filosofia teoretica, in un organismo dinamico e vivente, pronto ad accogliere l'azione formante dell'uomo. Non a caso, a conferma della praticità originaria del concetto di movimento, viene addotto l'argomento che si tratta del primo concetto che porta nella natura la «vita, un *analogon*» della libertà,<sup>75</sup> ove da

<sup>70</sup> W.H. SCHRADER, *op. cit.*, p. 10.

<sup>71</sup> GA, II, 3, p. 202.

<sup>72</sup> Cf. GA, II, 3, pp. 211-13: la «linea di bellezza» è per Fichte la «linea ondulata», tra gli oggetti più belli è annoverato un «vivo volto umano», al cui confronto quello plastico appare inferiore, proprio in quanto gli manca la «vita, il movimento».

<sup>73</sup> GA, II, 3, p. 229. Sul nesso tra sensazioni estetiche e vita, vanno tenute presenti le osservazioni kantiane contenute nella *Allgemeine Anmerkung zur Exposition der ästhetischen reflektierenden Urteile*, ove il «sentimento di benessere o malessere» è identificato con «la promozione o l'impedimento delle energie vitali» (*Ak. Aus.*, V, p. 376).

<sup>74</sup> GA, II, 3, p. 246.

<sup>75</sup> GA, II, 3, p. 243. Il nesso tra movimento e vita che costituisce il presupposto di quest'affermazione è una diretta conseguenza dell'applicazione dello «sfor-

tale affermazione emerge in modo chiaro non solo come per Fichte la vita sia l'elemento essenziale che contraddistingue la sfera del pratico, ma anche l'idea fondamentale che è alla base di tale concezione: l'idea che il *Leben* costituisca il primo modo di estrinsecarsi, e dunque la manifestazione più originaria, della libertà nel mondo sensibile.

#### 1.4. La *Praktische Philosophie* e la «scienza del pratico» della *Grundlage*.

Nella trattazione della *Praktische Philosophie* relativa allo «sforzo» del Giudizio autorevoli interpreti, tra i quali R. Lauth, hanno visto ed indicato una svolta di fondamentale importanza per la genesi della dottrina della scienza: indagando il condizionamento reciproco di momenti teoretici e pratici «nell'atto fondamentale del Giudizio», Fichte arriverebbe, già nel manoscritto di Zurigo, a scoprire la «doppia funzione dei momenti pratici nel sapere», cioè «la loro funzione di essere, da un lato, dei momenti determinanti il volere e l'azione, dall'altro, dei momenti costitutivi degli oggetti». <sup>76</sup> È indubbio che nella meditazione cosmologica della *Praktische Philosophie* siano rintracciabili le tappe decisive del movimento di «superamento» della «datità *immediata* della coscienza teoretica»: <sup>77</sup> come Fichte stesso mette in rilievo nell'accingersi alla deduzione dell'istinto animale, da questo punto della trattazione in poi «la

zo» del Giudizio alla coppia di correlati categoriali sostanza-accidente che, facendo cadere la differenza tra la materia per sé inerte e la forza attiva, implica l'abbandono, anche se solo in chiave regolativa, della concezione meccanica del movimento, in favore di una concezione all'interno della quale esso appare fondato in un mutamento spontaneo e interno della forza di ciascun corpo: «non si parla qui del movimento attraverso *cause esterne*, bensì dell'impulso *interno* dei corpi al movimento. Il primo non può essere pensato senza l'ultimo» (*GA*, II, 3, p. 251). Sulla concezione fichtiana del movimento nella *Praktische Philosophie*, cf. F. Moiso, *Natura*, cit., pp. 280-91.

<sup>76</sup> R. LAUTH, *Genèse*, cit., p. 69. La tesi di R. LAUTH è sviluppata da H.G. VON MANZ, *Die Funktion praktischer Momente für Grundelemente der theoretischen Vernunft in Fichtes Manuskripten «Eigene Meditationen über Elementarphilosophie» und «Praktische Philosophie»*, «Fichte-Stud.», Bd. 9 (1997), pp. 83-99.

<sup>77</sup> F. MOISO, *Natura*, cit., p. 304.

*materia* dello sforzo del giudicare» non è più «quanto veniva in sé assunto per la teoria», bensì «qualcosa di generato dallo sforzo stesso»;<sup>78</sup> il fatto che, per la prima volta, venga «realizzato un oggetto» all'interno della filosofia pratica rende superfluo il riferimento dello «sforzo» alla realizzazione teoretica di esso,<sup>79</sup> per cui, ove «domina il Giudizio», la filosofia pratica assume la fisionomia di una «nuova filosofia quasi teoretica».<sup>80</sup> Tuttavia, porre l'accento unicamente su questo punto rischia di inficiare la comprensione della fisionomia specifica della *Praktische Philosophie* rispetto alla *Grundlage*: si tratta infatti di una prospettiva appena abbozzata, che inizia ad affacciarsi confusamente alla mente del filosofo nella parte conclusiva del manoscritto. Per far emergere con maggiore evidenza la peculiarità del progetto sistematico della *Praktische Philosophie*, cosa che costituisce lo scopo principale di questo contributo, si ritiene dunque opportuno, in conclusione della prima parte, enucleare e mettere in rilievo le principali differenze tra l'impostazione della *Praktische Philosophie* e la «scienza del pratico» della *Grundlage*.

a) In primo luogo, occorre muovere dal confronto tra la deduzione dello *Streben* come facoltà pratica dell'io nella *Praktische Philosophie* e la «dimostrazione apagogica» dello sforzo con cui si apre il quinto paragrafo della *Grundlage*. Lo schema esteriore presenta numerose analogie: il punto di partenza è costituito dall'«antitesi capitale»<sup>81</sup> tra lo Io assoluto ed indipendente e lo Io intelligente, dipendente dal Non-io; la soluzione di tale contrasto appare possibile solo attraverso l'ammissione di una causalità dello Io assoluto sul Non-io,<sup>82</sup> che però risulta essere anch'essa contraddittoria; la soluzione di questa ulteriore contraddizione è possibile solo attraverso lo «sforzo». In realtà, già in questi passaggi, tra i due scritti è riscontrabile e va rilevata una differenza fondamentale. Nella *Praktische Philosophie*, l'ipotesi di una causalità immediata dell'Io sul Non-io appare come contraddittoria rispetto alla filosofia teore-

<sup>78</sup> GA, II, 3, p. 259.

<sup>79</sup> GA, II, 3, p. 264.

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> GA, I, 2, p. 386.

<sup>82</sup> GA, I, 2, pp. 387-88.

tica in generale;<sup>83</sup> nella *Grundlage*, invece, la contraddizione insita nell'ammissione di una simile causalità immediata è presentata come derivante dal secondo principio, «secondo il quale all'Io viene opposto assolutamente un Non-io e deve restare opposto»:<sup>84</sup> l'Io assoluto non può esercitare una causalità immediata sul Non-io, in quanto in tal caso quest'ultimo cesserebbe di essere tale, cioè di essere opposto all'Io, e diventerebbe esso stesso Io.<sup>85</sup>

b) Questa differenza si riflette sulla definizione del carattere dello «sforzo». Nella *Praktische Philosophie*, in polemica con coloro che, come Reinhold, concepiscono la libertà come oggetto di sapere,<sup>86</sup> Fichte pone l'accento sulla «non conoscibilità» del tendere come attività che si rapporta all'oggetto secondo il nesso di causa-effetto, ove il suo carattere di causalità non integralmente realizzantesi sembra discendere proprio dal fatto di non poter essere conosciuto: se lo «sforzo» si realizzasse, esso dovrebbe essere conosciuto come tale, rientrare nel campo della ragion teoretica e dunque essere sottoposto al suo tribunale, con tutte le conseguenze dannose che ciò comporterebbe per la religione e la moralità.<sup>87</sup> Tuttavia, in mancanza di un tendere contrapposto del Non-io, nella *Praktische Philosophie* Fichte indica come *Hauptcharakter* dello

<sup>83</sup> GA, II, 3, p. 181.

<sup>84</sup> GA, I, 2, p. 391.

<sup>85</sup> *Ibid.* Sulla «costruzione del meccanismo causale della libertà» nel par. 5 della *Grundlage*, cf. F. Moiso, «Wille e Willkür» in Fichte, «R. Int. Philos.», 49 (1995), pp. 5-38.

<sup>86</sup> GA, II, 3, p. 183: «quand'anche un'azione venga trovata in accordo con l'idea che ci eravamo precedentemente formati della causalità della nostra spontaneità, e non ne conosciamo altra causa, tuttavia non possiamo mai giudicare teoreticamente: la nostra attività è stata causa di essa. (...) Non si sarebbe mai dovuto dire: l'uomo è libero; bensì l'uomo si sforza necessariamente, spera, assume di essere libero. - La proposizione 'l'uomo è libero' non è vera». Con l'introduzione dello sforzo, così concepito, in realtà Fichte non si allontana di molto dalla concezione kantiana della «inspiegabilità» della libertà del volere, cf. *Ak. Aus.*, IV, p. 459).

<sup>87</sup> A questo proposito, cf. la recensione all'Enesidemo, ove Fichte introduce il concetto di *Streben* proprio allo scopo di confutare il nucleo dell'obiezione di Schulze contro la moral-teologia kantiana, cioè la necessità di verificare la realizzabilità del comando della legge morale per poterlo accettare come valido (GA, I, 2, pp. 62-66).

«sforzo» esclusivamente l'«assoluta autoattività»;<sup>88</sup> come si è detto più volte, qui infatti per «sforzo» egli non intende altro che l'infinita tendenza ad espandersi della facoltà di desiderare, ove «ogni desiderare è *autoattività assoluta*, indipendente».<sup>89</sup> Così concepito, lo *Streben* appare dunque limitato solo, in modo estrinseco, dall'attività conoscitiva: esso è «dipendente» unicamente nella misura in cui «sorge» dalla dipendenza dello Io teoretico, dalla quale mira a liberarsi. Nella *Grundlage*, invece, il tendere è causalità mai integralmente realizzantesi a causa dell'alterità irriducibile del Non-io: l'attività pura dell'Io, riferita ad un oggetto possibile, non può che estrinsecarsi come «sforzo» in quanto, attraverso il secondo principio, nel quale l'atto dell'opporre è introdotto come atto originario, all'oggetto viene in un certo senso attribuita la stessa dimensione ontologica del soggetto. Una volta messo in relazione con l'attività pura dell'Io, «secondo il suo contenuto» il Non-io deve accordarsi completamente con l'Io; tuttavia, nella misura in cui esso resta e non può che restare Non-io «secondo la sua forma», cioè in quanto «è, in generale, qualcosa al di fuori dell'Io», la *Übereinstimmung* richiesta non potrà mai verificarsi.<sup>90</sup> Da un lato, dunque, lo *Streben* è «infinito», in quanto si fonda sull'«essere assoluto dell'Io», in cui sono compresi la legge dell'Io di riflettere su se stesso, e l'esigenza di trovarsi, in questa riflessione, come riempiente tutta l'infinità; dall'altro, però, a differenza che nella *Praktische Philosophie*, Fichte pone qui l'accento anche sulla finitezza come carattere essenziale del concetto di «sforzo»: l'attività pura dell'Io è «sforzo», «solo in quanto gli si oppone resistenza», per cui si tratta di uno «sforzo che, in quanto tale, è anche condizionato da un Non-io».<sup>91</sup>

<sup>88</sup> GA, II, 3, p. 187.

<sup>89</sup> GA, II, 3, p. 185.

<sup>90</sup> GA, I, 2, p. 397: «Tuttavia il Non-io non può accordarsi con l'Io fino a che è un Non-io anche solo secondo la forma; perciò quell'attività dell'Io [sc.: l'attività pura], riferita al Non-io, non è affatto un determinare il Non-io [alla reale uguaglianza], ma è soltanto una *tendenza*, uno *sforzo* alla determinazione, che nondimeno ha pienamente forza di legge, poiché è posto dal porre assoluto dell'Io».

<sup>91</sup> GA, I, 2, p. 404: «E così è dunque ormai determinata l'essenza dell'Io, nella misura in cui può essere determinata, e le contraddizioni in essa risolte, nella misura in cui possono essere risolte. L'Io è infinito, ma solo secondo il suo sforzo;

c) Sulla base di quanto si è detto sinora, è possibile affermare che il cambiamento di metodo nei due scritti corrisponde ad un radicale cambiamento della concezione del pratico. Il metodo che Fichte decide di seguire nella *Praktische Philosophie* è quello di sviluppare la *Strebningsphilosophie* «aderendo alla catena teoretica come suo filo conduttore», cioè opponendo il *Gegenstreben* dello Io desiderante<sup>92</sup> ai diversi gradi di dipendenza dello Io intelligente (dalla sensazione all'intuizione sino al Giudizio), a partire dall'assunto che quest'ultimo, nella filosofia pratica, «di fronte allo Io che si espone», si configuri esso stesso come un «Non-io». <sup>93</sup> Alla luce delle considerazioni svolte nel paragrafo precedente sul nesso tra pratico e vita, risulta chiaramente come tale metodo non sia un mero espediente espositivo che Fichte adotta, in quanto non ancora in possesso dello «sforzo opposto» del Non-io: in forte continuità con la teoria della volontà, tale metodo esprime piuttosto la tendenza a considerare la vita come una manifestazione della libertà non solo più originaria, ma anche più autentica, rispetto al sapere teoretico. Di qui la fisionomia peculiare della *Praktische Philosophie*: le tappe dello *Streben* sono concepite e dedotte come i momenti di una sorta di liberazione della «vita» dai limiti della conoscenza teoretica, nel segno di un'estensione della kantiana «libertà dal concetto» a tutto l'ambito del pratico. Alla luce di quanto si è detto sopra sulla concezione dello «sforzo» nella *Grundlage*, emerge in modo chiaro come l'adozione di un metodo differente, consistente nello sviluppare le tappe dello *Streben* a partire da un *Wider-*

esso si sforza di essere infinito. Ma nello stesso concetto di sforzo è già compresa la finitezza, poiché ciò a cui non si *contrasta* [*widerstrebt*] non è uno sforzo».

<sup>92</sup> GA, II, 3, p. 187. Nella scelta di questo metodo, Fichte inverte il programma prospettato nelle *Eigene Meditationen*, secondo il quale la filosofia pratica, in quanto successiva a quella teoretica, avrebbe dovuto ripercorrere in senso inverso il cammino di questa, discendendo dallo A al -A, mentre la teoretica era ascesa dal -A allo A (GA, II, 3, p. 177). L'interpretazione che si fornisce qui del metodo adottato nella *Praktische Philosophie* diverge da quella di F. Moiso, secondo il quale con tale inversione di programma Fichte attribuirebbe già alla filosofia pratica il compito di «riproblematizzare la stessa teoretica fondandola», in seguito alla «raggiunta chiarezza (...) sul carattere subordinato della ragion teoretica rispetto alla ragion pratica e sull'originaria praticità della ragione», nel senso che tali espressioni hanno nella *Grundlage* (*Natura*, cit., p. 176).

<sup>93</sup> *Ibid.*

*streben* del Non-io, alla cui opportunità Fichte accenna già nei passaggi conclusivi del manoscritto di Zurigo, implichi un cambiamento radicale della concezione del pratico, in cui la finitezza si configura come elemento costitutivo di esso. La «scienza del pratico» conserva certo una funzione primaria: nel quinto paragrafo della *Grundlage*, a partire da un riesame dei primi principi di tutta la dottrina della scienza, Fichte subordina la filosofia teoretica alla pratica, deducendo lo «sforzo» come condizione degli oggetti e delle rappresentazioni teoretiche.<sup>94</sup> Tuttavia, l'articolazione definitiva della dottrina dei principi ed il marcato ruolo sistematico, di fondazione ontologica, che Fichte attribuisce ad essa, dedicandole la prima parte del sistema, fa venire meno lo schema della contrapposizione netta tra pratico come sfera dell'assoluta spontaneità e teoretico come sfera della costrizione e della limitatezza, schema che, come si è mostrato, costituisce la tendenza teorica prevalente dell'argomentare fichtiano dalla teoria della volontà sino alla *Praktische Philosophie*. Una volta dedotto lo *Streben* come tendere costitutivamente condizionato dall'opposizione reale del *Widerstreben* del Non-io, il pratico non rappresenta più infatti, come nel manoscritto di Zurigo, la zona in cui l'autoattività si manifesta direttamente: al contrario, esso si configura come il luogo in cui vengono esposti i condizionamenti necessari dell'Io, in quanto contiene la deduzione delle leggi dello *Streben*, condizionato dall'operare del Non-io sul sentimento, attraverso il quale lo Io assoluto si determina e diviene finito.

d) Occorre infine soffermarsi sulla differenza contenutistica tra i due scritti: la scomparsa quasi completa delle tracce della terza *Critica* nella «scienza del pratico» non deriva solo da motivi di architettura sistematica, che avrebbero indotto Fichte a comprimere in «astratte speculazioni» la ricca riflessione estetico-teleologica svolta nella *Praktische Philosophie*,<sup>95</sup> bensì è anch'essa riconducibile al cambiamento d'impostazione teorica che si è illustrato so-

<sup>94</sup> GA, I, 2, p. 399.

<sup>95</sup> È questa la chiave di lettura adottata da F. Moiso che, nella sua analisi fine e dettagliata della *Praktische Philosophie*, pur indicando in modo puntuale le differenze rispetto alla *Grundlage*, muove dall'assunto che le astratte speculazioni contenute nella «scienza del pratico» possano acquisire un «volto concreto» solo alla luce del ricco materiale trattato nella *Praktische Philosophie* (*Natura*, cit., p. 8).

pra. In particolare, l'assenza di una trattazione teleologica nella parte pratica della *Grundlage* discende da un cambiamento nel modo di affrontare il problema kantiano della compatibilità di causalità naturale e causalità per libertà. Le premesse della soluzione elaborata nella dottrina della scienza sono riscontrabili già nella *Praktische Philosophie*, ove, a partire dalla definizione dello «sforzo» come «autoattività nell'intero», Fichte afferma che esso deve estrinsecarsi ovunque l'autoattività venga impedita, «attraverso un impulso a superare i suoi confini»: <sup>96</sup> tale assunto fa venir meno il dualismo tra spontaneità del soggetto e necessità naturale, trasformandolo nel contrasto tra l'attività dell'impulso ed il limite, ove senza un limite da superare l'impulso resterebbe «sempre morto ed inefficace». <sup>97</sup> Nella *Praktische Philosophie*, però, tale concezione non è ancora sviluppata in modo conseguente, in quanto l'impedimento non è presentato come intrinseco al tendere stesso, bensì, come si è visto sopra, è individuato unicamente nella *Begrenztheit* «che ci riguarda come esseri conoscenti»; <sup>98</sup> a partire da queste premesse, nella deduzione delle funzioni sensibili compiuta nella prima parte dell'opera non è toccata la questione del rapporto del soggetto con il mondo esterno: come si è visto sopra, le sensazioni estetiche sono presentate, in contrapposizione a quelle teoretiche, come il tipo di sensazione adeguato ad esibire lo sforzo dell'Io, e dunque come manifestazione, seppure oscura, di spontaneità, proprio in quanto non esprimono alcun rapporto con l'oggetto, bensì unicamente uno stato del soggetto. <sup>99</sup> La questione cosmologica della possibilità dell'azione libera dell'uomo nel mondo sensibile è qui affrontata nell'ultima sezione del manoscritto, nella quale, a partire dallo sforzo del Giudizio a capovolgere i correlati di tutte le categorie di relazione e a «trasferire» lo *Streben* al di fuori di noi, Fichte elabora una concezione dinamico-teleologica della natura antagonistica e so-

<sup>96</sup> GA, II, 3, p. 187.

<sup>97</sup> GA, II, 3, pp. 187-88.

<sup>98</sup> GA, II, 3, p. 188: «La limitatezza ci riguarda come esseri *conoscenti*: non nel senso che la nostra *conoscenza* venga limitata (al contrario, solo mediante quei limiti necessari essa diviene *conoscenza*, riceve unità e determinatezza); bensì nel senso che la nostra *autoattività* in generale viene impedita attraverso il determinato *compito del conoscere* che le è attribuito».

<sup>99</sup> GA, II, 3, p. 191.



stitutiva rispetto al meccanicismo, con un rifiuto esplicito del modello kantiano della postulata *Übereinstimmung* dei due opposti principi nel sovrasensibile:<sup>100</sup> nella *Praktische Philosophie*, allo scopo di fondare l'intervento della libertà all'interno di un mondo retto da leggi necessarie, Fichte arriva dunque a sottrarre il mondo alla fisicità delle leggi dell'intelletto, contrapponendo alla natura morta della filosofia teoretica una realtà in incessante movimento, cioè l'universo fluido del Giudizio, con il quale l'Io può «giocare», ponendo ogni membro della serie che gli si presenta «là ove esso vuole».<sup>101</sup> Nella «scienza del pratico» della *Grundlage*, invece, il problema è affrontato in modo assai diverso: dato che lo *Streben* è concepito come costitutivamente condizionato dal *Widerstreben* del Non-io, la stessa deduzione delle funzioni sensibili come tappe di tale sforzo contiene già in sé la soluzione del problema del rapporto tra io finito e Non-io. Le tappe dello «sforzo» attraverso il quale lo Io assoluto si determina, diventando così finito, risultano infatti allo stesso tempo come momenti di determinazione del Non-io, ove, attraverso un complesso gioco tra impulso e riflessione che non è possibile qui illustrare nei particolari, le specifiche funzioni inconsapevoli dell'animo (sentimento, desiderio, ecc.) vengono dedotte come i punti d'incontro tra i due. Attraverso questa operazione, Fichte mira qui a spiegare il *Selbstanfangen* in cui consiste la libertà in modo da rendere allo stesso tempo comprensibile perché l'uomo abbia sempre dinanzi a sé un mondo dal quale si sente determinato, mostrando come nelle stesse funzioni sensibili, che sono il luogo in cui avviene il condizionamento da parte del Non-io, sia presente ed operante un principio attivo: la sensibilità è infatti concepita come la forma oscura in cui il soggetto si pone, in quanto, ponendosi come finito, pone anche ciò che lo fa essere finito, cioè il Non-io. Tale impostazione contiene la chiave di soluzione del dualismo tra libertà del soggetto finito e la natura regolata da leggi necessarie; una volta attribuita alla sensibilità una funzione positiva

<sup>100</sup> GA, II, 3, pp. 261-62: «come si può porre in accordo il sistema teleologico con il puro e semplice meccanicismo? (...) Tale domanda (...) non sorge affatto nel mio sistema, perché l'intera maniera di giudicare teleologica si fonda su uno sforzo del Giudizio che deve, e lo deve necessariamente, contrastare la maniera di giudicare teoretica, e mira ad eliminarla completamente».

<sup>101</sup> GA, II, 3, p. 242.

ed indispensabile per il progresso della ragione, anche il Non-io, in quanto agisce necessariamente sulla sensibilità, è infatti coinvolto a collaborare alla realizzazione dei fini di questa: solo attraverso i limiti «trovati», di volta in volta, nel mondo, le funzioni del soggetto riaffermano la direzione originaria, cioè il tendere dello Io assoluto all'autoattività e all'unità con sé.

## 2. *L'etica del primo Fichte: il problema della motivazione.*

### 2.1. *La religione come «momento della determinazione volontaria»: attenzione ed immaginazione come termini medi tra sensibilità e ragione.*

A partire dalla prova morale dell'esistenza di Dio, condotta nelle pagine iniziali dell'opera, nella prima edizione del *Saggio di una critica di ogni rivelazione* l'indagine fichtiana si sviluppa come indagine sul modo in cui la «teologia», «morta conoscenza senza influsso pratico», diventa «religione», ove come caratteristica essenziale di quest'ultima è indicata la capacità di «avere un influsso come causa» sulla nostra determinazione volontaria;<sup>102</sup> dato che la teologia è concepita, conformemente all'impostazione kantiana, come fede nei postulati della ragion pratica,<sup>103</sup> affinché quest'ultima divenga religione occorre per Fichte che «i principi assunti in vista di una determinazione della volontà da parte della legge della ragione» agiscano «su di noi praticamente».<sup>104</sup> Come osserva a ragione F. Wittekind,<sup>105</sup> il problema centrale del *Saggio* non è dun-

<sup>102</sup> GA, I, 1, p. 23.

<sup>103</sup> Sul rapporto tra la dottrina dei postulati formulata da Fichte nelle differenti versioni del *Versuch* e quella kantiana, cf. H.J. VERWEYEN, *Einleitung* a J.G. FICHTE, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Hamburg 1983, pp. XXVIII-XXXIV.

<sup>104</sup> GA, I, p. 36.

<sup>105</sup> F. WITTEKIND, *Von der Religionsphilosophie zur Wissenschaftslehre. Die Religionsbegründung in Paragraph 2 der zweiten Auflage von Fichtes «Versuch einer Kritik aller Offenbarung»*, «Fichte Stud.», Bd. 9 (1997), p. 104. Dello stesso autore, sul pensiero religioso di Fichte negli anni successivi al *Versuch*, cf. anche *Religiosität als Bewußtseinform. Fichtes Religionsphilosophie 1795-1800*, Gütersloh 1993. Sulla evoluzione del pensiero religioso fichtiano in generale è d'obbligo ricordare almeno alcuni dei numerosi scritti di E. HIRSCH: *Christentum und Geschichte in Fichtes Philo-*

que quello kantiano, di quali siano le idee universalmente necessarie che rendono possibile un puro agire morale; presupposte tali idee, Fichte si interroga piuttosto su come esse possano acquisire validità per il soggetto agente come motivazione di un'azione determinata. L'analisi della deduzione della religione, nelle sue diverse forme,<sup>106</sup> costituisce dunque un punto di partenza privilegiato per illustrare i tratti originali della riflessione fichtiana sul problema del *Triebfeder* della volontà, già nel periodo immediatamente successivo all'incontro con la filosofia kantiana.

In primo luogo, alla luce del criticismo per Fichte la stessa teologia, «considerata in concreto», diviene «immediatamente religione, nel momento stesso in cui sorge»,<sup>107</sup> in quanto agisce praticamente «sulla nostra intera facoltà»,<sup>108</sup> ponendo in accordo ragion pratica e ragion teoretica. Il concetto di Dio, cioè di un essere in cui la legge morale non è solo universalmente valida (*bloss allgemeingültig*), bensì universalmente efficace (*allgemeingeltend*), è infatti l'unico che consenta di superare la contraddizione tra «le nostre convinzioni teoretiche e la nostra determinazione pratica»,<sup>109</sup> ove l'unità tra facoltà del pensare e facoltà del volere nel soggetto è presentata come condizione indispensabile affinché la legge morale possa esercitare in noi una «causalità continuata».<sup>110</sup> Degno di nota è il ruolo che Fichte in questo modo assegna alla fede nei postulati della ragion pratica in vista della determinazione volontaria morale: sotto

*sophie*, Tübingen 1920; *Fichtes Religionsphilosophie im Rahmen der philosophischen Gesamtentwicklung Fichtes*, Göttingen 1914.

<sup>106</sup> Sulla difficoltà che la trattazione fichtiana nel *Saggio* presenta, a causa della continua ridefinizione dei reciproci confini tra le diverse forme di religione e dell'uso di una terminologia non sempre precisa, cf. H.J. VERWEYEN, *Offenbarung und autonome Vernunft nach J.G. Fichte*, in K. HAMMACHER, A. MUES, *Erneuerung der Transzendentalphilosophie in Anschluss auf Kant und Fichte*. Festschrift R. LAUTH, Stuttgart-Bad Cannstatt 1979, p. 438. Lo stesso Verweylen fornisce poi un tentativo di spiegazione sistematica delle numerose discordanze nelle diverse definizioni e partizioni fichtiane del concetto di religione contenute nel *Versuch*, in *Einleitung*, cit., 1983, pp. xxiv-xxviii.

<sup>107</sup> GA, I, 1, p. 28.

<sup>108</sup> GA, I, 1, p. 36: «Solo in questo modo è portata unità negli uomini e tutte le funzioni della sua facoltà sono indirizzate ad un unico scopo finale».

<sup>109</sup> GA, I, 1, p. 23.

<sup>110</sup> GA, I, 1, p. 27.

questo aspetto, l'argomentazione fichtiana risulta molto vicina a quella kantiana del *Canone* della prima *Critica*, in quanto è fondata sull'assunto che, senza l'ammissione dei postulati della ragion pratica, la legge morale non possieda la forza sufficiente per trasformarsi in «motivo di proposito e d'azione». <sup>111</sup> Va inoltre osservato che la religione, intesa in questo senso, lascia emergere la continuità del pensiero fichtiano prima e dopo la «scoperta» della filosofia critica: la funzione principale attribuita da Fichte alla religione negli scritti precedenti all'incontro con la filosofia kantiana, conformemente alla tendenza moralistica e razionalistica della teologia della *Aufklärung* tedesca, <sup>112</sup> era infatti quella di garantire l'accordo tra cuore e intelletto, necessario affinché l'uomo potesse avere una condotta morale. <sup>113</sup>

In secondo luogo, per Fichte i principi della ragion pratica possono agire, in modo negativo, sulla nostra facoltà sensitiva, generando in noi quell'insieme di sentimenti che costituiscono la *Frömmigkeit*: il «sacro timore di Dio» (*heilige Ehrfurcht*), <sup>114</sup> la «santa

<sup>111</sup> *Ak. Aus.*, III, p. 527. Su questo punto, cf. G. ROTTA, *La «idea Dio»*. *Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismusstreit*, Genova 1995, pp. 82-85. Sulla differenza tra la concezione etica kantiana del *Canone* rispetto a quella della *Critica della ragion pratica*, cf. M. GUÉROULT, *Canon de la Raison pure et Critique de la Raison pratique*, «R. int. Philos.», VIII (1954), pp. 331-57 (trad. it. in *Introduzione alla morale di Kant. Guida alla critica*, a c. di G. TOGNINI, pp. 23-45).

<sup>112</sup> Sulle tendenze fondamentali della teologia tedesca nel XVIII secolo, resta tuttora un punto di riferimento indispensabile l'opera di K. ANER, *Die Theologie der Lessingszeit*, Halle/Saale 1929. Sull'argomento, cf. anche B. BIANCO, *Fede e sapere. La parabola dell'Aufklärung tra pietismo e idealismo*, Napoli 1992.

<sup>113</sup> A questo proposito è degno di nota soprattutto il fatto che Fichte presenti la teologia come condizione indispensabile affinché la legge morale possa esercitare una «causalità continuata» nell'uomo; in maniera analoga, per esempio, in conclusione di un passo dedicato alla definizione del rapporto tra *Glaubenslehre* e morale, J.J. Spalding indica come insegnamenti necessari alla religione solo quelli senza i quali non potrebbe avere luogo nessun «*dauerhafter Antrieb zur Rechtschaffenheit*» (*Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*, Berlin 1772, pp. 115-17). Sul ruolo di Spalding nella formazione del pensiero fichtiano, cf. R. PREUL, *Reflexion und Gefühl. Die Theologie Fichtes in seiner vorkantischen Zeit*, Berlin 1969, pp. 71 sgg. Sulle linee fondamentali della teologia di Spalding, cf. J. SCHOLLMEIER, *Johann Joachim Spalding. Ein Beitrag zur Theologie der Aufklärung*, Gütersloh 1967 (in particolare, pp. 56-107).

<sup>114</sup> La *Ehrfurcht* è, tra i sentimenti di devozione, quello che riceve maggiore

soggezione», la «fiducia» e la gratitudine» che sorgono necessariamente nell'animo quando l'uomo guarda a sé nel proprio aspetto di parte passiva della natura, e di conseguenza come «oggetto della determinazione» divina «della natura secondo idee morali». <sup>115</sup> I sentimenti devoti vengono dunque presentati come l'effetto prodotto sulla nostra facoltà sensitiva dalla rappresentazione di Dio nella veste di «nostro giudice» (si badi, non nella qualità di «legislatore morale», per cui la devozione non rientra costitutivamente nel campo della *Naturreligion* <sup>116</sup>); tale impostazione consente a Fi-

rilievo nella trattazione fichtiana, e al quale in particolare Fichte sembra attribuire la funzione di facilitare la determinazione volontaria morale (nel progetto del *Versuch* la *Ehrfurcht* nei confronti di Dio costituisce addirittura il cardine dell'argomentazione fichtiana sul passaggio dalla «teologia» alla religione, cf. *GA*, II, 2, p. 32-33). Sembra quasi che per Fichte il «terrore sacro» corrisponda, ad un livello di astrazione minore, al «sentimento del rispetto»: come infatti quest'ultimo è effetto della coscienza della pura legge morale, il primo è prodotto dalla «esibizione in concreto» della «santità» e «sublimità» della legge nel concetto di Dio. L'accento posto da Fichte sul «terrore sacro» rimanda comunque senza dubbio alla *Critica del Giudizio*: non solo perché la *Ehrfurcht* è il sentimento principale che coglie l'uomo nella contemplazione del sublime, ma anche perché lo stesso Kant attribuisce ad essa un ruolo fondamentale nella religione, contrapponendola al «terrore patologico» (*Ak. Aus*, V, pp. 481-82).

<sup>115</sup> *GA*, I, 1, p. 29.

<sup>116</sup> È questa la posizione di G. Rotta, che vede nella *Frömmigkeit* un elemento essenziale della religione naturale (cf. *La «idea Dio»*, cit., p. 89, nonché, della medesima autrice, *Grundzüge der Moral in der zweiten Auflage der Offenbarungskritik*, «Fichte-Stud.», Bd. 11, p. 38). Una interpretazione differente della collocazione sistematica della *Frömmigkeit* nel *Saggio* è fornita da Verweyen, che tende a sottolineare la vicinanza tra l'argomentazione fichtiana nella descrizione dei sentimenti devoti ed il sesto paragrafo, in cui è descritta la religione razionale, per mettere in luce l'ineliminabile componente affettiva e sensibile che Fichte attribuirebbe anche a quest'ultima: «si tratta primariamente di sensazioni nei confronti di Dio, non della 'nuda' volontà morale» (*Einleitung*, cit., p. xxvii). Secondo la chiave di lettura che si propone qui, invece, l'insieme di sentimenti che costituiscono la devozione non coincide né con la religione naturale né con quella razionale, bensì le accompagna entrambe, senza però costituirne la caratteristica essenziale. Va infine precisato che, all'interno della religione razionale e di quella naturale, le *Empfindungen* di devozione svolgono funzioni diverse. La *Vernunftreligion* consiste nell'obbedienza puntuale prestata alla legge morale per mostrare a Dio la nostra «ammirazione» e «venerazione», per esprimergli il nostro «affetto»; queste sensazioni sono dunque sì componenti essenziali della religione razionale, ma al livello di perfezione morale cui tale forma di religiosità corrisponde non vi è alcun

chte di dimostrare come la partecipazione di essi alla determinazione volontaria non sia necessariamente incompatibile con «il momento vero e proprio di ogni moralità, il volere ciò che è giusto assolutamente ed unicamente *per il fatto* che sia giusto» (anche se si tratta di un rischio che può sempre verificarsi, soprattutto con un «loro spropositato aumento»):<sup>117</sup> i sentimenti devoti non determinano e non possono determinare la volontà a volere il giusto, cosa che comprometterebbe la purezza dell'intenzione morale, in quanto essi stessi derivano da «una già avvenuta determinazione»<sup>118</sup> della facoltà di desiderare superiore. Una volta fatta questa precisazione, Fichte pone l'accento sull'influsso positivo che la devozione è in grado di esercitare sulla facoltà di desiderare inferiore, determinandola a «produrre realmente» il giusto in noi «in modo costante e continuato».<sup>119</sup> Già la trattazione relativa alla *Frömmigkeit*, al di là dello sforzo di mostrarne la compatibilità con i principi della morale kantiana, esprime dunque la tendenza più originale della speculazione etica fichtiana rispetto a Kant, cioè la tendenza a rivalutare l'importanza delle componenti sensitivo-sentimentali nell'ordine dei moventi morali.

La «religione nel significato più proprio» sorge, infine, quando i principi della ragion pratica agiscono immediatamente sulla volontà, aggiungendo al «peso della legge» la rappresentazione che essa sia comando di Dio. Non si tratta di una mera identità materiale tra la legge morale e la volontà di Dio: la caratteristica essenziale della religione consiste infatti, per Fichte, nel sentirsi vincolati all'obbedienza alla legge per il solo fatto che essa esprima il volere di Dio, cosa che avviene tramite l'«alienazione» del patrimo-

bisogno che esse esercitino un influsso sulla volontà (non è dunque neanche rilevante l'aspetto eudemonistico che Verwey scorge in alcune di esse, in quanto a questo livello morale l'uomo obbedisce a Dio senza aspettare alcuna ricompensa). Invece nella religione naturale si ritrovano queste sensazioni, in particolare la *Ebrfurcht*, ma ad esse è attribuito, assieme alla rappresentazione della legge morale come comando di Dio, il ruolo di soccorrere la debolezza della volontà umana nei singoli casi dell'applicazione della legge in cui si presenta un forte contrappeso delle inclinazioni.

<sup>117</sup> GA, I, 1, p. 37.

<sup>118</sup> GA, I, 1, p. 36.

<sup>119</sup> GA, I, 1, p. 30.

nio morale datoci a priori «in un essere al di fuori di noi». <sup>120</sup> Intesa in questo senso, la religione, pur essendo fondata sulla ragion pratica, si colloca al di fuori dei limiti di questa: la ragione infatti obbliga solo, mediatamente, ad obbedire alla volontà di Dio *materialiter spectata*, ma non contiene alcun comando di obbedire ad essa «in quanto tale», *formaliter spectata*. La validità di una simile trasposizione dell'autorità legislativa in Dio può dunque essere giustificata da Fichte solo a partire da un presupposto antropologico, da alcuni interpreti definito «fenomenologico»: <sup>121</sup> la possibilità che si verificano alcuni «casi dell'applicazione della legge» in cui, a causa del forte contrappeso esercitato dalle inclinazioni,

la semplice ragione non avrebbe sufficiente forza per determinare la volontà, ma per rafforzare la sua efficacia avrebbe ancora bisogno della rappresentazione di una certa azione come comandata da Dio. <sup>122</sup>

Questo passaggio è di fondamentale importanza, in quanto rivela come, sin dalla prima edizione del *Saggio*, riflettendo sul problema dell'applicabilità della legge morale al volere dell'uomo in quanto essere razionale ma finito, Fichte giunga a mettere in discussione il principio fondamentale dell'etica kantiana: la stessa praticità della ragione, cioè la capacità di questa di determinare immediatamente la volontà. Non si tratta ancora di un rifiuto radicale: la possibilità che l'uomo si determini ad agire unicamente in virtù della rappresentazione della legge morale non è del tutto esclusa, almeno in linea teorica. Tuttavia, da numerosi luoghi del *Saggio* si ricava l'impressione che Fichte consideri la situazione di totale autosufficienza morale, cui corrisponde la «pura religione razionale», non tanto come una possibilità concretamente attuabile, quanto piuttosto come una mera condizione ideale: non solo non è determinabile a priori se «in concreto un uomo sia capace» di giun-

<sup>120</sup> GA, I, 1, p. 33.

<sup>121</sup> Cf. M. KESSLER, *op. cit.*, p. 202. Kessler si richiama qui esplicitamente alla definizione di K. FISCHER, secondo il quale la teoria della rivelazione fichtiana sarebbe da intendere «fenomenologicamente», in quanto la necessità della fede nella rivelazione viene affermata a partire da «una certa forma della coscienza umana» (K. FISCHER, *Fichtes Leben, Werke und Lehre*, in *Geschichte der neuern Philosophie*, Bd. VI, Heidelberg 1914, p. 253).

<sup>122</sup> GA, I, 1, p. 32.

gere a tale grado di perfezione, ma soprattutto, «nel presente stato dell'umanità», tale ipotesi gli appare del tutto inverosimile.<sup>123</sup> Di fatto, dunque, nel *Saggio* Fichte oscilla tra due tendenze: da un lato, l'esigenza di garantire la possibilità di un infinito perfezionamento morale dell'umanità, che lo induce a presentare la «debolezza» nei confronti della legge non come una caratteristica innata ed essenziale della natura umana, bensì come il risultato di cause «contingenti», in particolare della corruzione generalizzata della propria epoca, nella quale «si viene abituati molto prima ad agire secondo impulsi naturali, piuttosto che secondo principi morali»; dall'altro, la convinzione che la ragione e la legge morale, a causa della loro astrattezza, siano insufficienti, da sole, ad avere presa sulla volontà, in quanto non esauriscono la natura umana, costituita, nella sua interezza, tanto da una parte razionale che da una sentimentale-appetitiva, ai cui «bisogni» può e deve venire incontro la religione.<sup>124</sup> A partire da questo presupposto, a differenza di Kant, Fichte non si preoccupa tanto di ricondurre la religione alla moralità, stabilendo tra le due identità di contenuto, quanto di mostrare come la moralità possa e debba appoggiarsi alla religione, qualora se ne presenti la necessità.

Nonostante ciò, nella prima edizione del *Saggio* non viene messo in discussione il principio kantiano, secondo cui l'essenza della moralità consiste nel determinarsi all'azione a prescindere da qualsiasi movente diverso dal puro rispetto per la legge morale; la difficoltà che Fichte si trova ad affrontare è dunque quella di dimostrare che la concezione della religione come «momento della

<sup>123</sup> Sulla base di questa ed altre simili affermazioni, C. Cesa sottolinea la novità della concezione fichtiana della rivelazione, non più identificata, come in Reimarus o in Jerusalem, con un «evento del passato», ma riferita prevalentemente al tempo presente (in C. CESA, *Introduzione a Fichte*, Bari 1994, pp. 159-61).

<sup>124</sup> GA, II, 2, p. 6: «qualcosa che riconosciamo come astratto, cioè come una cosa non esistente, fa meno impressione su di noi. (...) È completamente diverso pensarsi qualcosa come un semplice dovere, e qualcosa come un essere. In Dio si ha l'ultima cosa. - Una legge morale *realizzata* vale per noi di più che se considerata come un mero comando (...). A ciò si aggiungono altri bisogni della nostra sensibilità. Ragione è un concetto astratto, e noi siamo abituati a pensare tutti i concetti astratti come un nulla. Ma la ragione deve essere efficace: essa deve dunque essere *qualcosa*».



determinazione volontaria» non sia in contraddizione con tale principio. A tale scopo, egli tiene innanzitutto a precisare che la rappresentazione di Dio come legislatore morale può rafforzare il sentimento del rispetto «senza pregiudicare la moralità» in virtù del fatto che, per un postulato della ragion pratica (e quindi in modo moralmente legittimo), essa esibisce in concreto «l'accordo con la legge non come qualcosa che semplicemente deve essere, bensì come qualcosa che è»: fin quando obbediamo a Dio solo in quanto «essere morale» e non in quanto «giudice» o «vendicatore», non facciamo dunque altro che obbedire alla legge morale, col vantaggio che essa in questo modo ci appare non «come qualcosa di arido ed astratto, bensì come ipostatizzata in Dio». <sup>125</sup> Il rapporto tra il motivo puramente morale e la religione si configura però in modo diverso a seconda che si tratti della religione naturale o di quella rivelata, che Fichte presenta come corrispondenti a due differenti gradi di evoluzione morale dell'umanità. La religione naturale può intervenire «nelle singole decisioni» a sostegno del rispetto per procurare ad esso lo *Übergewicht* sulle inclinazioni sensibili, <sup>126</sup> ma in realtà, «in generale» essa stessa è fondata, così come la religione razionale, sul rispetto, e lo presuppone come ancora presente nell'uomo, almeno nella misura sufficiente a fargli avvertire come spiacevole la propria condizione di debolezza di fronte alla legge, e a spingerlo alla ricerca di tutti i mezzi possibili per superarla: <sup>127</sup> dato che la religione naturale consiste nell'attribuire a Dio l'origine della coscienza della legge morale, può infatti pervenire ad essa solo un uomo che sia già dotato di questa e del sentimento di rispetto che la accompagna, nonché del concetto di «fine morale», presupposto indispensabile per poter inferire, dall'ordine e dalla finalità della natura, all'esistenza di un «creatore morale» del mondo che, in

<sup>125</sup> *Ibid.*

<sup>126</sup> *GA*, I, 1, p. 34.

<sup>127</sup> *GA*, I, 1, p. 55: «Senza dubbio questa religione [*sc.*: la religione naturale] deve divenire mezzo per la determinazione della volontà nei casi singoli, allorché interviene il conflitto dell'inclinazione con il dovere; essa presuppone però la prima, somma determinazione della volontà — quella di obbedire in generale alla legge morale — come già avvenuta attraverso la legge stessa, in quanto essa non si offre, bensì bisogna che venga cercata, e non la può cercare nessuno che non la desideri».

quanto tale, ci appare anche come creatore della nostra autoco-scienza. Fichte non si limita, però, a presentare la trasposizione dell'autorità legislativa in Dio come possibile fattore coadiuvante del rispetto, ma arriva ad attribuire alla religione, nella forma di religione rivelata, il compito di «fondare il sentimento morale»: <sup>128</sup> il «bisogno pratico empiricamente dato» che va presupposto nella deduzione del concetto di rivelazione, al fine di garantirle una prima legittimazione funzionale, è infatti l'ipotesi che il contrasto tra le inclinazioni sensibili e la legge morale possa raggiungere una intensità tale da far scomparire nell'intero genere umano o in parti consistenti di esso persino la «volontà in generale di riconoscere la legge e di prestarle obbedienza». <sup>129</sup> Dato che, a partire da queste premesse, l'indagine sulla rivelazione si configura innanzitutto come indagine sul modo in cui il sentimento morale può nascere o essere risvegliato nell'uomo caduto in uno stato di completo dominio della sensibilità, essa merita particolare attenzione, in quanto consente di cogliere il modo in cui Fichte concepisce il rapporto tra «sensibilità» e «rispetto» nella prima edizione del *Saggio*. La «sensibilità empirica» in generale è definita come «un'incapacità alla rappresentazione delle idee», <sup>130</sup> che designa allo stesso tempo l'errore pratico di non farsi determinare da esse, bensì unicamente dal piacere sensibile; così concepita, la *Sinnlichkeit* appare nettamente contrapposta al sentimento del rispetto, nella misura in cui questo ultimo è «sentimento per le idee (pratiche)» e «determinabilità del soggetto» da parte dell'idea dell'«assolutamente buono», <sup>131</sup> secondo la definizione che Kant dà di esso nella *Critica del giudizio*.

<sup>128</sup> GA, I, 1, p. 59.

<sup>129</sup> La religione rivelata corrisponde dunque a uno ipotetico stadio di completa barbarie, introdotto da Fichte in un contesto di filosofia della storia, come condizione tipica dei popoli primitivi che, costretti dalla necessità materiale a dedicare tutte le energie fisiche e spirituali alla ricerca dei mezzi di sostentamento, sarebbero incapaci di sviluppare il sentimento morale e i concetti morali; tuttavia, nel corso dell'argomentazione appare in modo chiaro come in realtà egli intenda riferirsi anche alle popolazioni civilizzate e ai propri contemporanei che, pur coscienti del senso morale, non lo usano come principio di determinazione delle proprie azioni, bensì unicamente come *principium diiudicationis* di quelle altrui, e per giunta solo qualora ciò presenti qualche convenienza.

<sup>130</sup> GA, I, 1, p. 55.

<sup>131</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 267.

Da un lato, dunque, conformemente all'impostazione rigidamente rigoristica della terza sezione della *Critica della ragion pratica*, Fichte pone l'accento sulla totale contrapposizione ed eterogeneità tra il sentimento del rispetto e la sensibilità, individuando nell'«egoismo» il «principio» di quest'ultima;<sup>132</sup> dall'altro, però, tale assunto lo porta a conclusioni radicalmente differenti da quelle kantiane, inducendolo ad ammettere e teorizzare la necessità e la legittimità dell'uso di mezzi sensibili da parte di un ente razionale, cioè Dio, per ricondurre alla libertà e alla moralità gli uomini. La rivelazione costituisce infatti per Fichte l'unica via d'uscita possibile dal giogo della sensibilità proprio in quanto con essa Dio agisce sugli uomini «immediatamente attraverso i sensi»,<sup>133</sup> in modo tale che la loro natura sensibile venga determinata «attraverso stimoli (*Antriebe*) sensibili a lasciarsi determinare dalla legge morale»;<sup>134</sup> nonostante la precisazione che anche in questa circostanza la sensibilità non possa e non debba fungere da fondamento di determinazione della volontà, bensì unicamente come «veicolo» del «puro movente della moralità», da questo passaggio emerge in modo chiaro la distanza di Fichte rispetto a Kant: a partire dalla convinzione di fondo della *Unzulänglichkeit* della legge morale a determinare immediatamente la volontà, Fichte riconosce come necessaria, affinché tale determinazione possa avere luogo, una certa forma di mediazione tra sen-

<sup>132</sup> Occorre tuttavia precisare che in realtà, anche nella prima edizione del *Saggio*, Fichte non condanna la sensibilità in sé, bensì il dominio di una sensibilità corrotta, separata dalla ragione: l'«intera disposizione della nostra natura sensibile» è infatti presentata come opera di Dio come Creatore morale del mondo, ed è questo assunto che garantisce la possibilità dell'efficacia della rivelazione. La promozione della moralità che egli attribuisce come compito alla *Offenbarung* significa dunque sì «disciplina» (*Zucht*) e «guida» (*Leitung*) della sensibilità (*GA*, I, 1, p. 96), ma ciò non equivale affatto a una repressione indiscriminata delle inclinazioni (cf., in proposito, *GA*, I, 1, p. 88): si tratta piuttosto di ristabilire la «disposizione essenziale» ed «originaria» della nostra natura, nella quale la sensibilità è subordinata e strumentale rispetto alla facoltà di desiderare superiore (*GA*, I, 1, p. 52).

<sup>133</sup> Cf. *GA*, I, 1, p. 59: «Ora, attraverso quale strada la religione può giungere uomini così costituiti? Naturalmente proprio su quella attraverso la quale giunge loro tutto ciò che si raffigurano e da cui si fanno determinare, cioè quella della sensibilità. Dio si deve annunciare loro immediatamente attraverso i sensi, deve esigere da loro obbedienza immediatamente attraverso i sensi».

<sup>134</sup> *GA*, I, 1, p. 47.

sibilità e ragione, cioè la *versinnlichende Darstellung* delle idee della ragione fornita dalla rivelazione.<sup>135</sup>

Si tratta adesso di esaminare quali siano per Fichte le facoltà dell'uomo su cui può agire la *Offenbarung*, cioè a quali facoltà egli attribuisca la funzione di termine medio tra sensibilità e ragione. In primo luogo, nella situazione di totale ateismo pratico dell'umanità, tale ruolo è assegnato alla *Aufmerksamkeit*. Trasferendo dal campo conoscitivo a quello pratico la funzione di cerniera tra facoltà inferiori e superiori dell'animo attribuita all'attenzione da Wolff e dalla scuola wolffiana,<sup>136</sup> Fichte indica infatti nel risveglio di quest'ul-

<sup>135</sup> GA, I, 1, p. 92. Fichte ammette dunque un certo antropomorfismo come legittimo mezzo di determinazione pratica; sul medesimo argomento, nella *Religione nei limiti della sola ragione* Kant assume una posizione completamente diversa. In particolare, la divergenza d'impostazione tra i due filosofi emerge in modo chiaro dalla differente trattazione del problema dell'incarnazione di Cristo: per Kant Cristo è l'«ideale della perfezione morale», che non bisogna mai cercare fuori della nostra ragione, poiché è insito in essa (*Ak. Aus.*, VI, p. 61); egli nega in modo reciso la natura divina di Cristo, in quanto tale ipotesi non solo non ci porterebbe alcun vantaggio pratico, ma «ostacolerebbe» l'attuazione dell'idea della perfezione morale negli uomini naturali. Al contrario, Fichte riconosce il valore pratico di una rappresentazione della «ragion pratica incarnata», di un «Dio degli uomini», capace di soddisfare da un lato «tutti i bisogni della più rozza sensibilità», e, dall'altro, di garantire «al concetto di Dio la sua completa purezza» (naturalmente tale rappresentazione, come tutti gli altri antropomorfismi ammessi da Fichte come legittimi in una rivelazione, è da assumere non come oggettivamente valida, ma solo come una «accondiscendenza verso la sensibilità, che ne potrebbe avere bisogno»), cf. GA, I, 1, p. 93. Sulle tendenze fondamentali della cristologia kantiana, cf. G.B. SALA, *Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionschrift*, in *Kant über Religion*, hrsg. von F. RICKEN, F. MARTY, Stuttgart, Berlin, Köln 1992, pp. 143-55. Sulle differenze tra Kant e Fichte riguardo alla questione cristologica, cf. X. TILLETTE, *La christologie idéaliste*, Paris 1986, pp. 42-61, e *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*, Namur 1993, pp. 75-96 (in entrambe le opere, però, Tillette prende in considerazione soprattutto le opere di Fichte posteriori all'*Atheismusstreit*, a partire dall'opinione che il *Versuch* sia un'opera «molto astratta», «un iperkantismo, che appiattisce completamente la religione sui parametri morali», 1993, p. 83).

<sup>136</sup> Per Wolff l'attenzione è la «facoltà di fare in modo che in una percezione composita una parte riceva più chiarezza rispetto alle altre» (Ch. WOLFF, *Psychologia empirica*, par. 237, p. 168, in *Gesammelte Werke*, II Abt., Band 5, hrsg. von J. ECOLE, Hildesheim 1968); in quanto facoltà, essa dipende dal nostro arbitrio ed ha dunque una posizione intermedia tra le facoltà conoscitive inferiori e superiori

tima la prima tappa nel passaggio dal dominio della sensibilità alla moralità, sulla base della seguente argomentazione: da un lato, «come determinazione empirica del nostro animo», la *Aufmerksamkeit* «può essere suscitata attraverso mezzi naturali», cioè dai sentimenti «patologici» di «ammirazione» e «venerazione» destati in noi dalla grandezza ed onnipotenza divine; dall'altro, essa può indirizzarsi alle idee, in questo caso all'idea della santità di Dio, e permette dunque di restaurare le condizioni della scelta e dell'esercizio della libertà in uomini che, dominati dalla sensibilità, «evitavano la riflessione». Tale impostazione consente a Fichte di respingere l'obiezione secondo la quale la religione rivelata, fondandosi sull'autorità divina, introdurrebbe necessariamente un'eteronomia: la rivelazione non compromette l'autonomia dell'agire morale, in quanto, annunciandosi tramite la Sua autorità, Dio non mira a fondare l'obbedienza, ma unicamente a richiamare l'«attenzione» sul vero motivo dell'obbedienza, cioè sulla santità del giusto.<sup>137</sup> Insistendo sul ruolo fondamentale della *Aufmerksamkeit*, Fichte riesce così a salvaguardare la libertà degli esseri finiti di fronte all'annuncio di Dio, per quanto questo sia fondato sulla Sua grandezza ed onnipotenza: una volta che l'annuncio di una dottrina come divina ha richiamato la loro attenzione, gli uomini possono infatti liberamente decidere se accettarla o meno senza un fondamento o se invece cercare dei motivi razionali per il giudizio, ascoltandone il contenuto, ove quest'ultima eventualità è presentata come l'unica strada per giungere a quella «convinzione fondata su una riflessione razionale, che sola può essere il fondamento di ogni moralità». <sup>138</sup>

del nostro animo, cioè tra sensibilità e intelletto. Su questa funzione di mediazione dell'attenzione nella filosofia wolffiana, cf. M. CAMPO, *Wolff e il razionalismo precritico*, Milano 1939, vol. I, p. 345. Sul concetto wolffiano di *Aufmerksamkeit*, cf. M. KRIEGER, *Geist, Welt und Gott bei Christian August Crusius. Erkenntnistheoretisch-psychologische, kosmologische und religionsphilosophische Perspektiven im Kontrast zum Wolffschen System*, Würzburg 1993, pp. 190-92.

<sup>137</sup> GA, I, 1, p. 63.

<sup>138</sup> Come osserva G. ROTTA (*La «idea Dio»*, cit., p. 32), questo stretto rapporto tra attenzione, *Überzeugung* religiosa e moralità, si ritrova anche in J.J. Spalding, in particolare nell'opera *Über die Nutzbarkeit des Predigtamtes und deren Beförderung*. Come ulteriore probabile fonte di questo utilizzo fichtiano del concetto

Per Fichte, però, la rivelazione non funge da guida morale dell'umanità solo in una situazione di completa decadenza morale; appellandosi all'«esperienza quasi universale in noi e negli altri»,<sup>139</sup> egli giunge a riconoscerle un «influsso a lei essenziale, possibile solo attraverso di essa», anche in una situazione di religione naturale: in questo caso, la facoltà sulla quale la rivelazione agisce non è l'attenzione, bensì l'immaginazione. Qualora la pressione delle inclinazioni sia molto intensa, infatti, la religione naturale si rivela insufficiente a ripristinare la libertà ostacolata: la rappresentazione del comando morale come legge di Dio non riesce a giungere in soccorso al sentimento del rispetto sulla base dei meri «principi razionali», resi incerti ed oscuri dagli impulsi; occorre allora che tali principi vengano condotti all'animo umano tramite l'immaginazione, in modo tale, però, da essere dotati della stessa forza «fattuale» degli impulsi sensibili, cosa che può avvenire solo con una rivelazione.<sup>140</sup> L'uso fichtiano del concetto di *Einbildungskraft* in queste pagine merita particolare attenzione, in quanto costituisce un esempio paradigmatico dell'intreccio fichtiano di motivi derivati dalla psicologia dell'epoca e motivi della filosofia critica.<sup>141</sup> Da un lato, infatti, la funzione dell'immaginazione come organo della *Offenbarung* è dedotta a partire da una descrizione psicologica della dinamica delle forze dell'animo: come peculiarità del carattere empirico dell'uomo è indicato il fatto che alla vivace attività delle forze dell'animo inferiori corrisponda un proporzionale assopimento di quelle superiori, e viceversa, ove ciò implica l'impossibilità di agire mediante principi razionali su un uomo determinato dallo stimolo sensibile; è a partire da questo presupposto che l'immaginazione è presentata, in contrapposizione alla ragione, come la forza attraverso la quale si può agire per recuperare gli uomini dominati dagli impulsi sensibili. La funzione quasi «terapeutica» che le viene così attribuita ri-

di attenzione, C. Cesa indica F.V. Reinhard (C. CESA, *Fichte critico di Reimarus? A proposito di uno scritto giovanile*, in *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, p. 70).

<sup>139</sup> GA, I, 1, p. 69.

<sup>140</sup> GA, I, 1, p. 68.

<sup>141</sup> Sulla «utilizzazione di temi tipicamente settecenteschi accanto a motivi dell'etica critica» come caratteristica dell'argomentare fichtiano, cf. L. FONNESU, *Antropologia*, cit., p. 70.

manda ad una fonte che molto verosimilmente potrebbe avere stimolato la riflessione fichtiana sulla *Einbildungskraft* in questo periodo: la rivista *Magazin zur Erfahrungsseelenkunde*, diretta, a partire dal 1790, da S. Maimon in collaborazione con K.P. Moritz.<sup>142</sup> In particolare, va rilevata la vicinanza dell'argomentazione fichtiana con quella dell'articolo *Über den Plan des Magazins zur Erfahrungsseelenkunde*, pubblicato nel terzo fascicolo dell'VIII volume (del 1791, quindi contemporaneo alla stesura della prima edizione a stampa del *Versuch*), ove Maimon presenta l'immaginazione come l'unica forza dell'animo che possa essere oggetto della psicologia come *Seelenarzeneikunde*: a differenza delle forze superiori (intelletto e ragione), che sono immodificabili, e delle altre forze inferiori, come la sensazione, modificate passivamente dall'esterno, essa può infatti «assumere molti cambiamenti non solo dall'esterno, come facoltà passiva, bensì anche di sua sponte, come facoltà attiva», nella misura in cui è dotata della capacità di modificare liberamente la serie delle associazioni, anche nella mera percezione di un oggetto.<sup>143</sup> Dall'altro lato, il punto di partenza dell'elaborazione del con-

<sup>142</sup> Sulla verosimiglianza della conoscenza della rivista da parte di Fichte, cf. F. MOISO, *Natura*, cit., pp. 261-62.

<sup>143</sup> «*Gnoti sautòn, oder Magazin zur Erfahrungsseelenkunde als ein Lesebuch für Gelehrte und Ungelehrte*», *mit Unterstützung mehrerer Wahrheitsfreunde*, hrsg. von MORITZ und MAIMON, Achter Band, Drittes Stück, Berlin 1791 (rist. anast. Lindau 1979), p. 6. Maimon presenta il libero esplicarsi dell'attività dell'immaginazione come lo «stato di salute dell'anima» e arriva a identificare, negli articoli successivi, l'attività dell'immaginazione e la libertà della volontà, definendo la salute dell'anima come quello stato in cui «le azioni della volontà libera possono essere esercitate senza impedimenti» (Neunter Band, Erstes Stück, Berlin 1792, p. 8): a partire da queste premesse, egli indica nell'«immaginazione attiva» il carattere essenziale che distingue l'essere umano dagli animali (Neunter Band, Zweites Stück, Berlin 1792, p. 94. Sul concetto di libertà della volontà e, in generale, sul pensiero etico di S. Maimon, cf. F. KUNRZE, *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg 1912, zweites Buch, pp. 408-54, e F. MOISO, *La filosofia di Salomone Maimon*, Milano 1972, pp. 191-235). Lo stesso nesso tra libertà di volere e facoltà di indirizzare liberamente il corso delle proprie idee è presente negli scritti politici di Fichte (anche se la facoltà di dirigere i propri pensieri non è più esplicitamente definita «immaginazione»): nella *Zurückforderung* addirittura si ritrova la contrapposizione tra il «cieco meccanismo delle associazioni di idee» che contraddistingue l'intelletto animale, e la capacità «di dare alle nostre idee con la nostra forza e secondo il nostro libero arbitrio una determinata direzione», che ci rende superiori

cetto di *Einbildungskraft* nel *Saggio* è costituito senza dubbio dalla filosofia kantiana: introducendola come la forza dello spirito che da un lato è «sensibile ma dall'altro è determinabile attraverso libertà», Fichte mette in rilievo la funzione che può avere nella determinazione volontaria l'immaginazione come «facoltà di rappresentarsi un oggetto anche senza la sua presenza nell'intuizione»,<sup>144</sup> producendo un'impressione che sia capace di sostituirsi alla forza dell'istinto. Su questo punto, occorre però compiere alcune precisazioni per mostrare come, al di là delle analogie già messe in luce da diversi interpreti, in realtà la funzione che Fichte attribuisce alla *Einbildungskraft* nel *Saggio* riveli al contrario una divergenza d'impostazione tra i due filosofi. Innanzitutto, dato che per Fichte, come si è visto sopra, il compito della rivelazione consiste nell'esibire in modo sensibile i postulati della ragion pratica, la scelta di designare l'immaginazione come organo della *Offenbarung* non può essere compresa solo alla luce della prima *Critica*, ma va invece letta facendo riferimento soprattutto alla definizione kantiana della immaginazione come «facoltà dell'esibizione (*Darstellung*) di idee»,<sup>145</sup> contenuta nella *Critica del Giudizio*. Va tuttavia rilevata un'importante differenza: mentre nel *Saggio* Fichte assegna all'immaginazione, in quanto organo della rivelazione, il compito di esibire le «idee della ragione»,<sup>146</sup> nella terza *Critica* essa è presentata come facoltà dell'esibizione di «idee estetiche» (cioè quelle «intuizioni cui nessun concetto può essere adeguato»). Per Kant l'immaginazione funge da «strumento della ragione e delle sue idee»<sup>147</sup> unica-

agli animali (*GA*, I, 1, p. 175). Al di là della funzione di organo della rivelazione attribuitale nel *Versuch*, l'immaginazione attiva, come facoltà di dirigere il corso dei propri pensieri, costituisce dunque per Fichte la condizione indispensabile per l'esercizio «di qualsiasi specie di libertà» (*GA*, I, 1, p. 311).

<sup>144</sup> *Ak. Aus.*, III, p. 120.

<sup>145</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 313.

<sup>146</sup> *GA*, I, 1, p. 87: le «idee della ragione» possono essere vivificate, secondo il bisogno soggettivo di ciascuno, «attraverso la loro esibizione per mezzo dell'immaginazione».

<sup>147</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 269. A proposito, cf. L. PAREYSON, *L'estetica di Kant*, Milano 1984, p. 131: «il giudizio estetico puro che verte sul sublime non è gioco d'immaginazione ed intelletto, qual è invece il giudizio di gusto sul bello, ma invece armonia tra immaginazione e ragione». Sulle differenti funzioni dell'immaginazione, cf. pp. 139-49. Sulla funzione dell'immaginazione nella *Critica del giudizio*,



mente nel giudizio sul sublime, fondato appunto sul rapporto della ragione e dell'immaginazione, «armonico perfino nel loro contrasto»;<sup>148</sup> in realtà, però, proprio confrontando l'argomentazione kantiana e quella fichtiana su questo punto emerge in modo chiaro come il rapporto tra ragione, immaginazione e sensibilità sia concepito in modo quasi opposto dai due filosofi, malgrado Fichte faccia largo uso della terminologia kantiana. Per Kant, infatti, le idee della ragione sono per definizione concetti cui non è adeguata nessuna intuizione nell'esperienza, e dunque «alla lettera, e da un punto di vista logico, non possono essere esibite»; tuttavia la ragione spinge l'animo allo sforzo, per quanto vano, di rendere la rappresentazione dei sensi adeguata alle idee, ove «questo sforzo, e il sentimento dell'irraggiungibilità delle idee da parte dell'immaginazione», è esso stesso «una esibizione della finalità soggettiva del nostro animo nell'uso dell'immaginazione» per la sua «destinazione soprasensibile»: <sup>149</sup> si tratta di una esibizione «disincarnata», meramente «negativa» rispetto al sensibile. Nel giudizio sul sublime, dunque, l'immaginazione è «strumento della ragione e delle sue idee» nel senso che attraverso di essa è rappresentata la violenza esercitata dalla ragione sui sensi, in cui consiste la «genuina costituzione della moralità dell'uomo»: l'immaginazione è determinata finalisticamente dalla ragione in modo diverso dalla legge del suo uso empirico, ove ciò significa che essa è spinta ad andare «contro» la sensibilità e «al di là» di essa, e non a venirle incontro per portarle l'idea della moralità; al contrario egli nega in modo risoluto la necessità di «raccomandare ai sensi» la legge morale, a partire dal presupposto che questa da sola non abbia bisogno di alcun ausilio.<sup>150</sup> Anche nel

cf.: H. MÖRCHEN, *op. cit.*, pp. 130-78; S. MARCUCCI, *Intelletto e «intellettualismo» nell'estetica di Kant*, Ravenna 1976, pp. 87-107, e pp. 149-65, e, dello stesso S. MARCUCCI, *Kant e l'immaginazione conoscitiva nella «Critica del giudizio»*, «Studi kantiani», 3 (1990), pp. 11-28. Sulla funzione dell'immaginazione nel giudizio estetico sul sublime, cf. S.L. GIBBON, *Kant's Theorie of imagination. Bridging gaps in judgement and experience*, Oxford 1994, pp. 125-55.

<sup>148</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 258.

<sup>149</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 268.

<sup>150</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 275: «è una preoccupazione del tutto errata quella secondo cui essa [sc: la legge morale], una volta privata di tutto ciò che può raccomandarla ai sensi, non comporterebbe se non un'approvazione fredda e senza vita,

*Saggio* l'immaginazione è presentata come strumento della ragione per procurare ai suoi principi forza contro il contrappeso delle inclinazioni; tuttavia, l'«esibizione delle idee della ragione» resa possibile dall'immaginazione, come organo per accogliere la rivelazione, è concepita da Fichte in modo radicalmente differente da Kant, cioè come una *Herablassung zur Sinnlichkeit*, «un accondiscendere alla sensibilità»: a partire dalla convinzione che l'«astrattezza» della legge morale nuoccia alla sua efficacia in esseri razionali-sensibili quali sono gli uomini, Fichte ritiene che questo scopo possa essere raggiunto solo abbassando i principi stessi della ragione a livello della sensibilità, naturalmente nella misura in cui ciò è compatibile con la promozione della pura moralità.

2.2. *L'«impulso morale»: rispetto e piacere (Vergnügen) nella teoria della volontà.*

Dall'analisi che si è svolta nel paragrafo precedente è risultato come, sin dalla prima edizione del *Saggio*, lo spiccato interesse di Fichte per la realizzazione e l'applicabilità della legge morale lo induca a mettere in discussione, seppure non in modo esplicito e radicale, il principio fondamentale dell'etica di Kant, cioè la possibilità di una determinazione immediata della volontà da parte della ragione. Tuttavia non c'è ancora, in questo scritto, una rivalutazione della sensibilità, nè un distacco dal rigorismo e dualismo kantiani: al contrario, Fichte giunge alla conclusione che la legge morale non possa agire in modo efficace direttamente sulla natura sensibile dell'uomo a partire dalla rigida contrapposizione tra la sensibilità, da un lato, e la ragione ed il rispetto, dall'altro. Muovendo da queste premesse, egli arriva a riconoscere come indispensabile la partecipazione delle inclinazioni sensibili alla determinazione volontaria, anche morale, lasciando però essenzialmente irrisolto il

e alcuna forza motrice ed emozione. È proprio il contrario: là dove i sensi non vedono più niente davanti a sé e resta tuttavia, innegabile ed inestinguibile, l'idea della moralità, sarebbe semmai necessario moderare lo slancio di un'immaginazione illimitata per non farlo crescere fino all'entusiasmo piuttosto che, per paura che quell'idea sia priva di forza, cercare per essa ausilio in immagini o in un apparato infantile».

problema di come ciò possa avvenire senza compromettere l'autonomia del volere, malgrado lo sforzo argomentativo compiuto in più luoghi per rendere conciliabile con tale principio l'uso della religione come «momento della determinazione volontaria».

Tale questione è affrontata e risolta da Fichte attraverso una graduale rielaborazione della concezione della sensibilità, a partire dall'introduzione del concetto di *Trieb* nella teoria della volontà aggiunta alla seconda edizione del *Saggio*. Come si è già visto nella prima parte dell'articolo, l'impulso è dedotto da Fichte come il punto in cui confluiscono l'attività e la passività del soggetto, come il termine medio che solo rende possibile e pensabile il processo di *Willensbestimmung* come processo di autodeterminazione: se una qualsiasi rappresentazione, sia quella del godimento sensibile che quella della legge morale, determinasse direttamente la volontà, verrebbe annullata la libertà del soggetto, in quanto in tal caso questo si comporterebbe in modo meramente passivo, «verrebbe determinato, ma non si *determinerebbe*»;<sup>151</sup> l'uomo non deve essere determinato dalla rappresentazione, bensì deve determinarsi «attraverso di essa», ove ciò è possibile solo grazie all'impulso, la cui caratteristica essenziale consiste nello essere determinabile da un lato «attraverso il patire», dall'altro «attraverso il fare».<sup>152</sup> In questo modo, Fichte assegna all'impulso quella funzione di mediazione tra sensibilità e ragione che, nella prima edizione del *Saggio*, era attribuita all'attenzione e, soprattutto, all'immaginazione; a differenza della *Aufmerksamkeit* e della *Einbildungskraft*, però, il *Trieb* è esso stesso una parte della sensibilità: precisamente, come si è appena visto, esso è quella parte della sensibilità che è «determinabile dalla spontaneità», in contrapposizione alla «recettività», «determinabile solo «dall'esser-dato di un qualcosa di materiale».<sup>153</sup> Alla luce di questa osservazione, emerge in modo chiaro come, in seguito all'introduzione del concetto di impulso, la concezione fichtiana della sensibilità risulti notevolmente modificata rispetto alla definizione di essa come «incapacità alla rappresentazione di idee»: l'accento non cade più sul contrasto e sulla eterogeneità tra natura sensibile e

<sup>151</sup> GA, I, 1, p. 135.

<sup>152</sup> *Ibid.*

<sup>153</sup> *Ibid.*

razionale dell'uomo, nella misura in cui la sensibilità, come impulso sensibile, non è mera passività e naturalistica animalità, bensì è essa stessa una manifestazione, per quanto parziale ed oscura, di attività spontanea. Ciò implica un netto cambiamento anche nel modo di concepire il rapporto tra sensibilità e rispetto: questi non vengono più presentati come termini assolutamente contrapposti ed eterogenei; al contrario, nella teoria della volontà, il rispetto, dedotto come «impulso morale», è definito come «il punto in cui la natura sensibile e razionale degli esseri finiti si fondono intimamente».<sup>154</sup> Fichte giunge a tale conclusione al termine di una vera e propria deduzione trascendentale della genesi del rispetto nell'animo umano che, per la sua complessità, richiede di essere illustrata in modo dettagliato. Il punto di partenza è l'esigenza di spiegare come l'«idea dell'assolutamente giusto» possa tradursi in motivazione di un volere reale, cioè di spiegare come «la facoltà di desiderare superiore, la quale è anche solo una *facoltà*, produca un *volere*, come *azione* reale dello spirito, dunque una determinazione empirica».<sup>155</sup> Il nodo problematico del passaggio al volere reale è per Fichte il rapporto tra autocoscienza pura ed autocoscienza empirica: anche dopo essersi innalzati alla coscienza pura dell'idea del giusto, per gli esseri razionali finiti il determinarsi all'agire non può infatti essere altro che una «determinazione empirica» e deve dunque essere necessariamente accompagnato dalla coscienza empirica della propria spontaneità. L'oggetto su cui cade l'azione di tale tipo di spontaneità deve essere qualcosa di passivo, cioè «un'affezione»: visto che la forma della facoltà di desiderare superiore, proprio per il suo carattere di originarietà e necessità, non può in alcun modo essere affetta dalla spontaneità data nella coscienza empirica, quest'ultima non può che indirizzare la sua azione allo *Empfindungsvermögen*, e precisamente a quella parte della sensibilità che «è *determinabile dalla spontaneità e si riferisce alla volontà*», cioè il *Trieb*. Mentre nel volere sensibile questo è determinato in parte passivamente dal piacevole, in parte attivamente dalla spontaneità empirica, qui l'impulso si configura come termine medio tra spontaneità empirica e

<sup>154</sup> GA, I, 1, p. 142.

<sup>155</sup> *Ibid.*

spontaneità assoluta: esso deve essere da un lato determinabile dalla prima, nei confronti della quale si rapporta passivamente, dall'altro deve però essere «prodotto dall'assoluta spontaneità» della forma originaria della facoltà di desiderare superiore. Ora, dato che un'affezione positiva dello *Empfindungsvermögen* è possibile unicamente da parte di una «materia» data,<sup>156</sup> si può trattare solo di un'affezione negativa, cioè di una «limitazione» della pretesa dell'impulso di determinare la volontà; tuttavia, questa determinazione negativa dell'impulso sensibile da parte dell'idea del giusto, riferita alla «sensazione dell'avvenuta repressione», è anche positiva, e prende il nome di «sentimento del rispetto». È sulla base di tale deduzione che Fichte può presentare il rispetto come mirabile punto d'unione tra la natura umana sensibile e razionale: in quanto effetto dell'azione della spontaneità assoluta dell'idea del giusto sulla nostra sensibilità, esso ha infatti sia una componente razionale, data la sua origine non patologica, che una componente sensibile, in quanto costituisce un'«affezione» della nostra facoltà di sentire. Tale impostazione diverge profondamente dalla concezione kantiana del rispetto: innanzitutto, come è stato notato da diversi studiosi, il rispetto, dedotto come «impulso», non costituisce, come per Kant, «l'effetto» della determinazione immediata della vo-

<sup>156</sup> GA, I, 1, pp. 141-42. Data la complessità dell'argomentazione fichtiana in questo punto, sembra opportuno riportare il passo per intero: «Ogni volere, considerato come azione dello spirito, accade con la coscienza dell'autoattività. Ora, ciò su cui l'autoattività in questa azione agisce, non può essere esso stesso autoattività, almeno non in questa funzione; bensì esso è, nella misura in cui la spontaneità agisce su di esso, meramente passivo, dunque un'affezione. Ma la forma della volontà che accompagna necessariamente a priori la facoltà di desiderare superiore non può mai essere affetta da una spontaneità data nella coscienza empirica, cosa che contraddirebbe la sua originarietà e necessità assolute. Se dunque non si deve interamente rinunciare alla determinabilità della volontà in esseri finiti da parte di quella forma necessaria, allora si deve poter mostrare un termine medio, che da un lato sia prodotto dalla spontaneità assoluta di quella forma, dall'altro sia determinabile dalla spontaneità della coscienza empirica. Nella misura in cui è l'ultima cosa, deve essere determinabile in modo passivo, dunque un'affezione della facoltà di sentire. Ma nella misura in cui, conformemente alla prima condizione, deve essere prodotto dall'assoluta spontaneità, non può essere un'affezione della recettività da una materia data (...), bensì solo un'affezione negativa, un abbattimento, una limitazione di essa».

lontà da parte della legge morale, bensì la «mediazione necessaria per questa determinazione». <sup>157</sup> Inoltre, mentre nella *Critica della ragion pratica* Kant si accinge alla trattazione del rispetto assumendo come presupposto «insondabile» la questione della possibilità dell'efficacia della causalità intellegibile della legge morale su un termine così eterogeneo quale la natura sensibile dell'uomo, nella deduzione del rispetto compiuta nella teoria della volontà, invece, sempre grazie al concetto di *Trieb*, Fichte fornisce una soluzione di tale problema: l'azione della spontaneità assoluta dell'idea del giusto sulla nostra sensibilità è presentata come possibile in quanto vi è una parte di quest'ultima, cioè l'impulso, che è intrinsecamente predisposta ad accoglierla. A partire da questo presupposto, Fichte può affrontare in modo diverso anche la questione del rapporto tra *Achtung* e *Lust*, allontanandosi in modo netto dal rigido rigorismo kantiano: si tratta di un punto su cui è opportuno soffermarsi, in quanto sinora non è stato sufficientemente messo in rilievo dagli interpreti. <sup>158</sup>

Nella sezione sui moventi della seconda *Critica*, <sup>159</sup> Kant pone l'accento soprattutto sul «dispiacere» che caratterizza il sentimento del rispetto in quanto derivante dalla coscienza della coercizione pratica esercitata dal dovere nei confronti delle inclinazioni; <sup>160</sup> an-

<sup>157</sup> M.M. OLIVETTI, *Introduzione a J.G. FICHTE, Saggio di una critica di ogni rivelazione*, Roma-Bari 1998, p. xxx.

<sup>158</sup> In particolare, si diverge qui dall'interpretazione di M. Gliwitsky, secondo il quale nella teoria della volontà Fichte resterebbe fedele alla contrapposizione kantiana tra sensibilità e moralità (M. GLIWITZKY, *Die Fortentwicklung des kantischen Freiheitsbegriffes in der Fichteschen Philosophie bis zur Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794*, München 1965, p. 57).

<sup>159</sup> Sul sentimento del rispetto in Kant, cf. H.E. ALLISON, *Kant's theory of freedom*, Cambridge 1990, pp. 120-28; A. HEGLER, *Die Psychologie in Kants Ethik*, Freiburg 1891, pp. 209-37; H. KÖHL, *Kants Gesinnungsethik*, Berlin-New York 1990, pp. 114-55; P. KÖNIG, *Autonomie und Autokratie. Über Kants Metaphysik der Sitten*, Berlin-New-York 1994, pp. 209-30; CHAN-GOO PARK, *Das moralische Gefühl in der britischen moral-sense-Schule und bei Kant*, Tübingen 1995. Sulla concezione kantiana del *Triebfeder*, cf. S. LANDUCCI, *op. cit.*, pp. 123-59.

<sup>160</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 80: il rispetto «(...) come sottomissione ad una legge o comando (che, per il soggetto affetto sensibilmente, enuncia una costrizione) non contiene in sé alcun piacere, ma piuttosto, sotto quest'aspetto, un dispiacere per quell'azione». Kant arriva al massimo a riconoscere negativamente che, da un certo

che il lato positivo del rispetto non è descritto come un sentimento di piacere di qualsiasi tipo, bensì come «autoapprovazione di sé rispetto alla legge», derivante dalla considerazione della nostra autonomia. Allo scopo di preservare la purezza dell'intenzione morale, a Kant preme infatti sottolineare come la legge funga da movente delle azioni solo in virtù del fatto che comanda, e non perché eserciti una qualche attrattiva sullo stato psicologico del soggetto agente, in modo tale da indurre gli uomini a desiderare di seguire i suoi dettati; egli critica anzi in modo esplicito questa concezione della legge, definendola «visionarismo morale» (*moralische Schwärmerei*). Proprio questo sforzo di «dimostrare» in tutti i modi che il sentimento del rispetto non fosse un «sentimento sensibile» di piacere,<sup>161</sup> fu oggetto delle critiche dei contemporanei e costò allo stesso Kant l'accusa di *Schwärmerei* da parte di Rehberg, nella recensione alla *Critica della ragion pratica* pubblicata anonima nel 1788 sulla *Allgemeine Literatur Zeitung*: secondo Rehberg, «il pensiero che

punto di vista, nel rispetto vi sia «così poco dispiacere che, una volta deposta la superbia, e concessa efficacia pratica ad esso, non si è mai sazi di contemplare' la maestà della legge» (*Ak. Aus.*, V, p. 77), ma non riconosce mai positivamente che esso venga accompagnato da un piacere.

<sup>161</sup> A.W. REHBERG, *Rezension der «Kritik der praktischen Vernunft»*, «Allgemeine Literaturzeitung», Jena, 6. August 1788, Nummer 188, vol. III, coll. 353 sgg. (ora in *Materialien zu Kants Kritik der praktischen Vernunft*, hrsg. von R. BRITNER-K. CRAMER, Frankfurt a. M. 1975, p. 187). Il punto di partenza della critica di Rehberg è tuttavia, come osserva a ragione E.G. Schulz, un'interpretazione errata della funzione attribuita da Kant al sentimento del rispetto; secondo Rehberg, infatti, Kant avrebbe negato il carattere sensibile del sentimento del rispetto per la legge al fine di indicare un termine medio tra il fondamento intellegibile della moralità e le nostre azioni fenomeniche conformi alla legge, cioè al fine di fondare la possibilità e la comprensibilità della causalità tramite libertà nel mondo sensibile: egli muove dunque «dall'idea che l'analisi psicologica del sentimento del rispetto debba per prima rivelare se per mezzo di questo sentimento la pura ragione possa o non possa essere considerata come attiva nello spirito dell'uomo», mentre «per Kant si tratta piuttosto di mostrare come vada pensato a priori un'anima che viene determinata dalla legge morale, liddove (...) la legge morale come possibile fondamento di determinazione dell'arbitrio non è affatto in questione, bensì viene presupposta» (E.G. SCHULZ, *Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte*, Wien 1975, p. 22).

solo la legge, ma non il piacere (*Vergnügen*) per la legge, debba essere il movente della moralità»,<sup>162</sup> costituisce infatti una forma di fanatismo, che conduce a sua volta ad un atteggiamento oltremodo dannoso per la moralità, cioè la «mortificazione dei sensi».<sup>163</sup> Con la trattazione del sentimento del rispetto contenuta nella teoria della volontà Fichte si inserisce consapevolmente in questo dibattito, con il proposito di facilitare la comprensione della «dura sentenza della *Critica*», secondo la quale il bene non dovrebbe affatto venire riferito alla felicità.<sup>164</sup> Da un lato, con un'argomentazione molto simile a quella kantiana contenuta nella prima annotazione al secondo teorema della *Critica della ragion pratica*, egli afferma la *Gleichartigkeit* dello *angenehm*,<sup>165</sup> escludendo in modo netto la possibilità di un graduale passaggio alla moralità a partire dalla ricerca di piaceri sensibili di volta in volta più raffinati: a livello dello *angenehm*, non può neanche sorgere la questione di cosa sia il bene o il male, perché l'impulso è rivolto solo al maggior numero di sensazioni piacevoli; il passaggio dalla sensibilità alla moralità è possibile solo mediante quella sorta di *emendatio animi* attraverso la quale il soggetto si eleva alla coscienza pura dell'idea del giusto. Dall'altro lato, però, l'innalzarsi dalla coscienza empirica alla coscienza pura è per Fichte connesso in modo necessario ad un elevarsi dal godimento meramente sensibile dello *angenehm* ad un tipo di soddisfacimento completamente diverso dal punto di vista qualitativo e infinitamente superiore dal punto di vista quantitativo: questo peculiare tipo di *Vergnügen* viene definito «la caratteristica meravigliosa del sentimento del rispetto» e, con un netto distacco nei confronti dell'etica kantiana, viene assunto come fondamento di determinazione della volontà morale: gli uomini

<sup>162</sup> *Materialien*, cit., p. 189.

<sup>163</sup> *Ibid.*

<sup>164</sup> *GA*, I, 1, p. 145.

<sup>165</sup> *GA*, I, 1, p. 136. Come già nella prima edizione del *Saggio* (*GA*, I, 1, p. 56), Fichte presenta la distinzione tra impulso raffinato e impulso grossolano, a seconda che esso sia rivolto rispettivamente alla sensazione del senso interno o del senso esterno, come una distinzione puramente nominale, che può avere al massimo un valore quantitativo, ma non qualitativo: in entrambi i casi l'impulso «si riferisce semplicemente al piacevole, perché e nella misura in cui è piacevole».



vengono realmente determinati a decisioni buone solo attraverso l'interesse (...). Il fondamento di determinazione più prossimo della loro volontà, non necessariamente determinante, ma che certamente causa un'inclinazione, è in realtà il soddisfacimento [*Vergnügen*] del senso interno che deriva dall'intuizione del giusto.<sup>166</sup>

Il cambiamento d'impostazione rispetto a Kant deriva qui prima di tutto dalla differente concezione fichtiana della sensibilità e del senso interno. Nella *Critica della ragion pratica*, Kant nega che il rispetto possa essere «un sentimento di piacere fondato sul senso interno», a partire dalla convinzione che sentimenti di tal genere non possano che essere patologici, cioè prodotti da un'affezione della recettività interna da parte di una materia data ai sensi; per il fatto di aderire «alla rappresentazione della legge unicamente per la sua forma, non in forza di un qualsiasi oggetto di essa», il rispetto non può dunque «essere messo in conto né al soddisfacimento (*Vergnügen*) né al dolore». Dal momento che Fichte, invece, come si è messo in rilievo sopra, fonda la possibilità dell'azione della spontaneità assoluta sulla nostra sensibilità mediante l'introduzione del concetto di *Trieb*, egli non incontra difficoltà ad assumere il rispetto come «soddisfacimento del senso interno», cioè come effetto sensibile di una causalità intellegibile, derivante dalla mera relazione del senso interno con la forma a priori della facoltà di desiderare superiore», e non da un'affezione di questo da parte di una materia sensibile esterna. Degno di nota è inoltre il fatto che Fichte utilizzi in modo insistito il termine *Vergnügen* per designare il piacere che accompagna il sentimento del rispetto; a questo proposito, è opportuno compiere alcune osservazioni. In primo luogo, non sembra azzardato cogliere in questo uso fichtiano del termine un riferimento polemico a Kant che, nella *Critica del Giudizio*, pur modificando parzialmente la propria posizione sul nesso rispetto-piacere,<sup>167</sup> colloca in modo sistematico il *Vergnügen* all'interno della sfera dello *angenehm*,<sup>168</sup> appiattendolo sulla *Gleichartigkeit* che ca-

<sup>166</sup> GA, I, 1, pp. 145-46.

<sup>167</sup> *Ak. Aus.*, V, pp. 221-22: qui Kant riconosce esplicitamente la *Achtung* come «modificazione particolare e peculiare» del sentimento di piacere, distinta sia «dal piacere che dal dispiacere che ricaviamo da oggetti empirici».

<sup>168</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 207: «Del piacevole non si dice solo che piace, bensì che

ratterizza quest'ultimo, per giungere alla conclusione netta che «il sentimento del rispetto per le idee morali non è un soddisfacimento, bensì un'autoapprovazione dell'umanità in noi». <sup>169</sup> In secondo luogo, va ricordato che, nella propria esposizione della morale kantiana, Reinhold si mantiene sulla stessa linea di Kant, dedicando una lunga parte del settimo *Brief*<sup>170</sup> della seconda serie alla confutazione dell'opinione secondo la quale il *Vergnügen* sarebbe l'unico fondamento di determinazione della volontà (anche di quella morale), opinione da lui considerata come il presupposto comune di tutti i differenti e contrastanti punti di vista filosofici sulla volontà e sulla moralità precedenti alla filosofia kantiana;<sup>171</sup> in conclusione della lettera, dopo avere indicato il «fondamento autodeterminantesi» dell'azione morale nella libertà, ed il «fondamento occasionante» di essa nella legge della ragion pratica, Reinhold nega in modo deciso che il soddisfacimento, sia interessato che disinteressato, possa fungere da movente della volontà morale, precisando che anche il secondo non è altro che una «conseguenza», e non certo il «fondamento dell'autodeterminazione attraverso la legge», la quale non abbisogna del *Vergnügen* né per divenire legge né tanto meno per essere adempiuta. <sup>172</sup> Per comprendere la distanza della posizione fichtiana su questo punto rispetto a Kant e allo stesso Reinhold, che pure in una certa misura si era sforzato di attenuare gli aspetti più

soddisfa [*vergnügli*]: non è una semplice approvazione che gli dedico, bensì in questo modo viene suscitata un'inclinazione»; p. 210: il piacevole è definito «ciò che soddisfa» e in quanto tale differenziato dal «bello», che piace [*gefällt*], e dal «buono», che viene approvato [*geschätzt*]. Infine, il soddisfacimento è definito come il «compiacimento del godimento» (p. 297).

<sup>169</sup> *Ak. Aus.*, V, p. 335.

<sup>170</sup> Sull'argomento, cf. A. PUPPI, *La formazione della filosofia di K. L. Reinhold*, Milano 1966, pp. 462-86.

<sup>171</sup> K.L. REINHOLD, *op. cit.*, pp. 467-69: «Entrambi i partiti contrastanti sull'impulso disinteressato (...) erano sinora d'accordo sul fatto che piacere e dispiacere fossero e dovessero necessariamente essere i moventi non solo del desiderare involontario, ma anche di quello volontario o del volere. Su questo punto gli Stoici concordavano tacitamente con gli Epicurei (...). Era universalmente presupposto, come qualcosa che si comprenda da sé, che la volontà non fosse assolutamente determinabile dai principi della ragione in e per sé, bensì solo dal soddisfacimento (...) e dal suo contrario».

<sup>172</sup> K.L. REINHOLD, *op. cit.*, p. 494.

estremi del presunto rigorismo kantiano,<sup>173</sup> occorre chiarire su cosa si fondi il nesso stabilito da Fichte tra *Vergnügen* e *Achtung*. A questo scopo, è necessario richiamare l'attenzione su un punto fondamentale della concezione fichtiana del rispetto: per Fichte questo può divenire «impulso di un volere reale» solo «attraverso un riferimento all'Io», cioè sotto la forma di *Selbstachtung*, in quanto solo così può sussistere la coscienza della spontaneità che deve contraddistinguere ogni volere. Si tratta ora di comprendere cosa Fichte intenda per *Selbstachtung*: tale concetto costituisce una delle forme del rispetto «secondo la relazione»,<sup>174</sup> e viene a sua volta distinto da Fichte in «puro» ed «empirico», a seconda che derivi dal riferimento all'«Io come sostanza» dato nell'«autocoscienza pura» o a quello dato nell'autocoscienza «empirica, riguardo alla congruenza delle nostre particolari forme di volontà con la legge»;<sup>175</sup> nel primo caso, la *Selbstachtung* è «rispetto della nostra natura spirituale», mentre nel secondo caso è «contentezza di sé-vergogna di sé», e determina al volere «attraverso il pensiero: se agisco così, io in quanto uomo sarò soddisfatto con me stesso». <sup>176</sup> Se la forma pura della *Selbstachtung* corrisponde grosso modo a quell'aspetto positivo del sentimento del rispetto che Kant definisce *Selbstbilligung* riguardo alla legge morale (o anche rispetto per l'idea della personalità), la forma empirica del rispetto di sé costituisce un'innovazione della trattazione fichtiana, tanto più degna di nota in quanto è proprio ad essa che viene attribuita da Fichte la funzione di movente nella determinazione volontaria morale: subito dopo avere presentato il rispetto di sé «puro» come movente «di gran lunga più nobile e sublime» rispetto a quello empirico, egli precisa infatti che, nella reale esecuzione della legge, entrambi «si fondono così intimamente» che è impossibile «anche per l'osservatore più attento distinguere con esattezza la parte avuta

<sup>173</sup> La stessa definizione dell'attività della ragion pratica come *Trieb* costituisce un tentativo di indicarne una radice comune con l'impulso al *Vergnügen*, in modo tale da rendere possibile ed auspicabile una coordinazione tra i due.

<sup>174</sup> GA, I, 1, p. 143. Secondo la relazione, Fichte distingue dalla *Selbstachtung* altre due forme di rispetto: il «rispetto assoluto», che si ha quando esso si rapporta «alla legge come fondamento della nostra obbligazione», e quello che si rapporta invece alla «legge concepita come sostanza», il nostro Ideale, cioè Dio.

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Ibid.*

dall'una o dall'altro nella propria determinazione volontaria». <sup>177</sup> Ora, da diversi luoghi della trattazione fichtiana emerge in modo chiaro come il *Vergnügen* derivante dall'intuizione dell'idea del giusto che Fichte indica come il «fondamento di determinazione più prossimo» della volontà morale non sia altro che la *Selbstzufriedenheit* con cui si estrinseca la forma empirica del rispetto di sé. Che il «riferimento all'Io» indispensabile affinché il rispetto stesso possa divenire impulso di un volere reale sia per Fichte l'elemento che salda *Achtung* e *Vergnügen* appare confermato soprattutto dal fatto che, negli esempi addotti per illustrare questo tipo indefinibile di «soddisfacimento», siano elencati tre casi di *Selbstgefühl*: il sentimento del sublime, che per Fichte costituisce l'espressione estetica della forma pura del rispetto di sé; <sup>178</sup> il sentimento di sé che l'uomo prova nella sottomissione libera e ragionata di fronte all'idea dell'universale necessità della legge di natura, «nonostante questa sottometta la sua inclinazione o la sua opinione»; infine, al livello più alto, il sentimento di sé che accompagna la rinuncia spontanea alle cose più care per il dovere. <sup>179</sup> A partire da questi presupposti, la confutazione svolta da Reinhold della possibilità di un *Vergnügen* disinteressato viene a perdere di significato; Fichte critica anzi esplicitamente la definizione reinholdiana di impulso sensibile e morale come *eigennütziger* ed *uneigennütziger Trieb*, in quanto «anche l'impulso morale, per produrre un volere reale, deve necessariamente riferirsi al sé». Al fine di potere assumere il soddisfacimento come movente della volontà morale non occorre dunque dimostrare che

<sup>177</sup> *Ibid.* Come ha osservato a ragione G. Rotta, nell'intima fusione tra *Selbstachtung* pura ed empirica nel processo di determinazione della volontà, Fichte indica così una «prima concreta mediazione» tra natura umana morale e sensibile (cf. G. ROTTA, *La «idea Dio»*, cit., pp. 116-17). Anche per quanto riguarda l'interesse morale prodotto dal sentimento del rispetto, Fichte segue un procedimento analogo: dopo avere distinto anche questo in «puro», cioè rivolto al «valore dell'umanità in sé», ed «empirico», in riferimento all'umanità nel proprio «io determinabile empiricamente», Fichte precisa che in entrambi i casi esso deve essere «necessariamente accompagnato da un sentimento del piacere» (GA, I, 1, p. 144). Sul rapporto tra la concezione fichtiana dell'interesse nel *Versuch* e quella kantiana nelle tre *Critiche*, cf. sempre G. ROTTA, *Il «Saggio di una critica di ogni rivelazione» di J.G. Fichte e la filosofia pratica di Kant*, «Studi kantiani», 3 (1990), pp. 84 sgg.

<sup>178</sup> GA, I, 1, p. 143.

<sup>179</sup> GA, I, 1, pp. 144-45.

esso sia «disinteressato», in quanto, nella seconda edizione del *Saggio*, come si è appena mostrato, Fichte giunge ad ammettere consapevolmente un certo riflesso egoistico come componente legittima e anzi indispensabile della *Willensbestimmung* morale.

### 2.3. Il «sommo piacere» come «assoluta autoattività» nella *Praktische Philosophie*.

Nella *Praktische Philosophie* Fichte esplicita e sviluppa sistematicamente i presupposti implicitamente già contenuti nella teoria della volontà, portandoli così alle loro estreme conseguenze e abbandonando le cautele che ancora caratterizzano la trattazione del *Saggio*: ciò appare in modo chiaro per quanto riguarda la concezione fichtiana della *Lust* e del *Vergnügen*.

Come si è appena visto, nella seconda edizione del *Saggio* Fichte si distacca dal rigorismo kantiano, presentando il *Vergnügen* derivante dall'intuizione dell'idea del giusto come il «fondamento di determinazione più prossimo» del volere morale; tuttavia, dato che l'argomentazione è incentrata, almeno apparentemente, sulla contrapposizione tra «materia-passività» e «forma-spontaneità», l'accento cade sulla radicale differenza qualitativa tra tale tipo di *Vergnügen*, che non va ricondotto a una materia esterna, bensì unicamente alla forma originaria della facoltà di desiderare superiore, e quello sensibile connesso allo *angenehm*. Nella *Praktische Philosophie*, invece, Fichte prende le distanze nei confronti della connotazione negativa attribuita da Kant al *Vergnügen* nella *Critica del giudizio*, non solo allargando l'uso del termine dal mero *angenehm* alle altre forme più elevate di piacere, bensì affermando la comune radice spirituale di tutte le espressioni di *Vergnügen*: piacevole, bello, sublime e compiacimento per il buono si differenziano sì, ma unicamente in quanto manifestazioni di grado diverso dello *Streben* dell'Io all'autoattività, identificato con il *Begehrungsvermögen* nel suo insieme. La rigida distinzione stabilita da Kant nella *Critica del Giudizio* tra il binomio *angenehm-Vergnügen* e la sfera del buono e del bello viene dunque criticata a partire da una concezione unitaria delle facoltà inferiori e superiori del soggetto, cioè tra anima e corpo: la trattazione del «piacevole» muove proprio dall'osserva-

zione che anche il *Vergnügen* provocato da una mera impressione sensibile sia un «soddisfacimento senza dubbio spirituale» che interessa tutto il soggetto, in quanto «viene sentito nell'Io interiore». <sup>180</sup> Fichte muove probabilmente dalla definizione kantiana del *Vergnügen* come «incremento dell'intera vita dell'uomo, dunque anche del benessere corporeo», <sup>181</sup> traendone però conseguenze completamente opposte; mentre infatti Kant pone l'accento sulla radice sempre corporea del *Vergnügen* per metterne in risalto la differenza essenziale rispetto a ogni compiacimento di tipo più elevato, in Fichte invece l'accento cade sul fatto che si tratta di un «incremento dell'intera vita» dell'uomo, sia corporea che spirituale: quand'anche un appetito nasca a livello corporeo, nell'essere umano non è il corpo da solo che si muove a soddisfarlo: il «principio» che spinge a desiderare di soddisfare tale appetito si trova invece sempre nell'anima. <sup>182</sup> Occorre dunque per Fichte ricercare tale principio «a

<sup>180</sup> GA, II, 3, p. 184: «Se anche non volete spiegare oltre la natura di ciò che vi affetta piacevolmente, allora dovete tuttavia necessariamente poter spiegare donde provenga il soddisfacimento senza dubbio spirituale sentito per il piacevole nell'Io interiore».

<sup>181</sup> *Ak. Aus.*, V, pp. 330-31. Kant presenta come «differenza essenziale» tra ciò che «piace semplicemente nella valutazione» e «ciò che soddisfa (piace nella sensazione)» il fatto che il primo tipo di compiacimento possa poggiare «sulla ragione», mentre invece il *Vergnügen* consiste sempre, quand'anche derivi da idee, in un «incremento dell'intera vita dell'uomo, dunque anche del benessere corporeo».

<sup>182</sup> GA, II, 3, p. 185: «Come si connette il corpo umano con l'anima: cosa importa a questa di quello». Per la spiegazione del problema del rapporto tra corpo ed anima manifestantesi nell'appetito, cf. GA, II, 3, p. 194: i differenti appetiti, cioè la fame, la sete, nascono certamente dal corpo, ma l'interesse dell'anima al benessere corporeo deriva invece dal tendere di essa ad una causalità sul corpo. Questo interesse per il problema del rapporto tra facoltà inferiori e superiori formulato nei termini del rapporto anima-corpo, che caratterizza la prima parte della *Praktische Philosophie*, rivela la vicinanza di Fichte alle tematiche dell'antropologia che, dalla seconda metà del settecento in poi, si era configurata proprio come «dottrina della connessione psicofisica o della comunanza dell'anima con il corpo» (cf. M. LINDEN, *Untersuchungen zum Anthropologiebegriff des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main 1976, p. 36 e sgg.). Sulla concezione fichtiana del corpo, cf. H. SCHÖNDORF, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München 1982, e L. SIEP, *Leiblichkeit bei Fichte*, in *Kategorien der Existenz. Festschrift für W. Janke zum 65. Geburtstag*, hrsg. von K. HELD e J. HENNIGFELD, Würzburg 1993, pp. 107-20.

priori»,<sup>183</sup> interrogandosi non già su «cosa» provochi piacere (come si è limitato a fare Kant, sorvolando su questi problemi «come un gallo scappa sopra la brace»), ma più in generale sulla questione «che qualcosa provochi piacere»;<sup>184</sup> con un'affermazione che suona chiaramente provocatoria, egli individua tale principio nell'autoattività:

la *autoattività incrementata* è il concetto d'insieme di ogni soddisfacimento [*Vernügen*] e quella *frenata* [*gebemmt*] il concetto d'insieme di ogni fastidio; così, dunque, lo sforzo per ottenere certi godimenti sarebbe sforzo verso l'attività, e la ripugnanza di fronte a certe sensazioni sarebbe ripugnanza per il freno della libera autoattività.<sup>185</sup>

Tale nesso tra *Vernügen* e *Selbstätigkeit* si fonda sull'impostazione generale della *Praktische Philosophie*, illustrata nella prima parte dell'articolo, secondo la quale il contenuto «dato» e il sentimento di piacere che lo accompagna non fanno altro che portare alla coscienza qualcosa che si trova già nel soggetto, cioè i diversi gradi dello sforzo dell'io all'autoattività e all'unità con sé. È questo lo schema teorico che consente a Fichte una rivalutazione esplicita e netta dello *angenehm* e delle inclinazioni sensibili in generale, in quanto fa venire completamente meno la contrapposizione tra «materia-passività» e «forma-attività», su cui era ancora basata, anche se solo esteriormente, l'argomentazione della teoria della volontà: dedotte come «*Darstellung*» dello *Streben* inconsapevole dell'io a livello della recettività, cioè dello sforzo dell'io ad attribuirsi da sé la materia, la sensazione piacevole e la *Neigung* non si configurano come mera passività contrapposta all'autoattività della ragione, bensì come sintesi di attività e passività, «*attivo patire*»,<sup>186</sup> che si manifesta come scelta della materia. Degno di nota, da questo punto di vista, è anche il fatto che Fichte non collochi il piacere a livello dell'appagamento del bisogno, come se derivasse dal godimento di qualcosa di realizzato, bensì presenti la *Lust* come elemento

<sup>183</sup> *Ibid.*: «Ciò che sia empiricamente piacevole o spiacevole, lo sappiamo solo attraverso l'esperienza. Ma *piacevole* e *spiacevole* in generale deve essere qualcosa a priori».

<sup>184</sup> *GA*, II, 3, p. 185.

<sup>185</sup> *Ibid.*

<sup>186</sup> *GA*, II, 3, p. 193.

costitutivo del bisogno stesso e della *Neigung*,<sup>187</sup> in quanto questa è rappresentazione dello *Streben* all'autoattività.<sup>188</sup> In questa prospettiva, si svuota di significato l'argomento tradizionale contro il godimento sensibile, fondato sull'insaziabilità delle inclinazioni; l'accrescersi continuo di queste e del bisogno non è infatti valutato negativamente, bensì è giudicato in modo positivo, in quanto «esibizione» di un accrescimento dello *Streben* della recettività: a partire dall'assunto che la «condizione sublime dell'uomo» è un «costante sforzo», Fichte giunge addirittura ad affermare che «vero uomo» può essere considerato solo colui che «ha sempre *bisogno*» e ripone «ogni sua soddisfazione» esclusivamente «in un accrescimento di questo bisogno».<sup>189</sup> Muovendo da queste premesse, alla contrapposizione kantiana tra «felicità-passività» e «moralità-attività»,<sup>190</sup> Fichte sostituisce una concezione attivistica della *Glückseligkeit*, come continuo dispiegamento di forza in vista dei propri fini, incessante tensione verso una meta:<sup>191</sup> si tratta di una concezione riscontrabile, in nuce, già nella *Zurückforderung*, ove, polemizzando contro il despotismo dei principi giustificato come strumento per provvedere alla felicità dei sudditi, Fichte smaschera la malafede dei governanti affermando che l'«unica felicità sulla terra» può

<sup>187</sup> GA, II, 3, pp. 191-92.

<sup>188</sup> GA, II, 3, pp. 188-89: Fichte connette il sentimento di piacere con l'inclinazione e con il bisogno, e non con la soddisfazione ed il godimento, sulla base della seguente argomentazione: dato che il carattere dello sforzo, in generale, è assoluta autoattività che, però, essendo diretta ad un Non-io, non si realizza e non potrà mai realizzarsi, l'incremento di attività dato nella sensazione, che costituisce lo «*Inbegriff alles Vergnügens*», non è non può essere un aumento della «produzione di una vera e propria causalità dell'Io sul Non-io», bensì unicamente un aumento dello sforzo stesso ad ottenere una simile causalità, cioè un aumento dell'inclinazione.

<sup>189</sup> GA, II, 3, p. 189.

<sup>190</sup> Cf., per esempio, nella *Critica del Giudizio*, *Ak. Aus.*, V, p. 434. Qui «al valore che la vita ha per noi qualora esso venga stimato solo secondo *quel che si gode* (secondo il fine naturale della somma di tutte le inclinazioni: la felicità)», considerato come «sotto lo zero», è contrapposto il «valore» che essa acquista in relazione a «ciò che si fa».

<sup>191</sup> Interessanti osservazioni sul concetto di felicità in Fichte, in confronto con la concezione schellinghiana e quella hegeliana della *Glückseligkeit*, si trovano in L. FONNESU, *Sul concetto di «felicità» in Hegel*, in *Fede e sapere*, cit., pp. 55-75.



consistere solo nell'«autoattività, libera e senza impedimenti».<sup>192</sup> Tuttavia, negli scritti politici egli giunge a tale conclusione a partire da una concezione dualistica del rapporto tra sensibilità e ragione, come emerge chiaramente dal fatto che il rapporto tra benessere e libertà è pensato come strumentale: ogni tipo di piacere sensibile acquista un valore positivo solo se può servire in vista del raggiungimento dei fini della ragione.<sup>193</sup> Diverso è il significato dell'identificazione del «sommo grado di piacere» con «l'assoluta libertà»,<sup>194</sup> cui Fichte giunge nella *Praktische Philosophie*, a partire dalla definizione del «dolore» come «diminuizione del grado dello sforzo» e del piacere come «aumento del grado» di esso: essendo la facoltà di desiderare stessa, unitariamente concepita come *Streben*, infinita ed assoluta autoattività, il godimento sensibile si configura qui come internamente orientato alla libertà,<sup>195</sup> a prescindere dalla valutazione strumentale della ragione.

Sembra dunque quasi paradossale come Fichte sia finito con l'apparire come l'apostolo di un rigorismo più radicale di quello dello stesso Kant: alla luce dell'analisi svolta in questo paragrafo, emerge infatti in modo chiaro come egli non concepisse affatto «la sensibilità in necessaria contraddizione con la ragione», secondo la nota accusa mossagli da Schiller;<sup>196</sup> al contrario, in seguito alla de-

<sup>192</sup> GA, I, 1, p. 188.

<sup>193</sup> *Ibid.*: «Son tutte cose [sc: i godimenti sensibili] che solo come strumento della nostra attività (...) hanno un qualche valore agli occhi dell'essere ragionevole».

<sup>194</sup> GA, II, 3, p. 192.

<sup>195</sup> *Ibid.*: «Ogni benessere si fonda sulla libertà: ogni vero benessere porta alla libertà» (la sottolineatura è mia).

<sup>196</sup> F. SCHILLER, *Werke in drei Bänden*, hrsg. von H.G. GÖPFERT, München 1966, Bd. II, p. 473: «In una filosofia trascendentale, dove tutto è diretto a liberare la forma dal contenuto, e mantenere il necessario puro da ogni contingente, ci si abitua facilmente a considerare la materia solo come ostacolo e a rappresentare la sensibilità, perché d'impedimento appunto a questa operazione, in una necessaria contraddizione con la ragione. Un simile modo di rappresentazione non è affatto nello spirito del sistema kantiano, ma potrebbe certo aver luogo nella lettera di esso». Il fatto che poche righe sopra Schiller riconosca l'importanza del concetto fichtiano di determinazione reciproca non impedisce di interpretare questo passo come rivolto polemicamente contro lo stesso Fichte. Al proposito, cf. L. PAREYSON, *Etica ed estetica in Schiller*, Milano 1983, p. 142. In generale, sulla polemica tra Fichte e Schiller, conclusasi con il rifiuto da parte di quest'ultimo di pubblicare

duzione delle funzioni sensitivo-sentimentali del soggetto a partire dallo *Streben*, questa si configura come interiormente predisposta e finalizzata all'adempimento della destinazione morale dell'uomo. Può certo verificarsi che la cultura alla libertà imponga la subordinazione delle inclinazioni alla ragione, ma questo non significa affatto che tra la sensibilità e la razionalità dell'uomo ci sia un abisso, superabile solo attraverso la forma del comando; di qui la radicale reinterpretazione cui Fichte sottopone, sin dalla *Praktische Philosophie*, la formulazione kantiana dell'imperativo categorico, presentando come dovere dell'uomo non l'adequarsi ad una razionalità esterna ed universale, bensì l'unità con se stesso: «l'Io empirico (...) non deve mai contraddirsi». <sup>197</sup>

sulla rivista «Die Horen» il contributo fichtiano *Sullo spirito e sulla lettera nella filosofia*, si veda R. LAUTH, *Einleitung* a J.G. FICHTE, *Von den Pflichten der Gelehrten. Jenaer Vorlesungen 1794-95*, Hamburg 1971 (in particolare, pp. xxx-11).

<sup>197</sup> GA, II, 3, p. 234. Dato l'accento posto sull'unità come «unità del molteplice dell'Io nel tempo», è possibile rinvenire già nella *Praktische Philosophie* i presupposti della formulazione fichtiana dell'imperativo categorico contenuta nella prima delle lezioni sulla *Destinazione del dotto*: «Agisci in modo da poter pensare la massima della tua volontà come legge eterna per te» (GA, I, 3, p. 31), ove, come ha osservato a ragione C. Luporini, come dovere non è indicato l'agire secondo massime universalizzabili, conformemente alla concezione kantiana, bensì l'agire secondo massime che possano avere un valore eterno per il soggetto (*Fichte e la destinazione del dotto*, in *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze 1947, pp. 145-48).



CATERINA GENNA

LETTERE DI GUIDO VILLA  
A CARLO CANTONI (1894-1908)\*

Le lettere di Guido Villa, indirizzate a Carlo Cantoni, qui di seguito trascritte e pubblicate, sono conservate nel «Fondo Carlo Cantoni» dell'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli. Si tratta di trentasette lettere, scritte tra il 1894 e il 1908; due furono scritte nel 1894, sei nel 1895, dodici nel 1896, otto nel 1897, quattro nel 1899, quattro nel 1900, una nel 1908. Quest'ultima è indirizzata alla vedova Cristina Magenta, che aveva appena finito di curare il volume<sup>1</sup> delle opere di Carlo Cantoni; per cui le altre trentasei lettere risultano scritte, quando il giovane Villa si rivolgeva al maestro, dalle sedi di Lugano e Livorno, dove aveva iniziato ad insegnare filosofia nei licei; oppure da varie località, italiane o svizzere, dove si trovava per vari motivi.

Soprattutto le lettere scritte da Lugano, tra il 1894 ed il 1899, testimoniano la posizione del giovane laureato che, per trovare un'occupazione, è costretto a recarsi all'estero, prima di trovare spazio nel proprio paese; infatti le lettere scritte nel 1900 rivelano che Villa si trova ad insegnare in un liceo di Livorno. Per cui possiamo dedurre che, continuando nella sua attività di studioso di filosofia, giustamente, dopo la morte di Carlo Cantoni, avvenuta nel 1906, gli sia toccato di succedergli nella cattedra di teoretica presso l'università di Pavia, dove tenne l'insegnamento sino al 1937.

Cantoni era stato uno dei maggiori rappresentanti del neokan-

\* L'edizione delle lettere di Villa anticipa la pubblicazione dell'inventario dell'archivio personale di Carlo Cantoni per i tipi dell'Istituto italiano per gli studi storici.

<sup>1</sup> Cf. C. CANTONI, *In memoria di Carlo Cantoni. Scritti vari*, a c. di C. MAGENTA CANTONI, Pavia 1908. Il volume contiene una raccolta di scritti di Carlo Cantoni. Su questo punto rimando ai miei saggi: *Psicologia e logica in Carlo Cantoni*, «Atti Accad. Sc. Lett. Ar. Palermo», (1994-95); *L'esordio di Carlo Cantoni*, «B. Soc. filos. ital.», n° 167 (1999); *Carlo Cantoni e la psicologia dei popoli di G. B. Vico*, «Cannocchiale», n° 3 (1999).

tismo italiano,<sup>2</sup> consolidando questa tradizione nel suo magistero di Pavia, sino al punto di poter parlare di una vera e propria scuola, appunto quella di Pavia,<sup>3</sup> con un gruppo di allievi, tra i quali va annoverato soprattutto Guido Villa per la relazione posta tra filosofia e psicologia. Non è un caso che la prima opera significativa di Villa sia proprio dedicata alla psicologia scientifica che sul finire del secolo XIX si andava affermando anche in Italia;<sup>4</sup> e non è un caso che i suoi primi saggi siano stati dedicati a tale problematica, così come si legge sia in queste lettere indirizzate a Cantoni sia nelle riviste dove questi saggi<sup>5</sup> furono pubblicati, manifestando un prevalente interesse per l'opera di Wundt. A questo proposito è significativa la lettera del 4 giugno 1897 con la quale Villa anticipa a Cantoni l'indice del volume che intende scrivere sulla psicologia contemporanea; mentre in un'altra lettera del 18 novembre del 1897 scrive delle difficoltà incontrate nel trovare un editore disposto a sostenere l'onere della pubblicazione; vi compaiono i nomi di Bocca, Sandron, Hoeppli. Ma noi sappiamo che poi l'editore sarà Bocca di Torino e che da quel momento in poi (1898) il giovane studioso si distinguerà per questa tipologia filosofica che intendeva dialogare, oltre che con la psicologia, con la storia<sup>6</sup> e le scienze naturali.

Infatti, volendo generalizzare ed esemplificare, Guido Villa va annoverato, non solo nell'ambito del neokantismo italiano e della scuola di Pavia di Carlo Cantoni, ma pure nell'alveo dell'anti-idealismo considerando l'idealismo fortemente critico nei confronti del neokantismo e di qualunque altra corrente filosofica aperta alle istanze delle scienze naturali e della psicologia. Ne sono una prova le opere scritte da Villa di volta in volta, anche nelle occasioni ufficiali; ci riferiamo, non solo alla sua opera più nota,<sup>7</sup> ma pure ai

<sup>2</sup> Cf. C. CANTONI, *Emanuele Kant*, 3 voll., Milano 1879-1883-1884.

<sup>3</sup> Su questo punto si rimanda alla «R. filos.» (1906, pp. 565-660), dove, in occasione della morte di Cantoni, sono comparsi alcuni saggi degli allievi a lui più vicini (G. Celoria, B. Varisco, A. Faggi, G. Vidari, A. Piazzi, G. Villa).

<sup>4</sup> Cf. G. VILLA, *La psicologia contemporanea*, Torino 1898<sup>1</sup>, ivi 1911<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Cf. G. VILLA, *Bibliografia su Höffding*, «R. ital. Filos.», V (1895), pp. 212-25; *Sui metodi delle scienze morali*, «R. ital. Sociologia», II (1898); *La psicologia e le scienze morali*, ivi, pp. 601-31.

<sup>6</sup> Cf. G. VILLA, *La psicologia e la storia*, «R. filos.», III (1901), pp. 308-26.

<sup>7</sup> Cf. G. VILLA, *L'idealismo moderno*, Torino 1905.

suoi interventi scritti in occasione del quinto congresso internazionale di psicologia,<sup>8</sup> svoltosi a Roma nel 1905, o del secondo congresso della Società filosofica italiana,<sup>9</sup> svoltosi a Parma nel 1907. Successivamente all'assunzione della titolarità dell'insegnamento di filosofia teoretica nell'università di Pavia, Guido Villa lo troviamo impegnato nella redazione della rivista «Psiche» pubblicata tra il 1912 e il 1915, sotto la direzione di Roberto Assagioli. Non sembra che abbia prodotto molto negli ultimi anni della sua attività accademica, ma può essere considerato un'utile testimonianza per la comprensione della filosofia italiana del novecento.

Indubbiamente nessuno può dire che Guido Villa sia stato un grande della cultura filosofica italiana, ma si tratta di un minore, che contribuisce ad arricchire il panorama della nostra tradizione, soprattutto, se posto chiaramente in relazione con il periodo storico durante il quale si registra l'apparente predominio del neoidealismo; infatti Villa può rappresentare la conferma di una cultura minoritaria che si svolge in parallelo alla cultura egemone del primo Novecento. Cantoni aveva svolto questo ruolo tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento, mentre Villa lo svolse, in successione, nel corso della prima metà del novecento.

Queste lettere contribuiscono a chiarire e ad approfondire il ruolo di Villa e dello stesso Cantoni; sarebbe interessante leggere le lettere di Cantoni scritte in risposta a quelle di Villa; se non sono andate perdute, potrebbero contribuire a chiarire e ad approfondire ulteriormente il ruolo del maestro e dell'allievo nel contesto culturale e storico nel quale si mossero ed operarono. Per il momento contentiamoci di queste lettere di Villa, anche perché la storiografia a Villa sinora ha dedicato poca attenzione; poche righe nella *Grande antologia filosofica* della Marzorati e nel *Dizionario enciclopedico di filosofia*; poche pagine nei testi di Garin<sup>10</sup> e di Sciacca.<sup>11</sup> Qualche attenzione in più la troviamo in due saggi pubblicati re-

<sup>8</sup> Cf. G. VILLA, *Atti del V congresso internazionale di psicologia*, «R. filos.», VII-VIII (1905), pp. 420-31.

<sup>9</sup> Cf. G. VILLA, *L'intellettualismo nella filosofia contemporanea*, in *Questioni filosofiche*, Bologna-Modena 1908, pp. 7-28.

<sup>10</sup> Cf. E. GARIN, *Storia della filosofia italiana*, vol. III, Torino 1966, p. 1346; *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1966, pp. 54-56.

<sup>11</sup> Cf. M.F. SCIACCA, *Il secolo XX*, Milano 1942, pp. 170-72.

centemente, rispettivamente da Santucci<sup>12</sup> e da Di Giovanni,<sup>13</sup> comprendendo che si intende superare taluni luoghi comuni espressi in questi ultimi anni, durante i quali si sono inseguiti certi mostri sacri, dimenticando, ignorando o misconoscendo ciò che appartiene alle nostre radici. Nel saggio di Santucci, Guido Villa viene ricordato in relazione alla tradizione della filosofia positiva italiana, mentre nel saggio di Di Giovanni viene ricordato specificamente nel contesto della tradizione della filosofia neokantiana italiana. Infatti Villa non fu solo allievo ed erede del patrimonio culturale di Cantoni, in un periodo in cui l'idealismo segna la sua supremazia nell'ambito della cultura filosofica della prima parte del novecento, ma pure rappresentante di quel neocriticismo che assume una dimensione «critica» del filosofare. Indubbiamente di Villa risulta più interessante la sua prima produzione, che si colloca tra la fine del secolo diciannovesimo e l'inizio del secolo ventesimo, quale testimonianza di una filosofia che intende dialogare con le scienze naturali e, non ultimo, con la psicologia. Questo tipo di filosofia consentirà la nascita della psicologia, sino al punto di conseguire un proprio statuto autonomo e indipendente dalla stessa filosofia che l'aveva concepita.

Leggendo le lettere di Villa a Cantoni si ha conferma di questo tipo di filosofia e del suo interesse per la psicologia, in una visione complessa della condizione dell'individuo nel mondo e nella storia. Infatti, secondo questa visione peculiare dell'uomo e del mondo, la filosofia ritiene di dovere ricorrere alla psicologia, considerandola la base delle scienze morali, così come la meccanica è la base delle scienze naturali. Quindi la filosofia si rende conto di non riuscire da sola a studiare la complessa struttura dell'uomo e del divenire della storia. Gli autori, citati nelle sue lettere, ci consentono di ricordare la ricca bibliografia, che si sviluppa in Europa negli anni in cui il giovane Villa si trova ad insegnare nel liceo di Lugano; il suo punto di riferimento risulta soprattutto Wundt, senza comunque trascurare la vasta bibliografia che si va sviluppando, oltre che in

<sup>12</sup> Cf. A. SANTUCCI, *Eredi del positivismo*, Bologna 1996, pp. 81-82, 197-98, 241-43, 319.

<sup>13</sup> Cf. P. DI GIOVANNI, *Kant ed Hegel in Italia alle origini del neoidealismo*, Roma-Bari 1996, pp. 92-100.

Germania, in Inghilterra, in Francia e persino in Italia. *La psicologia contemporanea*, che egli scrive e pubblica (1898), mentre si trova a Lugano, con il conforto di Cantoni, è la prova di questo fermento culturale che dalla Germania e dall'Inghilterra si andava sviluppando in tutta Europa e oltreoceano. D'altra parte Cantoni, pure lui da giovane, intorno al 1860, aveva contribuito a segnare l'avvio di questa nuova cultura filosofica, che trova conferma nel fedele allievo che poi lo sostituirà a Pavia dopo la sua morte. La lunga permanenza di Villa a Pavia (dal 1907 al 1937) avverrà in un clima meno favorevole per questo tipo di filosofia, osteggiato dall'incipiente idealismo. Il fatto che egli sia sopravvissuto a se stesso in un periodo di predominio dell'idealismo (della prima e della seconda ora) non giustifica l'oblio nel quale è caduto per lungo tempo. In questi ultimi anni si è assistito alla fioritura di un certo interesse per la nostra tradizione filosofica, anche se spesso si tratta di autori minori, che soccombono di fronte ad autori della levatura di un Nietzsche o di un Heidegger. Ma rimuovere totalmente il proprio passato, non trova alcuna giustificazione filosofica. Una curiosa coincidenza vuole che queste lettere vedono la luce a cinquant'anni dalla morte di Villa (avvenuta appunto nel 1949); potrebbe essere un segno dei tempi e della svolta del nostro tempo, proprio sul finire del ventesimo secolo.



## I.

Lugano, 20 novembre 1894

Ill.stre Signor Professore,

Le mando insieme a questa mia una recensione di un libro francese uscito un mese fa intitolato *La réaction contre le positivisme* dell'abate de Broglie,<sup>1</sup> e che offre un certo interesse, se non per l'opera in sé, per il suo significato in questo momento. Le sarei quindi infinitamente grato se volesse mandarla alla «Rivista di Filosofia». Fra poco le manderò anche quella dell'Höfdding<sup>2</sup> alla quale sto attendendo da qualche tempo. Se non le spiace può dire alla Direzione della «Rivista» che col principio dell'anno prenderò l'abbonamento.

Ho ricevuto dall'Hoepli i due volumi del suo *Corso di Filosofia*,<sup>3</sup> e lo ringraziai per cartolina. Ora ringrazio anche Lei della cortesia e della buona memoria. Favorisca offrire i miei saluti e omaggi alla sua Signora e mi creda suo

Aff.mo Guido Villa

P.S. Se è necessario, spedirò al prof. Ferri il libro del quale ho fatto la recensione.

[1]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. A.T.P. DE BROGLIE (1834-95), *La réaction contre le positivisme*, Parigi 1894; cf. la recensione di G. Villa, «R. ital. Filos.», X (1895), pp. 115-20.

<sup>2</sup> Cf. H. HÖFFDING, *Psychologie und Umrissen auf Grundlage der Erfahrung*, Lipsia 1893<sup>2</sup>; la recensione di G. Villa, *Bibliografia*, «R. ital. Filos.», X (1895), pp. 212-25.

<sup>3</sup> Cf. C. CANTONI, *Corso elementare di filosofia*, Milano 1870<sup>1</sup>.

## 2.

Lugano, 10 dicembre 1894

Ill.stre Sig. Professore,

Ho letto il suo bell'articolo della «Nuova Antologia» sulle «diffamazioni».<sup>1</sup> Era tempo che queste questioni di importanza pratica così grande fossero trattate da un punto di vista più largamente filosofico che non siano di solito. Le sarei anzi grato se Ella volesse mandarmene una copia, che io trasmetterei a mio zio, l'avv. Cavagnari, giudice a Milano, scrittore di cose giuridiche, e che lo vedrebbe certamente assai volentieri. In pochi giorni, poi, le man-

derò la recensione sul libro di psicologia dell'Höfding<sup>2</sup> che ho quasi ultimato. Amerei inoltre sapere dalla sua gentilezza se l'altra mia recensione sul libro del de Broglie è stata pubblicata dalla «Rivista di Filosofia».<sup>3</sup>

Qui a Lugano niente di nuovo. I giornali clericali non hanno ancor fiatato contro di me, forse perché intenti a difendersi da colpi molto più gravi che stan preparando loro i liberali con certe legghine proprio ammodo. Il liceo si va ricostituendo su basi moderne; tra poco dovremo presentare la proposta pei nuovi programmi; e su questo avrò caro di consultarmi con Lei, nelle prossime vacanze di Natale. Favorisca portare i miei omaggi alla sua Signora, e salutar-mi, alla prima occasione, il prof. Credaro.

Suo devoto Guido Villa

[2]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. C. CANTONI, *La teoria della diffamazione ne' suoi rapporti colla moralità*, «Nuova Antol.», LIV (1894), fasc. XXII, pp. 277-92.

<sup>2</sup> Cf. n. 2 della lettera I.

<sup>3</sup> Cf. n. 1 della lettera I.

3.

Lugano, 24 gennaio 1895

Illustre Sig. Professore,

La ringrazio infinitamente delle copie del mio articolo<sup>1</sup> e della sua gentile cartolina. Avevo in mente di scriverLe uno di questi giorni, per darLe alcune notizie della vita svizzera e del Liceo di Lugano. Dell'articolo poi sapevo già, essendomi abbonato alla «Rivista», e avendo ricevuto il primo numero alcuni giorni or sono: scrissi altresì al Prof. Ferri ringraziandolo e domandandogli se potevo avere alcuni estratti. Gli parlai poi dell'altra recensione<sup>2</sup> che Ella gli ha già gentilmente mandato, e di quella notizia<sup>3</sup> che sto preparando sull'insegnamento della filosofia nei Licei svizzeri. Mi manca il programma d'un solo Liceo, che credo mi arriverà a giorni. Vedrà da quella notizia quanta varietà di programmi c'è in queste scuole cantonali. Su 24 Licei o ginnasi, la filosofia s'insegna in 14, e quasi dappertutto con indirizzo cattolico. Solo in quattro o cinque scuole s'insegna una filosofia un po' moderna, e tra queste prime Ginevra e Losanna. Se vedesse invece i programmi di Schweiz:

12 ore di filosofia settimanali in un anno solo, con la teologia, la cosmologia, la metafisica, ecc. ecc. A Basilea, Zurigo e Berna dove hanno buone Università non si dà insegnamento di filosofia nel Liceo. Ma i cantoni cattolici come ci tengono alla filosofia; e sì che hanno un largo programma di religione!

Avrà ricevuto forse a quest'ora il «Journal de Genève» colla biografia del Secrétan. Tutti i giornali svizzeri hanno grandi articoli su lui: lo dicono un grande pensatore, e certo ha avuto molta efficacia sulla giovane scuola spiritualista francese. In più uomo di grande attività e onestà; conduceva a Losanna (dove era chiamato il filosofo) una vita simile a quella del Kant a Königsberg. Morì proprio sulla breccia, a 80 anni, dopo aver fatto la settimana scorsa la sua ultima lezione. Io ho creduto mio dovere di farne in scuola una breve commemorazione.

Ho sentito che a Pavia venne giù molta neve, e che il comune ha dovuto spendere molto. Il comune di Lugano, invece, non ci pensa neppure a queste cose: la neve aspetta che il sole la squagli, e i passanti devono sguazzare nella neve e nel fango.

Si è seguita con molto interesse qui a Lugano la crisi presidenziale francese; e il fatto diede occasione a questi svizzeri di vantare la loro repubblica schiettamente democratica in confronto di quella francese, che chiamano semi-monarchica. Certo il Casimir-Périer l'intendeva così: non voleva annoiarsi a fare il presidente come si fa qui in Svizzera.

Mi farà un grande piacere se vorrà salutarmi il prof. Credaro, Bellio, Cattaneo, Rossi, ecc.; e Le sarei poi infinitamente grato se volesse intrattenersi con me di tanto in tanto. Ho grande piacere che anch'Ella condivida le mie idee riguardo ai progetti del Piada.

Suo aff.mo Guido Villa

[3]. Lettera.

<sup>1</sup> Si tratta della recensione al libro di de Broglie, di cui alla n. 1 della lettera 1.

<sup>2</sup> Si tratta della recensione al libro di Höffding, di cui alla n. 2 della lettera 1.

<sup>3</sup> Cf. G. VILLA, *L'insegnamento della filosofia nelle scuole secondarie della Svizzera*, «R. ital. Filos.», XI (1896), vol. I, pp. 88-91.

4.

Lugano, 20 aprile 1895

Ill. stre Signor Professore,

Mi è assai dispiaciuto di esser partito da Pavia senza aver avuto il piacere di vederLa. Io spero, tuttavia, che prima che finisca l'anno scolastico potremo incontrarci, se non a Pavia, almeno a Milano, dove Ella si reca spesso per le sedute dell'Istituto Lombardo, e dove verrei volentieri, qualora ne fossi da Lei avvertito.

Ieri ho ricevuto una cartolina dalla Redazione della «Rivista di Filosofia», in cui mi si prega di aver pazienza fino a Luglio per la pubblicazione dei miei due articoli,<sup>1</sup> stante l'abbondanza di materiale del fascicolo di Maggio. E chi prenderà poi la Direzione? Sarebbe una gran bella cosa che la prendesse Lei, senza però la cattedra di Teoretica dell'Università di Roma, perché mi spiacerebbe molto che scappasse fin laggiù.

Nel passare da Milano l'altro ieri mio zio mi mostrò un numero della «Scuola Positiva» (1894 - 30 qmestre 15-31 dicembre) con un articolo del Florian sullo scritto da Lei pubblicato nella «Nuova Antologia». Ella lo conoscerà certamente. Da quel poco che vidi mi pare che sia molto cortese, e si mostri assai lusingato che Ella si sia occupato del suo lavoro sulla *Diffamazione*.<sup>2</sup>

A Pavia ho sentito che il partito moderato è diviso e non è improbabile che si astenga dal combattere il Rampoldi e il Cavallotti. Poveretti! che cosa possono fare senza l'aiuto dei clericali? Vedremo se le elezioni generali, ad onta del gran numero di elettori aboliti, porteranno qualcosa di buono. Io, a dir vero, spero assai poco. Quel mezzogiorno, chissà quanti crispini manderà su!

Qui in Svizzera nulla di nuovo. Il parlamento di Berna è tutto occupato in progetti di indole economica e pratica, tra i quali importantissimi quello sulla assicurazione e sulla banca unica. Nel Canton Ticino, però, nessuno se ne occupa: tutto ciò che è estraneo al Cantone è pei ticinesi di nessun conto.

Prima di congedarmi da Lei, vorrei pregarla d'un favore. Non potrebbe mandarmi quel volume di *Psicologia* del Brentano<sup>3</sup> che ebbi fra le mani altre volte? L'avrei acquistato volentieri, ma ho trovato che costa un po' troppo pel suo piccolo formato (nientemeno che 9 lire!); e d'altra parte desidererei proprio di esaminarlo più

attentamente che non feci prima. Se io avessi potuto vederLa, Le avrei risparmiato questo disturbo, del quale Le domando perdono, e in pari tempo La ringrazio anticipatamente.

Favorisca salutare la sua Signora e mi creda suo aff.mo

Guido Villa

[4]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. nn. 2 e 3 della lettera 3.

<sup>2</sup> Cf. n. 1 della lettera 2.

<sup>3</sup> Cf. F. BRENTANO, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Lipsia 1874.

5.

Mendrisio, 4 Luglio 1895

Illustre Signor Professore,

Le scrivo da Mendrisio, paese del Ticino, non molto distante da Chiasso; da due giorni son qui a ispezionare il ginnasio Cantonale e a far gli esami insieme a un membro della Commissione Cantonale degli Studi. Dopo Mendrisio andremo a Locarno, poi a Bellinzona, e infine a Lugano: ne avrò per tutto il mese. Vede che sudo quattro camicie per la prosperità degli studi del Canton Ticino! Il lavoro è davvero faticoso con questo caldo, e anche molto delicato, perché nella relazione bisognerà veder bene di non urtare nessuna delle tante suscettibilità dei professori e dei Direttori.

In mezzo a questa ispezione dovrò riservarmi due giorni liberi pei miei esami orali del Liceo; e perciò mi toccherà di viaggiare in lungo e in largo il Cantone.

Da queste notizie potrà vedere che non ho nessun motivo di lamentarmi di Lugano e del governo ticinese: mi caricano anzi di oneri; vogliono farmi anche ispettore per gli esami delle scuole maggiori in Lugano! Il Marchesi, invece, che anche quest'anno ha avuto non pochi fastidi, ha dato le dimissioni, e se ne va levando da un grande impiccio il governo, obbligato a sostenerlo, e portando con sé una memoria molto brutta dei clericali e dei clericaleggianti del Ticino.

Io continuo i miei studi di filosofia (almeno ho continuato fino a questi giorni) pei quali il mio orario di Liceo mi concede molto tempo libero. Non Le chiesi più il Brentano,<sup>1</sup> perché è probabile che lo possa acquistare per mezzo d'un libraio di qui, a un prezzo molto minore del prezzo impresso.

E in Italia? E il Crispi? Ma sa che facciamo una gran brutta figura, noi Italiani? Curioso, e pensi che molti di qui, e liberali, per giunta, pur ammettendo che il Crispi è una canaglia, lo credono il solo uomo degno di governarci! Anche questa è una prova della poca stima che godiamo.

Ho avuto molto piacere per l'elezione del prof. Credaro, al quale, quando lo vedrà, farà da parte mia molti e cordiali saluti. E la «Rivista di Filosofia»?<sup>2</sup> Quale sarà il suo destino? Credo che nel fascicolo di questo mese ci sia almeno uno dei miei due articoli.

Mi saluti tanto la sua egregia Signora, i professori della Facoltà, e mi dia il piacere di una sua lettera.

Tutto suo Guido Villa

[5]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 3 della lettera 4.

<sup>2</sup> La preoccupazione di Villa derivava dal fatto che la «R. ital. Filos.», diretta da Luigi Ferri, stentava a sopravvivere; tant'è che dal 1899 sarebbe stata sostituita dalla «R. filos.» sotto la direzione di Carlo Cantoni.

6.

Lugano, 22 luglio 1895

Illustre Signor Professore,

Questa volta Le scrivo da Lugano dove sono finalmente arrivato, dopo varie peregrinazioni pei ginnasi di Mendrisio, Locarno e Bellinzona, peregrinazioni che durarono fino a ieri. Qui a Lugano ne avrò fino al primo del mese venturo. Abbiamo qui per gli esami di licenza liceale il prof. Salvioni e il prof. Vivanti, e passiamo delle belle ore insieme. Immagino che Lei si appresterà a partire pei monti, se non vi è già a quest'ora. Io non avrò il tempo neppure di venire a Pavia, subito, e andrò direttamente a raggiungere la mia famiglia in campagna, a Mombellino, in Brianza. E il prof. Credaro? Immagino che soffrirà alquanto a dover stare nella calda Roma, egli che è così amante dei suoi monti!

In Settembre io sarò a Pavia, e verrò a trovarLa a Gropello. Il Marchesi è partito ieri per Bergamo, dopo aver dato le dimissioni da professore di italiano. Ora è senza posto: ha concorso al Ministero pei ginnasi inferiori, e io mi raccomando a Lei perché voglia spendere una parola in favore di un suo bravo scolaro. Mi piacerebbe

molto se rimanesse escluso; anche perché dopo la guerra feroce cui fu fatto segno qui nel canton Ticino, questo sarebbe per lui un nuovo avvillimento.

Voglia presentare i miei omaggi alla sua Signora, e riceva tanti saluti dal suo aff.mo

Guido Villa

[6]. Lettera.

7.

[Bovisio, 7 agosto 1895]

Illustre Sig. Professore,

Le scrivo da Mombellino in Brianza, dove sono da alcuni giorni colla famiglia e con quella di mio zio, l'avv. Camillo Cavagnari, del quale le parlai varie volte. Fui occupato cogli esami del Ginnasio a Lugano fino al 1° del mese, ed ora sto scrivendone la relazione da mandare al Dipartimento. Mi recarono dispiacere le notizie sue; ma son certo che è disturbo da poco e che tra breve starà meglio di prima. Intanto si riposi, e lasci un po' in pace la storia della filosofia. A mio zio è piaciuto molto il suo scritto sulla diffamazione, ed è fermamente persuaso che Ella abbia proprio colpito nel segno. Io credo che Ella farebbe opera assai utile allargandolo, facendone un volume. Io rimarrò qui fino ai primi di Settembre, poi probabilmente farò un viaggetto a Venezia, poi a Cremona, e finalmente mi fermerò a Pavia, di dove verrò certo a trovarLa a Gropello. L'amico Vidari ha concorso alla cattedra d'italiano a Lugano, lasciata vacante dal Marchesi, e ho grandi speranze che l'ottenga. Favorisca salutarmi la sua Signora e mi creda tutto suo

Guido Villa

Bovisio per Mombellino (Villa Biffi)  
(prov. di Milano)

[7]. Cartolina postale.

8.

Lugano, 17 dicembre 1895

Illustre Signor Professore,

È un pezzo che ho l'intenzione di scriverLe, ma Lei sa come

sono le intenzioni. Sapevo, quando partii da Pavia, alla metà d'ottobre che Ella andava sempre migliorando, e che non c'era da temere alcuna ricaduta, e quindi di questo lato ero perfettamente tranquillo. Spero che adesso sarà del tutto o quasi ristabilito. In ogni modo le dirigo questa mia a Gropello supponendo che non abbia ancor potuto muoversi di lì. Io verrò a Pavia Domenica, 22, e se Ella è ancora a Gropello avrei moltissimo desiderio di venirLa a trovare. Le sarei quindi molto grato se volesse farmi sapere se può ricevermi e quando. Il mio indirizzo a Pavia è in via Mantovani, 3.

Avrei molte cose da dire con Lei, e non so da quali cominciare. Ho visto sull'ultimo numero della «Rivista di Filosofia» che Ella e il prof. Credaro sono nella Direzione di questa «Rivista»; questa è una eccellente garanzia. Ho visto pure che si è pubblicato nel numero di Settembre-Ottobre la mia recensione sulla *Psicologia dell'Höfding*;<sup>1</sup> ma io non solo non ho ricevuto gli estratti, ma neppure il fascicolo! e sono abbonato! È un caso proprio curioso. Intanto io sto attendendo a scrivere su quell'argomento che trattai per la tesi di laurea, sull'Inconscio. Sto scrivendo la parte prima, storica, che mi riesce infinitamente più lunga di prima. Posso usare per ora di molti lavori di storia della filosofia, tra i quali uno di Max Dessoir,<sup>2</sup> intitolato *Geschichte der neueren deutschen Psychologie* (ester Band, von Leibniz bis Kant), Berlin 1894. Sa che l'Höfding<sup>3</sup> ha pubblicato il primo volume d'una *Storia della filosofia moderna*? L'aspetto di giorno in giorno per la Biblioteca cantonale; e anch'esso mi potrà giovare. Ho poi il Cassan, *La conscience psychologique et morale*; il Volkelt,<sup>4</sup> *Das Unbewusste und der Pessimismus*, ecc. ecc. Questa prima parte spero di poterla far presentare all'Istituto Lombardo dal Prof. Vignoli che è amico di mio zio Cavagnari. La parte tematica cercherò di farla stampare o sul «Pensiero italiano» o sulla «Rivista». La «Rivista» ha però ancora da pubblicare una mia notizia sull'insegnamento<sup>5</sup> della filosofia nelle scuole secondarie della Svizzera; ed è un pezzo che l'ho mandato. Non potrebbe, Lei, farlo stampare finalmente sul prossimo numero di Gennaio-Febbraio? Le sarei molto grato. Ho poi intenzione di mandare alla «Rivista» alcuni *Saggi di psicologia contemporanea*, su Guglielmo James,<sup>6</sup> l'autore dei *Principi di psicologia* (che ho fatto acquistare a questa Biblioteca), sull'Höfding, sul Ribot ecc. Non le pare buona l'idea di far conoscere questi autori così moderni e così



discussi? Come vede son pieno di voglia di lavorare, e non domando altro che mi si offra il mezzo di poter pubblicare. Spero, poi, di poter riparlare di questo a voce con Lei, che ha tanta simpatia per chi studia e lavora.

Sa che più studio e rifletto e più mi persuado dell'efficacia che ha esercitato su me l'insegnamento suo? È una riflessione che faccio spesso questa. L'ordine, il metodo, l'amore della chiarezza e della precisione li ho imparati proprio da Lei, e gliene sono veramente grato. Ed io spero di potere sempre più mostrarmi degno di Lei, e di produrre qualche cosa che faccia onore alla scuola dalla quale sono uscito.

Qui a Lugano non c'è nulla di nuovo. Il referendum del mese scorso per la legge federale che proponeva di togliere [ai] cantoni ogni amministrazione militare è caduta con molta maggioranza. Molti pur essendo favorevoli alla centralizzazione temevano che questa legge rafforzasse il partito militare che anche qui ha qualche fautore. All'estero, infatti questa parve una sconfitta del militarismo, e il «Secolo» ne menò scalpore. I liberali di qui erano divisi, e così pure negli altri cantoni; eran divisi anche i socialisti. I conservatori, invece, avversi alla centralizzazione si servirono assai abilmente, questa volta, dello spettro del colonnelismo come essi dicevano.

Nella politica cantonale è la solita altalena dei due partiti, conservatore e liberale. Ma, se non sbaglio, mi pare di notare anche qui una certa aria di modernità e un certo scetticismo verso le antiche e tradizionali lotte donchisciottesche. Speriamo!

Le ripeto, dunque, che La vedrei assai volentieri: ho proprio voglia di vederLa in carne ed ossa, e di fare una lunga chiacchierata con Lei. Voglia, intanto, salutare la sua Signora e accogliere gli affettuosi saluti del suo

Guido Villa

[8]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 2 della lettera 1.

<sup>2</sup> Cf. M. DESSOIR, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*, Berlino 1894.

<sup>3</sup> Cf. H. HÖFFDING, *Storia della filosofia moderna*, 2 voll., Copenaghen 1894-95.

<sup>4</sup> Cf. J. VOLKELT, *Das Unbewusste und der Pessimismus*, Berlino 1890.

<sup>5</sup> Cf. n. 3 della lettera 3.

<sup>6</sup> Cf. W. JAMES, *The Principles of Psychology*, 2 voll., New York 1890.

9.

Lugano, 10 gennaio 1896

Ill. stre Signor Professore,

Il Prof. Passamonti mi ha risposto, dicendomi che ho ragione di lamentarmi che non sia ancora stata pubblicata quella breve notizia, ma aggiungendo però che prima ancor di ricevere la mia cartolina aveva disposto perché essa fosse inserita nel prossimo numero di Gennaio-Febbraio. Io, a buon conto, gli ho risposto di mandarmi prima le bozze, per la revisione, non volendo incorrere ancora nel caso dell'altro articolo, dove erano più errori che parole. Ne ho mandato una copia all'Höfding, dopo averla attentamente corretta, accompagnandola con una cartolina in cui mi scuso di aver dovuto tardar tanto a fargliela conoscere. Domani in tutte le scuole della Svizzera si festeggia con una commemorazione il 150° anniversario della nascita del Pestalozzi. Io fui incaricato, anzi costretto dal Rettore e dai colleghi a tenere il discorso pel Liceo; e mi toccò di raccogliere in furia quanto più materiale mi fu possibile e imbastirne in fretta un discorso. Per fortuna che sono usciti di questi giorni molti opuscoli sull'argomento! Tra questi, quello che mi par migliore è una *Biographische Skizze* di O. Hunziker,<sup>1</sup> prof. di Pedagogia all'Univ. di Zurigo, e autore di una *Storia della scuola popolare svizzera*. Ho anche qui davanti una conferenza tenuta a Nürnberg da un certo Starck. Favorisca salutarmi tanto la sua Signora e accolga i saluti più affettuosi del suo

Guido Villa

[9]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. O. HUNZIKER, *Biographische Skizze*, Losanna 1896; ID., *Storia della scuola popolare svizzera*, 3 voll., Zurigo 1881-82.

10.

Lugano, 15 gennaio 1896

Ill. stre Signor Professore,

Dal giornale che Le ho mandato avrà visto che ho tenuto al Liceo quella conferenza sul Pestalozzi di cui Le avevo già scritto prima. Il giorno dopo, inoltre, ho ricevuto un telegramma dalla società degli insegnanti di Pisa, che si associavano a questa parte, e

mandavano un fraterno saluto agli insegnanti elvetici. In tutta la Svizzera, ci si batté perché il 150° anniversario fosse celebrato con grande solennità specialmente a Berna, Ginevra e Zurigo. Il solo cantone del Vallese, fanatico cattolico non volle associarsi alle feste. A tutti gli scolari delle scuole secondarie e a quelli della 4ª classe elementare fu distribuita una biografia illustrata del Pestalozzi, scritta da certo Isler di Winterthur.<sup>1</sup>

A me par bella questa festa nazionale in onore di un maestro di scuola; mi pare un nobile spettacolo di pace e di civiltà, massimamente se lo confrontiamo colle preoccupazioni degli altri stati d'Europa che non son tutti certo per la pace e la civiltà. E la campagna d'Africa? Chi sa come andrà a finire, con tutto quell'esercito [...] che ci si è messo contro!

Di nuovo qui non vi è nulla. Il tempo si mantiene assai bello: abbiamo avuto i giorni scorsi delle giornate veramente primaverili, e le assicuro che Lugano allora era proprio bella. Da ieri, però, il freddo è un po' salito, e si pronostica per stanotte l'arrivo del vento del Nord; ed allora non ci sarà troppa allegria!

Alcuni giorni fa ho ricevuto una gentilissima cartolina da Harald Höffding, molto lusinghiera per me. Gliela voglio trascrivere:

Hochgeehrter Herr Kollega!

Für die freundliche Zuwendung Ihrer so überaus gütigen Anzeige meiner Psychologie bringe ich Ihnen meinen besten Dank. Ich finde in Ihrer Besprechung des Buches eben die Punkte hervorgehoben, auf welche ich selbst das größte Gewicht lege, und Sie gehen in einer Art, wie leider die Rezensenten es nicht pflegen, darauf aus, die Grundgedanken scharf hervorzuheben. Ihre Erwähnung meines Buches ist für mich eine wahre Ermunterung gewesen. Mit hochachtungsvollen Grüßen

Harald Höffding<sup>2</sup>

Dice che la mia recensione<sup>3</sup> è stata un incoraggiamento per lui. Cosa devo dire io allora di questa cartolina! E deve notare che l'Höffding ha avuto per recensori della sua *Psicologia*, in Francia il Ribot, e in Inghilterra il Sully. La sua attenzione di stima ha dunque per me un certo valore. Avrò occasione poi di scrivergli di nuovo uno di questi giorni per avere da lui alcune indicazioni bibliografiche che mi premono.

Avrò tanto piacere ad aver sue notizie. Favorisca intanto salutarmi la sua Signora e i professori della facoltà e voglia credermi tutto suo

Guido Villa

P.S. Ho ricevuto stamane le bozze di stampa dalla «Rivista». Hanno fatto bene a mandarmele perché son zeppe di errori.

G.V.

[10]. Lettera.

<sup>1</sup> L'ignoto autore della biografia di Pestalozzi, originario di Winterthur (città della Svizzera tedesca), è paragonato a Ignazio Isler, poeta dialettale piemontese, vissuto nel diciottesimo secolo.

<sup>2</sup> Egregio Collega!

La voglio ringraziare di cuore per avermi gentilmente mandato la Sua recensione della mia *Psicologia*. La Sua recensione del mio libro sottolinea per l'appunto quei passi ai quali anch'io attribuisco il massimo peso, e Lei ha un modo, come purtroppo non ce l'ha la maggior parte dei critici, di evidenziare con la massima chiarezza i pensieri fondamentali. La menzione del mio libro da parte Sua mi è stata di grande incoraggiamento. Distinti saluti

Harald Höfding

<sup>3</sup> Cf. n. 2 della lettera 1.

II.

Lugano, 23 febbraio 1896

Illustre Signor Professore,

Ho avuto tanto cara la sua gentilissima lettera. Ho piacere che Ella si vada ristabilendo del tutto in salute; e anzi, se Le posso dare un consiglio, farà bene di prolungare più che può le sue vacanze, e procurarsi un po' di distrazione.

Ha fatto benissimo, anzi anzi benissimo a non mandare niente al «Dovere» di Locarno. Son certo che la richiesta d'una copia del suo *Corso*<sup>1</sup> Le è stata fatta da un certo Ippolito Barchi, una specie di pazzo e di imbecille, che l'anno scorso era prof. nel Ginnasio cantonale di Mendrisio (bisogna sapere che è creatura d'un pezzo grosso del partito liberale), in seguito alla cattiva prova fatta (che risulta anche dalla mia relazione come Commissario degli esami pei ginnasi) fu messo prima come correttore di bozze, poi come redattore capo del «Dovere», che un tempo era, dicevo, uno dei migliori giornali del partito liberale. Bisogna anche sapere che questo Barchi lo scorso anno tentò gli esami di Licenza liceale, qui a Lugano (al-

meno andare a Como!) e fu rimandato in quasi tutte le materie! Questo bel tipo esce dal seminario; e le sue articolesse del «Dovere» che tengono allegri tutti gli habitués dei caffè del Ticino, hanno un'impronta così scolastica che è proprio gustosissima. Da questo fatto Ella può avere un'idea del come si conducono le cose qui, e come si distribuiscono cariche ed uffici!

Oggi, nel cantone grande lotta per l'elezione dei due Consiglieri agli Stati che ogni cantone manda a Berna al cosiddetto Consiglio degli Stati, una specie di Senato. Si crede nella vittoria dei liberali, massime per la scissione tra conservatori puri e i cosiddetti corrieristi, i quali ultimi portano un candidato solo, proprio. Questo candidato, a detta di tutti, vale per capacità e per tutti gli altri quattro candidati presi insieme, ma la tirannia dei partiti farà sì che otterrà pochi voti. Al liceo abbiamo iniziato una sottoscrizione per monumento a Cattaneo,<sup>2</sup> e ha già fruttato qualcosa.

Tra poco potrà leggere sulla «Revue scientifique» di Parigi (non so se avrò estratti da mandarLe) un mio articolo<sup>3</sup> sulla *Nuova psicologia nell'insegnamento secondario*. Il direttore, Richet, mi scrisse d'averlo trovato remarquable, e che lo stamperà, sebbene esca un po' dal cadre habituel della «Revue».

Voglia fare tanti saluti alla sua Signora e, se lo vede a Roma, anche al prof. Credaro.

Mi creda sempre suo aff.mo  
Guido Villa

[11]. Lettera

<sup>1</sup> Cf. n. 3 della lettera 1.

<sup>2</sup> È il caso di ricordare che Carlo Cattaneo, durante il suo volontario esilio dall'Italia, aveva insegnato nel Liceo di Lugano negli anni intorno al 1850-60, scrivendo soprattutto i suoi saggi di psicologia (cf. *Opere edite e inedite*, 7 voll., Firenze 1881-92).

<sup>3</sup> Cf. G. VILLA, *Nuova psicologia nell'insegnamento secondario*, «R. scientifique», XVI (1896).

12.

Lugano, 13 aprile 1896

Ill.stre Signor Professore,

Avrà forse già ricevuto a quest'ora l'estratto<sup>1</sup> della «Rassegna Nazionale». Come vede, è la mia tesi di lettere di due anni fa, a cui ho aggiunto solo l'ultimo capitolo. È un lavoro un po', anzi molto in-

vecchiato, e che dovrebbe essere ripreso da cima a fondo. Ma non penso affatto a riprenderlo, e tanto meno adesso che ho parecchi altri lavori sulle spalle. Sto lavorando assiduamente intorno alla lettura che dovrò fare all'Istituto. Mi serve molto l'articolo del Wundt,<sup>2</sup> pubblicato nei «Philosophische Studien» (vol. 12°, I quaderno, 1895) *Sulla definizione della psicologia*. In questo scritto il Wundt combatte assai energicamente le teorie del cosiddetto materialismo psico-fisico, sostenute specialmente dal Külpe e dal Münsterberg, colle quali si tenta per mezzo del parallelismo psico-fisico inteso nel senso d'una dipendenza causale dei fatti psichici dai fisici di far rivivere l'antico materialismo. Questi scrittori sostengono che le scienze della natura hanno il compito di studiare la realtà esterna nelle sue qualità vere reali, obiettive, e che la psicologia ha quello di studiarla nella sua dipendenza dal soggetto. Il Wundt sostiene, a ragione, l'opposto; egli dice che la psicologia e la scienza dell'esperienza immediata, e la scienza della natura è invece la scienza dell'esperienza mediata. Protesta poi energicamente contro la cattiva interpretazione data alla sua «psicologia fisiologica» da alcuni, e dice che il nome di fisiologica le va dato solo perché usa dei mezzi di sperimentazione della fisiologia, come si dice chimica fisica, anatomia microscopica, ecc. «Anche la Psicologia fisiologica, dice egli, è Psicologia, non fisiologia». Difende poi da molte accuse la teoria del Volontarismo, contrapposto all'Intellettualismo, secondo la quale lasciando intatto questo fatto, (anzi affermandolo e sostenendolo di più) che tutti gli elementi psichici sono ugualmente originarii e inscindibili, si sostiene tuttavia che la volontà ha un'importanza tipica, perché meglio degli altri fatti psichici indica la loro natura, di essere cioè avvenimenti, fatti vissuti (Erlebnisse) e non oggetti immutabili.

Tutte queste cose e molte altre che dice nel *Grundriss der Psychologie*<sup>3</sup> cercherò di esporre più chiaramente che potrò. Molti dei nostri saccentoni che blaterano di psicologia senza saperne un'acca, e che la sogliono confondere colla fisiologia o con altro, dovrebbero imparare molto dal Wundt, il quale, mentre ha cognizioni scientifiche da vender loro, ha un concetto chiarissimo di quello che sia la psicologia, e non c'è pericolo che caschi in confusioni. La psicologia, egli sostiene dappertutto, è il fondamento delle scienze morali (Geisteswissenschaften) come la meccanica è il fondamento delle scienze della natura. Questo, come Ella sa, egli lo dimostra larga-

mente nel II vol. della *Logik*,<sup>4</sup> della quale è uscita recentemente la seconda edizione. Mi servirò anche di questa. Insomma, io credo che tutto ciò potrà avere un certo interesse e farò di tutto per far del mio meglio.

Mi saluti tanto la sua Signora e voglia credermi tutto suo

Guido Villa

[12]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. G. VILLA, *Il romanzo naturalista e le nuove tendenze letterarie*, «Rass. nazionale», XVIII (1896), vol. LXXXVIII, pp. 263-95, 431-55.

<sup>2</sup> Cf. W. WUNDT, *Sulla definizione della psicologia*, «Philos. Stud.», Bd. 12°, I quaderno, 1895.

<sup>3</sup> Cf. W. WUNDT, *Grundriss der Psychologie*, Lipsia 1896.

<sup>4</sup> Cf. W. WUNDT, *Logik*, Bd. 2, Stoccarda 1880-83.

13.

Lugano, 22 maggio 96

Ill.stre Sig. Professore,

Avrà forse ricevuto a quest'ora il manoscritto<sup>1</sup> della mia lettura da farsi all'Istituto Lombardo, quando mi si comunicherà il giorno fissato. Non sarà però la sola, perché il tema mi si è un po' allargato tra mano, cosicché non posso fare a meno di farne tre. Questa prima riguarda la definizione della psicologia e le discussioni avute dal Wundt coi cosiddetti «materialisti psico-fisici». Poi nella seconda tratterò del parallelismo psico-fisico, della causalità psichica e dei principii di questa. Nella terza infine, esporrò il metodo e i risultati di esso quali appaiono nell'ultima opera del Wundt,<sup>2</sup> *Grundriss der Psychologie*. Se Ella ha qualche osservazione da fare circa questo programma, sarei lieto di sentire ivi dei consigli.

La prego dei saluti alla Signora e mi creda tutto suo

Guido Villa

[13]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. G. VILLA, *Sulle teorie psicologiche di W. Wundt*, «R. Ist. lombardo di Sci., Lett. e Art», XXIX (1896), pp. 805-22, 1084-100, 1197-218.

<sup>2</sup> Cf. n. 3 della lettera 12.

14.

Lugano, 11 giugno 1896

Illustre Sig. Professore,

La ringrazio infinitamente della sua gentile lettera. Ha fatto

benissimo a raccomandarmi di non distrarmi tanto cogli studi letterarii, e di richiamarmi al mio dovere di studiare la filosofia; ma Le dirò che il lavoro<sup>1</sup> mandatoLe fu scritto da me già da parecchi mesi; e che dopo d'allora non mi occupo che di filosofia e specialmente di psicologia. Tuttavia, se Ella lo ha letto, avrà veduto che ho cercato di prestare nella critica letteraria criterii più severi e filosofici, che di solito non si faccia; per me la critica dev'esser fondata sull'estetica, e questa sulla psicologia. Se mai un giorno ristamperò, rifondendoli, questi studii sul romanzo contemporaneo, intendo di ordinarli sotto alcuni principii rigorosi d'estetica, dando loro una forma il più possibilmente precisa. Fece a un di presso così il Guyau<sup>2</sup> in Francia, nei suoi due libri: *L'art au point de vue sociologique* e *Problèmes de l'esthétique contemporaine*. Bellissime vedute estetiche, fondate su principii psicologici sono pure nell'*Ethik* dell'Höfding<sup>3</sup> e nel *System der Philosophie* del Wundt,<sup>4</sup> capitolo ultimo.

Ma per ora non ci penso: sono tutto agli studii filosofici. Sto attendendo, come Le dissi, a finire le letture sul Wundt, che saranno tre. Il Vignoli mi scrisse ieri che presenterà oggi ufficialmente la prima memoria all'Istituto. Credo che la lettura sarà allora per giovedì l'altro. In tal caso verrei volentieri a Milano e avrei tanto e tanto piacere di trovarci Lei.

Le accennai nell'ultima cartolina al lavoro che preparerò durante le vacanze come prolusione al mio corso di filosofia al Liceo. È un uso antico di qui d'incaricare ogni anno un professore per un discorso, che il governo poi s'incarica di far stampare. Ma io preferirei pubblicarlo su una Rivista un po' diffusa, p. e. la «Nuova Antologia». Le dissi il tema: la *Psicologia e le scienze morali*.<sup>5</sup> Intendo studiare il progresso compiuto dalle scienze morali in questi ultimi anni, e far vedere l'importanza di questo fatto dal lato filosofico. Il concetto dominante dopo la metà del secolo nelle scienze, fu quello biologico; ogni indirizzo scientifico doveva prender queste forme; psicologia, sociologia, economia politica, storia, ecc. erano assimilate alla biologia. Si tratta qui di mostrare l'importanza dello Spencer in questa fase. A poco a poco ci si accorse che le scienze morali erano un poco diverse dalle naturali, e essendosi tutte sviluppate grandemente, ognuna per conto proprio, in tanti centri distinti, l'economia, la filologia, la storia, il diritto, la sociologia, ecc. siamo ora venuti al punto da trovare un legame saldo tra esse, e una scienza che



sia fondamentale a tutte. Ecco l'opera del Wundt, il quale, specie nelle ultime opere, sostiene e dimostra essere questa scienza la psicologia, che sta a base delle scienze morali, come la meccanica a quelle naturali. Di qui la necessità di trovar principii proprii per la psicologia, in modo che questa possa farsi scienza autonoma, indipendente. Tutto questo movimento, che si chiama giustamente idealista, lungi dal nuocere alla scienza, come asseriscono alcuni (che non esito a chiamare ignoranti) ha allargato e allargherà sempre più il concetto di essa, e la salva dalla «bancarotta» a cui pareva condannata affidandosi alla sola biologia. La psicologia e le scienze morali svolgendosi così con principii proprii, rigorosi quanto quelli delle scienze naturali, ma diversi da questi, pongono in tal modo fondamenti sicuri alla morale, all'estetica, alla metafisica. Non Le pare che sia un bellissimo tema e interessantissimo pel momento che attraversiamo; e che potrebbe benissimo esser adattato per la «Nuova Antologia»? Io terrò conto scrupolosamente di ogni opera che tocchi questa questione. Oltre tutte quelle del Wundt, che conosco abbastanza bene, terrò conto delle ultime del Fouillée<sup>6</sup> (che insiste anche lui su questo punto), del Paulsen<sup>7</sup> (del quale aspetto l'*Einleitung in die Philosophie* che dicono bellissima), dell'*Etica* dell'Höfding,<sup>8</sup> del libro del de Roberty<sup>9</sup> sulla *Philosophie du siècle*; non dimenticando il Mill<sup>10</sup> il quale per primo introdusse nella sua *Logica* il concetto di «scienze morali». Se Ella ha qualche altra opera da indicarmi, Le sarò grato.

Sto poi raccogliendo materiale per quei *Saggi di psicologia contemporanea*<sup>11</sup> di cui le parlai. Questi, oltre un'esposizione, saranno in gran parte critica, dove esporrò le mie idee. Ho però bisogno di trovar prima un editore, perché il pubblicarli prima qua e là per le Riviste, mi va poco, per la ragione principale che non si può dar loro l'estensione desiderata. L'altro volume, poi sulla *Coscienza e incoscienza* mi diventa sempre più difficile e per ora non ho premura, volendo prima rafforzare la mia cultura e le mie convinzioni psicologiche, prima di arrischiarmi a dar fuori un'opera che desidererei avesse un valore solido e duraturo.

Tornando al discorso di prima, mi pare che l'argomento possa interessare; e che si possa per di più ai sostenitori del metodo esclusivamente «biologico» rinfacciare loro la teoria del loro Spencer, della differenziazione continua. Nel secolo XVII e XVIII il con-

cetto di scienza era ridotto alla pura matematica, poi si differenziò nelle scienze naturali, e ora nelle scienze morali. La complessità cresce. Intanto c'è da rallegrarsi del grande movimento filosofico che va crescendo in tutta l'Europa; e la psicologia ci ha dato il più potente impulso. Sperando rivederla a Milano, Le mando intanto, a Lei e alla sua Signora, i più affettuosi saluti.

Tutto suo Guido Villa

[14]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 1 della lettera 12.

<sup>2</sup> Cf. J.M. GUYAU, *L'art au point de vue sociologique*, Parigi 1889; Id., *Problèmes de l'esthétique contemporaine*, Parigi 1884.

<sup>3</sup> Cf. H. HÖFFDING, *Etica: Esposizione dei principi etici e della loro applicazione alle più importanti circostanze della vita*, Copenhagen 1887.

<sup>4</sup> Cf. W. WUNDT, *System der Philosophie*, Lipsia 1889.

<sup>5</sup> Il saggio di Villa su *La psicologia e le scienze morali* in effetti sarà pubblicato nella «R. ital. Filos.», II (1898), pp. 601-31; cf. pure *L'odierno sviluppo delle scienze storiche e sociali*, *ibid.*, pp. 452-85.

<sup>6</sup> Cf. A. FOUILLÉE, *Le mouvement idéaliste et la réaction contre la science positive*, 2 voll., Parigi 1896; *Le mouvement positiviste et la conception sociologique du monde*, Parigi 1896.

<sup>7</sup> Cf. F. PAULSEN, *Einleitung in die Philosophie*, Berlino 1892.

<sup>8</sup> Cf. n. 3 di questa lettera.

<sup>9</sup> Cf. E.V. DE ROBERTY, *La philosophie du siècle*, Parigi 1891.

<sup>10</sup> Cf. J.S. MILL, *Sistema di logica deduttiva e induttiva*, Londra 1843.

<sup>11</sup> Guido Villa anticipa la stesura del suo volume su *La psicologia contemporanea*, che uscì per i tipi dell'editore Bocca di Torino nel 1898.

15.

Lucerna, 22 agosto 1896

Illustre Signor Professore,

Le scrivo da Lucerna, da dove mi trovo fino dal principio del mese, e resterò fino a tutto l'altro, sebbene abbia il desiderio di fare entro il Settembre una scappata a casa. Indirizzo questa mia a Gropello, sebbene sia molto probabile che Ella non sia là. Questa estate così piovosa e fredda non è però certo fatta per la villeggiatura e tanto meno per la montagna. Qui non fa che piovere; ed è peccato perché il paese è bello, sebbene lo trovi assai inferiore alla immensa reclame che gli si fa dagli albergatori. Sono venuto qui per esercitarmi un po' nel tedesco: capisco che la Svizzera non è il paese più opportuno a ciò, ma io l'ho scelta perché non è troppo lontana, e perché ho avuto la fortuna di trovare una pensione dove si

parla il buon tedesco. Contuttociò è molto probabile che in una città tedesca avrei imparato molto di più.

Ho letto sui giornali di Monaco i resoconti del congresso internazionale di Psicologia. Mi pare la confusione delle lingue. Si chiamano psicologi, quei cinquecento congressisti, ma la maggior parte sono fisiologi, medici, dilettanti, antropologi, spiritisti, confusionarii. Non ho visto che ci abbiano preso parte il Wundt, né l'Höfdding, né il Sully. La psicologia è purtroppo ancora lontana da quell'unità d'indirizzo e di metodi senza di cui non potrà far progressi. Si usa e abusa di questa parola «psicologia»; è diventata di moda. Quando si sente dire che sono psicologi p.e. il Sergi e il Morselli, o il Richet, è segno che c'è una gran confusione d'idee in questa materia.

Io sto attendendo a quel lavoro di cui già Le parlai o scrissi, sulle «Scienze morali e la psicologia»,<sup>1</sup> che leggerò per l'inaugurazione dell'anno scolastico a Lugano, e che desidererei, per mezzo suo, di far pubblicare sulla «Nuova Antologia». Mi ci sono messo con grande ardore, e sto leggendo la *Logica* del Wundt,<sup>2</sup> l'*Einleitung in die Philosophie* del Paulsen,<sup>3</sup> gli ultimi lavori del Fouillée,<sup>4</sup> ecc. Il libro del Paulsen è molto chiaro, e pone le questioni assai bene. Ho la quarta edizione, uscita un mese fa. Dal 1892 ad adesso, già quattro edizioni! Ed è stato tradotto in inglese e in russo! È un segno dei tempi e un buonissimo indizio in favore della filosofia idealista.

Terminato questo lavoro, al principio del nuovo anno scolastico, mi metterò all'opera per quel volume di *Saggi di psicologia contemporanea*<sup>5</sup> di cui pure Le parlai, e al quale voglio dare una forma a un tempo espositiva e imparziale, e critica, in modo da esporre le mie opinioni e giudicare al lume di esse le opere di quei psicologi contemporanei. Ho speranza di poterlo far stampare dai Bocca. Sarà un volume discreto; e lo farò precedere da una *Introduzione*, nel quale esporrò lo stato della psicologia ai nostri giorni, i problemi più importanti che vi si agitano, le questioni sulle quali è ormai unanime l'accordo e quelle ancor discusse, i suoi rapporti colla filosofia e colla morale. Avrò molto caro che Ella mi dica il suo parere su questa pubblicazione, perché sa che i suoi consigli mi sono sempre stati preziosi.

Non so se abbia letto sui giornali che è morto a Zurigo, Riccardo Avenarius, professore in quella Università. Era ancor giovane,

era nato nel 1843; e succedette al Windelband, che andò a Strasburgo, nella cattedra di Zurigo, nel 1877. Confesso di non avere mai letto nulla di lui; però Lei e il Mantovani mi assicurarono che è uno scrittore molto noioso. Anche le «Basler Nachrichten» (che i miei padroni di casa mi favorirono) dicono lo stesso. «Die etwas harte und trockene Darstellung erschwert das Studium seiner Schriften und war vielleicht auch ein Grund, dass der Gelehrte nicht schon längst, wie das bei den meisten seiner deutschen Kollegen zu geschehen pflegt, an einen Lehrstuhl in seiner Heimat berufen worden ist».<sup>6</sup>

La settimana ventura faccio un piccolo viaggio a Ginevra, per l'esposizione, insieme a un mio collega del Liceo di Lugano, e visiterò anche altre città svizzere, come ad e. Zurigo.

Favorisca far tanti saluti alla sua Signora, e colla preghiera di ricordarsi di me, le mando tanti cordiali affettuosi saluti.

Tutto suo Guido Villa

Hirschmattstrasse, 37

[15]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 5 della lettera 14.

<sup>2</sup> Cf. n. 4 della lettera 12.

<sup>3</sup> Cf. n. 7 della lettera 14.

<sup>4</sup> Cf. n. 6 della lettera 14.

<sup>5</sup> Cf. n. 11 della lettera 14.

<sup>6</sup> La presentazione un po' dura e asciutta rende più difficile lo studio dei suoi scritti, e ciò forse era anche un motivo per il quale lo studioso non era ancora stato chiamato a occupare una cattedra in patria sua, come avviene per la maggior parte dei suoi colleghi tedeschi.

16.

Ginevra, 30 Agosto 96

Ill. Sig. Professore,

Le scrivo da Ginevra, dove son giunto ieri sera, da Berna dall'Oberland. Ho ricevuto a Lucerna la sua cartolina, che mi ha fatto molto piacere. Sono contentissimo che Ella si trovi in buona salute. Ma che tempo! oggi è bello, ma fino a quando? Dopo Ginevra, il 2, andrò a Zurigo, dove avrò il piacere di incontrarmi con Harald Höfding, che si trova là per un corso di conferenze della società etica. Mi ha scritto che mi aspetta. Ho molto piacere di questo incontro.

Parleremo anche di Lei, e son persuaso che l'Höffding la conoscerà assai bene. Mi fa un gran piacere se mi scrive a Lucerna, dove sarò il 4. Il mio indirizzo qui è Place du Grenns 10.

Tanti saluti alla sua Signora e mi creda suo

Guido Villa

[16]. Cartolina postale.

17.

Lucerna, 4 settembre 1896

Hirschmattstrasse, 37

Illustre Sig. Professore,

Come le avevo annunziato, sono stato a Zurigo dove mi incontrai col Prof. Höffding, e passai con lui una giornata e mezza piacevolissima. Mi trovai in una buona e simpatica pensione, dove alloggiavano molti dei partecipanti alla riunione della società etica. C'era lo scultore Rheinhold di Berlino, il D. Penschy, Privatdozent in Berlino, il Prof. Tönnies dell'Univ. di Kiel, il Prof. Yashow, economista, e molte altre persone di Francoforte, Worms, Berlino, Posen tutte colte e amabili. L'Höffding era fatto segno da parte di tutti di grande deferenza e ammirazione. È un uomo simpaticissimo, buono, equilibratissimo e pieno di amore per la scienza. Mi diceva che fa sempre con gran piacere il suo corso di filosofia all'Università. Ed ha io credo, una sessantina d'anni. La sua *Psicologia*<sup>1</sup> è tradotta in inglese e lo sarà pure la sua *Storia della filosofia moderna*<sup>2</sup> di cui è uscito in tedesco il I volume. Parlammo molto degli studi filosofici in Italia, e desidera leggere cose italiane recenti. Gli ho promesso di mandargli la polemica tra il Mosso e il Tocco sulla «N. Antologia».<sup>3</sup> Non avrebbe una copia, Ella, del suo studio sulla «diffamazione»?<sup>4</sup> gliela manderei subito. L'Höffding la conosce di nome. È una gran mente chiara; lo si vede anche dal discorrere. Io credo che questi dani somiglino molto a noi lombardi. Mi ha dimostrato molto affetto e simpatia; mi ha voluto accompagnare alla stazione, raccomandandogli di scrivergli spesso e di mandargli le novità filosofiche italiane. L'esposizione di Ginevra mi è piaciuta moltissimo. Saluti alla sua Signora e mi creda sempre suo

Guido Villa

[17]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. n. 2 della lettera 1.

<sup>2</sup> Cf. n. 3 della lettera 8.

<sup>3</sup> Polemica tra A. Mosso e F. Tocco sulla «Nuova Antol.» (1896).

<sup>4</sup> Cf. n. 1 della lettera 2.

18.

Lugano, 17 settembre 1896

Illustre Signor Professore,

È un po' di tempo che desidero scriverLe, ma fino ad ora non m'ero ancor deciso a farlo. Sono in parte scusato dal fatto che da parecchi giorni non mi trovo perfettamente bene di salute; soffro di un malessere indefinito, con dolori reumatici. Questa cosa mi capita quasi tutti gli anni in questa stagione, e una volta anzi assai più che ora.

Ho ricevuto varie lettere a proposito della mia pubblicazione sulla *Psicologia dei sentimenti*.<sup>1</sup> Il Ribot, che io ho discusso molto liberamente, mi scrisse che «quantunque noi non siamo d'accordo su tutti i punti, deve tuttavia riconoscere che il mio studio è certamente uno dei più seri ed estesi che siano stati scritti sull'argomento, a proposito del suo libro».<sup>2</sup> Lo Stein, di Berna, mi scrisse pure in termini assai gentili, dicendomi che mi citerà in un suo prossimo lavoro: *Sozialphilosophie*.<sup>3</sup> Mi mandarono poi in contraccambio, accompagnati da gentilissime parole, loro opuscoli, il prof. Tocco, e il prof. Flournoy, dell'Università di Ginevra, direttore del laboratorio di psicologia di là.

Il prof. Gudi, a nome del Protonotari, mi rimandò la recensione che io avevo mandato all'«Antologia»,<sup>4</sup> del suo libro, dicendomi che questa rivista non pubblica che recensioni dei suoi collaboratori ordinari. Mi spiacquè questo incidente impreveduto. L'avrei mandato alla «Rivista di filosofia», ma è però troppo tardi per farla inserire nel prossimo fascicolo, e inoltre bisognerebbe darle una forma un po' diversa. Ne riparleremo a Pavia.

Avrà visto che ho terminato le note sul Wundt. Appena Le ricevo gliene manderò subito copia.

Io sarò a Pavia il giorno 24 e mi tratterrò fino al tre di gennaio: dodici giorni.

Ho visto il tema che l'Istituto Lombardo ha messo a concorso; Le dico la verità che mi piace molto, e che se c'è un po' di tempo

per prepararmi intendo presentarmi anch'io al concorso. Mi è sempre piaciuto occuparmi di questioni estetiche; e qui avrei campo di connetterle colle mie cognizioni di psicologia e di filosofia generale. Che ne dice? Di questo e altre cose discorrerò con piacere con Lei nelle prossime feste.

Favorisca salutarmi la sua Signora, e a rivederla fra pochi giorni.

Tutto suo Guido Villa

[18]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. G. VILLA, *Psicologia dei sentimenti*, «R. ital. Filos.», XI (1896), vol. II, pp. 253-95.

<sup>2</sup> Cf. Th.A. RIBOT, *La psychologie des sentiments*, Parigi 1896.

<sup>3</sup> Si tratta di Ludwig Stein, docente di filosofia a Zurigo e Berna, che, dopo aver pubblicato *La libertà del volere* (Berlino 1882), pubblicherà *La questione sociale alla luce della filosofia* (Stoccarda 1897) e *Essenza e compito della sociologia* (Berlino 1898).

<sup>4</sup> Probabilmente Guido Villa si riferisce al *Corso elementare di filosofia* di Carlo Cantoni, giunto alla decima edizione (cf. n. 3 della lettera 1).

19.

Lugano, 6 ottobre 1896

Illustre Signor Professore,

Mi spiace di non averLa riveduta prima della mia partenza: spero tuttavia di avere il piacere di vederLa di nuovo a Milano, in Novembre, quando ci verrò per l'Istituto Lombardo. A Milano andai a trovare l'Hoepli che mi accolse assai gentilmente, e mi regalò non solo il suo volume (di cui preparo la recensione) ma anche il bel manualetto del Mantovani,<sup>1</sup> nonché il nuovo e grosso catalogo completo. Non ho ancora spedito all'Höfdding le sue opere, perché aspetto di spedirle insieme a quelle del Tocco e del Ferraris che il Bellio mi promise di farmi avere. Io sono occupato di questi giorni cogli esami; poi bisogna che mi metta al lavoro sul serio, ché della roba da fare ne ho!

La prego di tanti saluti alla sua Signora e mi creda tutto suo

Guido Villa

[19]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. G. MANTOVANI, *Psicologia fisiologica*, Milano 1896.

20.

Lugano, 14 novembre 1896

Illustre Signor Professore,

È un pezzo che ho intenzione di scriverLe, ma ho aspettato fino adesso, per poterLe dire che ho terminato quella recensione del suo libro,<sup>1</sup> che mi stava da molto tempo a cuore. Ebbi tante altre occupazioni, una supplenza al Liceo. La preparazione della nota all'Istituto Lombardo, ecc., e non potei quindi attenderci prima. Mi son limitato a scrivere una recensione di tre pagine manoscritte (saranno forse un due o neppure di stampa), sperando in tal modo di ottenerne più facilmente la pubblicazione. La spedirò domani alla Direzione della «Nuova Antologia»; Le sarei grato se volesse in qualche modo facilitarne l'accettazione.

La mia lettura, dunque, è fissata per giovedì 19 corrente; e sarei molto lieto di incontrarla all'Istituto.

Io, come vede, continuo a lavorare intorno ai miei Studii di psicologia. Sto preparando la 3<sup>o</sup> e ultima nota per l'Istituto, sulle teorie del Wundt,<sup>2</sup> cha sarà la più importante, perché dò di esse un giudizio critico. Poi devo subito preparare l'altro Corso sulle «scienze morali e la psicologia»<sup>3</sup> che spero, come già Le dissi, di pubblicare, col di Lei appoggio, sulla «Nuova Antologia». Infine ho il lavoro che mi occuperà tutto l'anno, l'*Introduzione alla psicologia contemporanea*.<sup>4</sup> Senonché sarebbe mio desiderio che questi lavori mi potessero servire ad ottenere dal governo italiano per l'anno prossimo una cattedra di filosofia in un Liceo, e ci tengo ad avvertire Lei di questo desiderio, perché voglia aver la bontà di spendere un po' della sua autorevole influenza in mio favore. Ai lavori accennati devo aggiungere anche un altro che uscirà entro il mese nella «Rivista di Filosofia», intorno alla *Psicologia dei sentimenti*.<sup>5</sup> È già questo il terzo anno che insegno nel Liceo di Lugano, e vanto di essermi impadronito abbastanza bene della mia materia, in modo da potere adattare i risultati degli studii anche modernissimi nei limiti di un insegnamento secondario, e sono persuaso che non farei cattiva prova in un Liceo nostro. Oltre il desiderio naturale di venire a servire il mio paese, sono spinto a ciò anche dal pensiero del mio avvenire, dalla convenienza di non aspettare troppo tempo ad entrare nella cosiddetta «carriera», e infine anche dal fatto che sca-



dedo nel Ticino, alla fine di quest'anno, il quadriennio del governo, si rinnovano tutte le cariche, e si preparano delle riforme nel Liceo, dirette bensì ad avvantaggiare le condizioni degli insegnanti, ma anche ad accrescere di molto il loro lavoro scolastico. Di più si pensa di fondere insieme nientemeno che filosofia, storia e lettere italiane! È impossibile che in tal modo possano avere altri che mestieranti ad insegnare colla stessa coscienza e competenza materie così disparate. Io, per mio conto, ho già dichiarato che non mi sento in grado di assumermi un insegnamento così pesante, e che non intendo di diventare una macchina da far lezioni, desiderando conservare più tempo libero che posso da dedicare ai miei studii. Non Le pare giusto? Mi raccomando, quindi, a Lei, che mi fu maestro e che mi onora della sua preziosa amicizia, di aiutarmi in questa circostanza e di appoggiare colla sua autorevole parola, i titoli che io presenterò, quando Ella lo crederà più opportuno, al Ministero. Con tre anni d'insegnamento nel Liceo di Lugano e coi titoli che presenterò, non mi pare, infine, sia troppo pretendere di domandare una cattedra in un Liceo del mio paese.

Avrà letto dai giornali che nelle nomine al Consiglio Nazionale (o Camera dei deputati) il Canton Ticino diede una grossa maggioranza ai liberali; e che anche nel resto della Svizzera radicali e socialisti uniti misero in molti luoghi importanti (Ginevra, Zurigo, Basilea, Berna ecc.) in minoranza i conservatori. I fautori della lotta di classe ad oltranza devono riflettere sull'importanza di questo fatto, che i radicali svizzeri non si accontentano di frasi sonore e vuote, ma propugnano vigorosamente riforme sociali d'ogni genere, accettando dal programma socialista tutto quanto è attuabile. Una prova recente si vide nell'approvazione, per referendum popolare, della legge sulla contabilità delle ferrovie, che prepara la nazionalizzazione di esse. Qui a Lugano abbiamo avuta, poi, per più di quindici giorni una inondazione del lago quale i luganesi non ricordavano da moltissimo tempo. La città era convertita in una laguna; certe vie parevano proprio di Venezia, con due file di ponticelli di legno, ai due lati! E le assicuro che fu un bel disturbo! Per colmo di sventura, poi, uscì anche il fiume Cassarate, qui vicino, e scorse per la città per più di un giorno, lasciando poi enormi depositi di melma nelle strade.

Adesso, però, tutto è tornato come prima.

Ci vediamo, dunque, a Milano, giovedì? Ne avrei molto piacere.

Favorisca salutarmi la sua Signora e mi creda sempre suo aff.mo

Guido Villa

[20]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 4 della lettera 18.

<sup>2</sup> Cf. n. 1 della lettera 13.

<sup>3</sup> Nella «Rass. nazionale» del 1896 e del 1897 non risulta alcun articolo di Guido Villa su questo argomento.

<sup>4</sup> Cf. n. 11 della lettera 14.

<sup>5</sup> Cf. n. 1 della lettera 18.

21.

Lugano, 25 gennaio 1897

Illustre Signor Professore,

Il Wundt ha risposto all'invio dell'opuscolo mio in questi termini: «Beste Danke für die Zusendung Ihrer Abhandlung,<sup>1</sup> über deren verständnisvollen Inhalt und klare Form ich mich aufrichtig gefreut habe. Ich möchte wünschen, dass in Deutschland ähnliche vortrefflich orientierende Arbeiten erschienen wören».<sup>2</sup>

L'Höfdding mi ha scritto una lunga lettera, in cui mi dice che i suoi lavori gli hanno impedito finora di leggere le pubblicazioni mie e di Lei che gli spedii. Mi dice anche che il Tocco si meravigliò che nel secondo volume della sua *Geschichte der neueren Philosophie*<sup>3</sup> pubblicato alcuni mesi fa nella traduzione tedesca non si parli della filosofia italiana. Egli mi domanda a questo proposito se essa meriti di figurare in una storia generale della filosofia, per nuove quistioni che essa abbia discusso; e mi dice se, nel caso si facesse una nuova edizione, volessi io prendermi l'assunto per la parte italiana. Ne parleremo con Lei quando ci vedremo. È probabile, dunque, che venga a Brunate? E le indicazioni che Le ho date sulle stazioni invernali della Svizzera, che ne dice? Ho sentito di quanto è capitato al Concornotti: era da aspettarsi!

La prego di tanti saluti alla sua Signora e di gradire i miei più affettuosi saluti.

Tutto suo Guido Villa

[21]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Potrebbe trattarsi della *Bibliografia* su Höffding, apparsa nella «R. ital. Filos.» nel 1895 (cf. n. 2 della lettera 1).

<sup>2</sup> Grazie molto per avermi mandato il Suo trattato, del cui contenuto pieno di comprensione e della cui forma molto chiara mi sono rallegrato di cuore. Mi augurerei che anche in Germania fossero stati pubblicati lavori di orientamento tanto eccellenti.

<sup>3</sup> Cf. n. 3 della lettera 8.

22.

Lugano, 28 gennaio 1897

Ill.stre Sig. Professore,

Ho spedito l'articolo<sup>1</sup> al Direttore della «Rassegna Nazionale» col quale sono in relazione, avendo pubblicato lo scorso anno un lavoro<sup>2</sup> in quella Rivista. Il «Pensiero» non mi pareva da scegliere: è tanto poco letto! Sto ultimando quel lavoro sulle «Scienze morali e la psicologia»,<sup>3</sup> di cui Le parlai. Mi riesce abbastanza bene e credo potrà interessare le persone colte. Appena lo finirò e ricopierò lo spedisco a Lei per la «Nuova Antologia». Nello stesso tempo scriverò al Prof. Barzellotti, che aveva già parlato tempo fa di me al Direttore di quella Rivista, e che mi sollecitò a scrivere per essa. O devo spedirlo addirittura al Barzellotti, perché lo consegni egli stesso, che si trova già a Roma, al Direttore? Farò quello che Ella mi consiglierà.

Dopo avrò da attendere per tutto l'anno al volume,<sup>4</sup> che mi propongo di metter insieme colla massima cura.

Coi più distinti e affettuosi saluti mi creda tutto suo

Guido Villa.

[22]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. n. 3 della lettera 20.

<sup>2</sup> Cf. n. 1 della lettera 12.

<sup>3</sup> Cf. n. 3 della lettera 20.

<sup>4</sup> Cf. n. 11 della lettera 14.

23.

Lugano, 8 maggio 1897

Ill.stre Sig. Professore,

Leggo ora in una «Provincia pavese», mandatami da casa della sua elezione a membro del Consiglio Superiore della P.I. Le mando

le più vive congratulazioni; augurandoLe che abbia a prestare più a lungo che può in quel Consiglio la sua opera attiva e intelligente.

La prego dei più distinti saluti alla Sua Signora, e rinnovandoLe le felicitazioni, di credermi sempre suo

Guido Villa

[23]. Cartolina postale.

24.

Lugano, 4 giugno 1897

Illustre Signor Professore,

Sto attendendo fin dal principio dello scorso mese al mio volume,<sup>1</sup> il quale si porta innanzi abbastanza bene. Come Le avevo promesso, Le mando uno schema di esso, dandoLe il titolo dei singoli capitoli e un breve sommario di ciascuno:

1°. *Svolgimento storico della psicologia*. Presso i Greci. I sofisti e Socrate. Platone, Aristotele. Il medio evo. Descartes e Locke. Il «senso esterno» e il «senso interno». Leibniz e Wolff. La psicologia dei wolfiani. I sensisti francesi. Il Bonnet. Il Tetens e i primi tentativi di psicologia sperimentale. Il Kant e le sue idee filosofiche sulla coscienza: materia e forma. Hegel, lontano precursore della psicologia dei popoli. Comte. Gli inglesi (Hume, Mill).

La psicologia moderna. Spencer. Herbart. Beneke, Lotze. Fechner e la psicofisica. Wundt. La psicologia dei popoli. Le opere recenti: Wundt, Höffding, Sully, James, Word, Baldwin, Ribot. Gli sperimentalisti: Külpe, Münsterberg, Mach, Ziehen. Gli psichiatri: Feré, Ballet, ecc. I trattati più recenti (Fodl, ecc.).

2°. *Concetto e ufficio della psicologia*. Concetto della psicologia secondo l'intenzione della scuola del «senso interno». Il Beneke. Difficoltà filosofiche della distinzione tra i due sensi. Il dualismo del Descartes. Il tentativo del Locke, che non ha seguito. I Wolfiani. Il concetto odierno. Non diversità di oggetto ma di punto di vista, tra psicologia e scienze naturali: il Wundt. I nuovi materialisti psico-fisici, che tentano di ricondurre la spiegazione psichica a quella fisiologica. Confutazione. Carattere della psicologia. È scienza speciale ma con forte carattere filosofico per la sua generalità. Il Külpe e il Fodl la mettono tra le scienze filosofiche. Suoi contatti con la logica e l'etica.

3°. *Spirito e corpo*. Le teorie antiche. Il parallelismo metafisico (Spinoza). Il sistema nervoso e il cervello. Gli studi recenti di fina anatomia, sulle localizzazioni cerebrali. La causalità fisica e i fatti fisiologici. La teoria del Lotze. Le due causalità, fisica e psichica. La sensazione fatto originariamente specifico. Le teorie moderne. Necessità per la psicologia di astrarre dalla fisiologia e di usarne solo per quanto è possibile i mezzi.

4°. *I metodi della psicologia*. Questione viva, non ancora risolta, per la grande generalità di questa scienza. Sui legami colle scienze naturali, morali, filosofiche. L'introspezione pura. Suoi difetti. Necessità di dirigerla coll'esperimento: Fechner, Wundt. Il parallelismo psico-fisico. False deduzioni da ciò: il materialismo psicofisico. Confutazione. James, Münsterberg, Külpe, Ziehen, ecc. loro teorie sulle emozioni: si bada solo al lato fisico. Il metodo oggettivo: la psicologia dei popoli: Lazarus, Steinthal, Simmel. La sociologia. La psicologia degli animali. La patologia mentale. L'ipnotismo, ecc. Difficoltà di congiungere felicemente tutti questi metodi. Il punto di partenza deve essere il metodo introspettivo. La psicologia sperimentale non è una scienza a sé, ma la base di tutta la psicologia, perché essa studia solo i fenomeni più semplici, e questi contengono già in sé le leggi di quelli più complessi. Il fatto osservato nel laboratorio è controllato nella storia e nella società. È come l'embriologia nelle scienze biologiche.

5°. *Lo svolgimento della vita psichica*. Le sensazioni, elementi semplici. Il metodo va dal semplice al complesso. I sentimenti semplici. I composti psichici: rappresentazione ed emozioni. Il volere, teoria intorno ad esso: è il fatto psichico fondamentale. Le associazioni. Teorie moderne su di esse. La scuola inglese. Il Wundt. Il James.

6°. *Le funzioni psichiche*. La teoria delle facoltà. Il Wolff. Monismo intellettualista: Herbart. Monismo sentimentale: Schopenhauer, Horwicz. Le teorie odierne: Wundt, Höffding, Sully. Le funzioni psichiche sono proprietà, non facoltà staccate. La parte oggettiva (conoscenza) e la soggettiva della coscienza (sentimento e volere). La maggiore intimità e profondità del sentimento, nella vita individuale e sociale.

7°. *La coscienza*. Le teorie spiritualistiche antiche. Il concetto di sostanza. Le teorie materialistiche. Il concetto di sostanza, ipotetico, non vale che pei fenomeni materiali. L'attualità dei fatti psi-

chici. La connessione e la corrente continua dei fatti psichici. La sintesi volitiva. Il volontarismo (Wundt, Paulsen). I primordi della coscienza e i dati della psicologia animale. L'evoluzione della coscienza individuale e sociale.

8°. *La psicologia e le scienze naturali*. Rapporti colla biologia: fisiologia, anatomia cerebrale; colla zoologia, la psichiatria, ecc.

9°. *La psicologia e le scienze morali*. Importanza grandissima di essa sotto questo rapporto. I nuovi studi. La storia, l'economia, il diritto, ecc.

10°. *La psicologia e le scienze filosofiche*. a) rapporti colla logica: le associazioni apperceptive, il concetto, il giudizio, gli assiomi logici e la psicologia. b) coll'etica. La psicologia dei popoli e l'etica: i principii di questa son basati sulle leggi psicologiche. L'etica moderna: Wundt, Paulsen, Fouillée, Guyau, Höffding, Ziegler. c) coll'estetica. I sentimenti estetici e loro soluzione. I principii dell'estetica: teorie odierne. d) colla metafisica. Integrazione del sapere mediante le leggi psicologiche.

11°. *I problemi e le leggi della psicologia*. Le leggi di relazione: sintesi, contrasti, relazioni psichiche. La causalità psichica e quella fisica. La conservazione e l'accrescimento dell'energia. Carattere specifico dei fatti psichici: il volere, il fine, la volontà. Risultati principali della psicologia odierna. Le tendenze discordanti. I fatti acquisiti.

EccoLe dunque il piano del mio lavoro. Ho fatto tutto il primo capitolo, il più lungo, e sono già innanzi col secondo. Faccio conto di averlo terminato tutto, il volume col Novembre, perché colla metà di Luglio sono libero (non facendo parte quest'anno di alcuna commissione), e verrò subito a Pavia dove starò fino a tutto Settembre a lavorare. Il viaggio in Germania l'ho rimandato all'anno venturo, avendo il progetto di passare i mesi di Giugno e Luglio all'Univ. di Lipsia. Questo progetto però non potrò effettuarlo che vincendo il premio dell'Istituto Lombardo sulle teorie estetiche contemporanee, sul quale vado già preparando un ricco materiale di notizie e idee. Ho fatto venire molti libri, per lo più tedeschi, ho preso notizie esatte sulla bibliografia. Spero quindi che mi riuscirà bene. Intanto attenderò alacremente al volume.

Sarei molto contento se Ella volesse scrivermi in proposito, e dirmi ciò che ne pensa. Ho ricevuto una gentile cartolina dal Ra-

morino, che mi dice che sta benissimo. Il Gudi mi ha pure scritto, pregandomi di aspettare qualche mese pei miei articoli, avendo ora molto materiale, dicendo però che ha già preso nota di essi. Mi dice anche che potrò portare un «assai utile contributo» all'«Antologia» nel dominio delle scienze morali.

La prego dei più distinti saluti alla sua Signora e mi creda suo  
Aff.mo Guido Villa

P.S. non ho alcuna notizia del Salvioni

[24]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 11 della lettera 14.

25.

Lugano, 18 giugno 1897

Illustre Signor Professore,

Mi fa piacere sentire che Ella sia a Brunate, così vicina a Lugano. Se Ella vi è ancora Domenica, verrei molto volentieri a farLe visita. Nel caso non mi possa, per qualche ragione, ricevere voglia avvertirmi domattina con una cartolina, che giunge qui certo alla sera.

La ringrazio delle osservazioni che Ella ha avuto la bontà di farmi circa il mio lavoro.<sup>1</sup> Debbo però avvertirla che il sommario che Le comunicai fu fatto lì per lì, per darLe un'idea approssimativamente giusta del contenuto, di ogni capitolo, e quindi non è a meravigliarsi se non sia sempre chiaro, e se contenga anche espressioni, come quelle che Ella rileva, poco italiane o un po' oscure. Il sommario definitivo lo farò a lavoro ultimato. In quanto alla soverchia abbondanza di materia, m'era venuto anche a me il pensiero che fosse meglio ridurre il lavoro a proporzioni più modeste. Ma non si può mai decidere sulle proporzioni di uno scritto; se non quando lo si sta facendo; non si può mai misurare esattamente l'estensione che prenderà un capitolo, la discussione di un problema ecc. Io mi sforzo di dare al mio lavoro la massima unità possibile, in modo che appaia diretto da alcune questioni fondamentali che io mi studio di tener sempre presenti. Così la molteplicità dei problemi è più apparente che reale, perché infine tutta la discussione s'impenna su due o tre questioni: la differenza specifica tra i fatti fisici e quelli psichici, e le

loro leggi diverse; i metodi della psicologia, e l'unità delle funzioni psichiche. Forse si potrebbe abbreviare o togliere gli ultimi capitoli sui rapporti della psicologia colle scienze naturali, morali e filosofiche. Ma si vedrà poi.

Ella trova poco chiara l'espressione: «non diversità d'oggetto, ma di punti di vista». Tutto quanto è oggetto del nostro sapere, si riduce a contenuti della nostra coscienza: di questo contenuto, son parte le rappresentazioni; si riferisce agli oggetti esterni, e in oltre i sentimenti e il volere alla parte soggettiva nostra. Se noi studiamo direttamente il contenuto della coscienza, cioè rappresentazioni, sentimenti e atti di volere, abbiamo il punto di vista psicologico; se noi invece studiamo le sole rappresentazioni, astraendo dai nostri sentimenti e impulsi abbiamo il punto di vista delle scienze naturali. Quindi tanto la psicologia che le scienze naturali non hanno un oggetto diverso di studio perché le rappresentazioni che sono studiate da queste ultime, sono pure studiate dalla psicologia; solo che questa vi aggiunge la parte soggettiva, cioè la volontà, il che conferisce allora ai fatti di coscienza un carattere tutto proprio. Tanto il Wundt che i neo-materialisti (Külpe, Münsterberg, ecc.) sono in ciò d'accordo; solo che questi ultimi si contraddicono gravemente poi, ritenendo che ufficio della psicologia sia quello di trovar le «cause» fisiologiche dei processi psichici.

In quanto alla questione della psicologia sperimentale e dell'osservazione interna, il mio pensiero (mio per modo di dire) è questo. L'osservazione interiore è il punto di partenza indispensabile per lo studio dei fatti psichici, ma per renderla più regolare e sicura, la si disciplina o dirige coll'esperimento. Quando nei laboratori si fanno esperimenti sulla legge del Weber, si abituanò a poco a poco i soggetti a notare le più piccole differenze che possono percepire tra una sensazione e l'altra. Questa differenza minima (sensibilità di differenza, come è chiamata) che è un fatto psichico, ha bisogno per essere percepita di una forte concentrazione su sé stesso e richiede un'attitudine particolare. Ecco come l'osservazione interiore è disciplinata dall'esperimento. Così dicasi pure per gli esperimenti di reazione, di estensione della coscienza, della durata dei processi psichici, ecc. nei quali tutti è necessaria una grande attitudine a osservare i propri fatti interni. Io non credo poi che la psicologia fisiologica o psicofisica o psicologia sperimentale, debba costituire



una scienza a parte. Io mi stacco in ciò da Lei. Vi sono in ciò due opinioni estreme: quella dei neo-materialisti che credono non vi sia altra psicologia che quella sperimentale, trascurando la psicologia dei popoli; e quella di altri (tra i quali Lei) che vogliono staccare questa forma di psicologia dal resto della psicologia, e farne una scienza a sé. Io esposi queste questioni nella III delle mie Letture<sup>2</sup> sul Wundt e credo di aver interpretato giusto il pensiero di questo, perché mi scrisse di essere stato contento. Il Wundt crede che la psicologia fisiologica, essendo una scienza intermedia tra altre due, sia destinata a scomparire non appena si sarà incorporata così bene colla psicologia da formare con essa un tutto solo. La psicologia sperimentale offre il mezzo di studiare le leggi dei fatti psichici in quelle forme più semplici di questi, nelle quali è possibile un esame preciso; ma essendo le leggi psichiche sempre le stesse, dai fenomeni più semplici che si possono osservare nei laboratori, in quelli più complicati che ci offre la storia o la società, ne viene che l'osservazione sperimentale controlla l'osservazione sociale o storica, e questa controlla quella. Se non fosse così, la psicologia sperimentale non avrebbe alcuna importanza, e si ridurrebbe a uno spazio innocente (sebbene un po' costoso) di osservare dei fatterelli curiosi nei laboratori.

Metto fine alla mia chiacchierata, per poterLe far pervenire presto la mia lettera. Spero dunque di vederla domenica, verso le 10 o le 11. Mi saluti intanto la sua Signora e mi creda suo

Guido Villa

[25]. Lettera.

<sup>1</sup> Si riferisce al sommario del suo libro su *La psicologia contemporanea* (cf. n. 11 della lettera 14).

<sup>2</sup> Cf. n. 2 della lettera 20.

26.

Pavia, (via Mantovani, 3) 6 agosto 1897

Illustre Signor Professore,

Ho avuto ieri sera il suo indirizzo dall'avvocato Griziotti; da lui ho saputo anche che Ella è stato un po' indisposto, al suo arrivo all'Aprica, ma che ora si trova meglio. È certo che il riposo e l'aria di montagna Le faranno molto bene, quantunque godesse di ottima salute anche prima della partenza. Io continuo nel mio lavoro,<sup>1</sup> che va

innanzi regolarmente. Sono ora al IV capitolo (*I metodi della psicologia*); spero entro l'ottobre di condurlo tutto a termine. Il prof. De Sarlo mi mandò la relazione dell'insegnamento suo nel Liceo Tasso di Roma; l'avrà certo avuta anche Lei. Che ne pensa? Mi è piaciuto il programma d'Etica, che corrisponde perfettamente al mio, svolto a Lugano; si vede che anche il De Sarlo s'ispirò all'*Etica*<sup>2</sup> del Wundt. Mi farà molto piacere a darmi sue notizie. Il caldo qui è sopportabilissimo; non credevo di godere a Pavia un Agosto così temperato.

Mi saluti la sua Signora, e abbia tanti cordiali saluti e auguri dal suo

Guido Villa

[26]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> Cf. n. 11 della lettera 14.

<sup>2</sup> Cf. W. WUNDT, *Etica*, Stoccarda 1886.

27.

Pavia (via Mantovani, 3) 18 settembre 1897

Ill.stre Sig. Professore,

Avendo ancora pochi giorni da stare a Pavia, desidererei passare qualche ora insieme a Lei. Se Ella volesse fissarmi un giorno di questa settimana, in cui le sia comodo di ricevermi, Le sarei grato. Io resto qui fino a sabato; poi mi assento per alcuni giorni, per poi, appena tornato, ripartire per Lugano. Il prof. Chiappelli, come Le avrà detto l'Ing. Sassi, m'incarica di tanti saluti per Lei.

Colla più distinta stima e coi saluti alla sua Signora mi creda tutto suo

Guido Villa

[27]. Cartolina postale.

28.

Lugano, 18 novembre 1897

Illustre Signor Professore,

Il prof. De Dominicis dopo una prima risposta (di un mese fa) molto dubitativa circa le intenzioni della Casa editrice Dante Alighieri di Roma, me ne dà ora una definitiva, che è quella che purtroppo mi aspettavo, che cioè la Casa non ne vuol sapere. Il De Dominicis mi suggerisce di far girare una scheda agli amici, in modo da

assicurare all'editore un certo numero di copie.<sup>1</sup> L'idea mi par buona: qui nel Ticino posso contare sicuramente su una diecina di copie da collocare; il De Dominicis potrebbe procurarmene altre; ed io spero che Ella vorrà sopportare con pazienza questa seccatura che Le darei, e procurarmene altre. Aspetto però ancora una risposta dall'editore Bocca, presso il quale si è interessato un mio amico, e dall'editore Sandron di Palermo. Ma purtroppo non saranno molto diverse! Quindi io credo sarebbe bene che facessi stampare le schede d'abbonamento, e le mandassi a Lei e al De Dominicis, trattenendone alcune io. Quando fra un mese avrò raccolto un numero sufficiente di firme, allora si potrà facilmente trattare con un'editore qualsiasi, magari coll'Hoepli. Non Le pare? Nella scheda indicherò la data approssimativa in cui uscirà il libro, e il prezzo di questo, che per gli abbonati sarà di £ 5: non si potrà a meno. Le sarò grato se vorrà rispondermi, e dire il suo avviso su ciò. Se Ella approva il mio progetto, farò subito stampare le schede.

Il lavoro procede sempre: sono all'ultimo capitolo, «le leggi della psicologia», di carattere prettamente filosofico. Alla fine del mese venturo potrei consegnarlo al tipografo. Così posso dire di aver fatto i calcoli giusti.

Il prof. Giacomo Bertoni, che si trova oggi qui (e che, fra parentesi, è uno dei sottoscrittori alla mia opera), mi incarica di mandarle tanti saluti.

Gradisca i miei più vivi, cordiali saluti, e presenti tanti omaggi alla sua Signora.

Tutto suo Guido Villa

[28]. Lettera.

<sup>1</sup> Guido Villa espone a Carlo Cantoni le difficoltà incontrate nel trovare un editore disponibile a pubblicare *La psicologia contemporanea*. Il volume, proposto alla Dante Alighieri, alla Hoepli e a Sandron, alla fine sarà pubblicato dai fratelli Bocca di Torino nel 1898 (cf. n. 11 della lettera 14).

29.

Livorno, 9 luglio 1899

Carissimo Sig. Professore,

Da qualche tempo sono in corrispondenza col Ramorino per la nota combinazione di Firenze. Egli, il Tocco e il Villari sperano che

si effettui il mio trasloco al Liceo «Dante» di Firenze. Ma per far ciò, visto che il Benini difficilmente lascerà Firenze per Napoli o per Bologna, non rimane altra via che la sua nomina a preside o provveditore. Giusto di questi giorni ho letto sui giornali che è morto il preside del Liceo «Genovesi» di Napoli. Il Ramorino mi scrive di pregar Lei e il Credaro d'interessarsi della cosa. Intanto bisogna esser certi che il Benini (il quale par sia stanco di stare a Firenze) desideri veramente di passar preside; poi mi pare che se i professori dell'Istituto desiderano veramente di avermi a Firenze, hanno essi per primi il dovere di far pratiche per ottenere la cosa. È ciò che scrissi al Ramorino, dicendogli per di più che il Villari nella sua qualità di ex-ministro, e di persona amica del Chiarini, e autorevole sotto ogni rapporto, specialmente per tutto ciò che riguarda le scuole di Toscana, è forse il più adatto a condur bene la cosa. Non Le pare? Si potrebbe anche usare del Mazzoni, genero del Chiarini. Insomma io sono del parere del Credaro; che se i professori dell'Istituto vogliono veramente il mio trasloco a Firenze, possono riuscirci.<sup>1</sup>

Le cose sono a questo punto. Vedremo cosa ne verrà fuori. Intanto io ho fatto al Ministero domanda di trasloco a Firenze o a Bologna. Prima del settembre non si potrà, però, saper nulla di più.

Verrò a Pavia Lunedì, 17 cm. Tutta questa settimana, o quasi, è impegnata cogli esami orali di licenza. Abbiamo un gran numero di privatisti, piovuti d'ogni parte.

Appena arrivato a Pavia, verrò volentieri a trovarLa a Gropello, prima che Ella parta. Ai primi d'Agosto me ne andrò anch'io nel Canton Ticino e ci starò fino a mezzo Settembre.

Abbia i miei saluti più affettuosi, mi ricordi alla sua Signora e mi creda suo

Aff. mo amico Guido Villa

P.S. Il Gerosa e il Bertoni La salutano.

[29]. Lettera.

<sup>1</sup> Come si evince dalla successiva lettera del 6 nov. 1899 Guido Villa riuscirà a trovare posto nel liceo di Livorno.

Livorno (via degli Inglesi, 1), 6 novembre 1899  
Ill.stre Sig. Professore,  
Ho scritto al prof. Münsterberg all'Università di Harvard, e

spero che potremo avere il libro,<sup>1</sup> il quale dev'essere molto importante.

Ha letto la bella recensione che pubblicò del mio libro il «Mind»?<sup>2</sup> È fatta da persona molto serena e competente, e mi ha recato grande piacere.

In quanto al libro,<sup>3</sup> lo rivedremo insieme a Natale, e io trarrò profitto dei suoi preziosi consigli. Però il traduttore vorrebbe incominciare presto il lavoro. Per ora potrebbe tradurre l'*Introduzione*. Credo che essa possa andare con lievissime modificazioni, più di forma che di sostanza. Che ne dice? In quanto alla parte storica, intenderei (seguendo il consiglio del prof. Credaro) di togliere la parte antica e medievale. Bisognerà poi ritornare alla parte relativa al Locke, aggiungere quella su Spinoza, su Rosmini, ecc. Intendo poi allargare molto la parte italiana. Ma, certo, non arriverò a questo prima delle feste di Natale, e avremo quindi modo di veder insieme tutto ciò.

Per questo lavoro non lieve, vede quanto giovamento sarebbe per me il risiedere in una città di studi. Il non avvenuto trasloco mi reca non pochi danni. E a questo proposito, bisognerebbe muoversi fin d'ora in previsione della nomina probabilissima del De Sarlo a Firenze. Rimarrebbe vacante un posto a Roma, al Liceo Tasso. Bisognerebbe impedire che esso tornasse a uno che non prese parte al concorso. Esso spetta di diritto o al Rossi (ora a Napoli, credo) o al Benini. Se tornasse a quest'ultimo, io potrei andare al «Dante» di Firenze. Non Le parrebbe giusto? Non potrebbe Ella parlargliene fin d'ora al Banelli o al Mauna o al Torraca, Direttore generale, per impedire che si ripete ciò che avvenne per Bologna e che ha indignato tutti? Gliene sarei più che grato. Qui si tratta di questioni di giustizia. E siccome tutti si muovono per ottenere ingiustizie, è più che giusto che le persone autorevoli e influenti si debban muovere per impedirle. Sa che il Marchesini è a Padova, al posto del Dandolo?

RingraziandoLa anticipatamente di tutto abbia i miei saluti più affettuosi.

Suo aff.mo Guido Villa

P.S. Il Banelli mi conosce, perché gli mandai in dono il mio volume,<sup>4</sup> ed egli mi ringraziò con una lettera gentilissima.

G.V.

[30]. Lettera.

<sup>1</sup> Dovrebbe trattarsi del seguente libro di H. MÜNSTERBERG, *Psychology and Life*, Boston - New York 1899.

<sup>2</sup> Recensione de *La psicologia contemporanea*, a firma di C.A.F. Rhys Davids, apparsa su «Mind», VIII (1899), pp. 554-57.

<sup>3</sup> Dovrebbe trattarsi della traduzione tedesca che sarà pubblicata nel 1902 a Lipsia per i tipi dell'editore Teubner; del suo libro su *La psicologia contemporanea* è da ricordare la versione spagnola (Madrid 1902), inglese (London 1903) e francese (Paris 1903).

<sup>4</sup> Ancora una volta si riferisce a *La psicologia contemporanea*.

31.

Livorno, 29 novembre 1899

Illustre Sig. Professore,

Ho ricevuto ieri mattina la «Rivista»,<sup>1</sup> e benché sia da qualche giorno affetto da una noiosissima congiuntivite, che mi impedisce quasi del tutto di occuparmi, mi sono affrettato a leggere l'articolo che Ella ha avuto la bontà di scrivere a proposito del mio libro.<sup>2</sup> Le dico subito che Le sono molto grato e dell'onore che mi ha fatto con questa pubblicazione, e per la forma garbata e dignitosa dello scritto, che io mi aspettavo da Lei, ma che mi riesce anche più gradita dopo tutte le villanie e impertinenze venutemi dai positivisti italiani d'Italia e d'America. Se il mio libro non avesse altri pregi, nessuno potrà ora contestargli questo, di aver contribuito a suscitare considerazioni e discussioni da parte di uomini come Lei.

Molte cose però avrei da osservare a proposito di ciò che Ella dice nel suo scritto; e appena rimesso dall'indisposizione in cui mi trovo, desidererei raccogliere in una risposta<sup>3</sup> che vorrei pubblicare in forma di lettera aperta a Lei nella sua «Rivista». In questa lettera io risponderei indirettamente anche ad altri miei critici, spiegando le ragioni di quel fatto che mi attirò tante più o meno garbate invettive dai vari campi filosofici; cioè di aver lasciato un po' da parte i psicologi italiani. Non che io intenda scusarmi in tutto per questa lacuna; ma intendo di spiegare i motivi che mi hanno indotto a cadervi, affinché il mio atto non sembri (come del resto non dovrebbe sembrare) un segno di disprezzo irragionevole verso i miei connazionali. Le sarò quindi grato se Ella volesse dirmi se può ospitare la mia lettera nel prossimo fascicolo della «Rivista».

Ma alcune delle cose che dirò in questa lettera amo dirgliele

subito. Anzitutto riguardo a quella pretesa «dimenticanza» degli scrittori italiani. Il disegno del mio libro (come fu benissimo compreso dal sig. C.A.F. Rhys Davids nel «Mind»<sup>4</sup>) era di fare un'introduzione storico-critica alla psicologia contemporanea, indicando le linee generali della evoluzione che questa percorse prima di giungere fino al suo attuale sviluppo. Ora è un fatto che il Ribot mise per primo in chiaro, quando pubblicò i suoi due volumi sulla psicologia inglese<sup>5</sup> e tedesca<sup>6</sup> contemporanea, che i due paesi in cui la psicologia moderna fu creata, sono appunto l'Inghilterra e la Germania. Dato ciò, io dovevo limitarmi agli autori che più spiccatamente rappresentano questa evoluzione e lo stato attuale degli studi psicologici; e quindi la Francia e ancor più l'Italia dovevano essere sacrificate. Con ciò non dico che non abbia esagerato; anzi lo confesso, e nella prossima edizione tedesca rimedierò del mio meglio, pur lasciando intatte le linee generali del lavoro. Per ciò che riguarda la Francia, la cui psicologia mi è molto familiare, non credo di aver esagerato nel silenzio, perché cito di continuo il Ribot, il Binet, il Janet Pierre (i tre migliori psicologi della Francia — il Fouillée essendo più filosofo), nonché il Richet, il Feré, e molti altri. Nella nuova edizione, del resto, mi estenderò anche più; il che non mi riuscirà certo difficile perché non solo i psicologi francesi li conosco assai bene, ma posseggo per di più molte delle loro opere.

E anche a questo proposito vi è molto da osservare. Nelle opere del Ribot, ad e. (che è il miglior psicologo francese), e specialmente nelle ultime, le migliori, non vedo che citati autori tedeschi, inglesi e americani. Ho qui davanti l'ultimo suo libro *l'Évolution des idées générales*.<sup>7</sup> Ebbene, io non vedo citati che lo Schweidkuntz, l'Höffding, il Wundt, il James, il Romanes, il Kussmaue, lo Spencer, il Bain e il Sully. Di autori francesi pochissimi. Vedo anzi con molto piacere che l'influenza di questi scrittori (specialmente dell'Höffding, del Wundt e del James), che sono in fondo idealisti si è fatta assai bene sentire sul Ribot, il quale va mano mano abbandonando certe idee materialistiche che aveva in principio, quando obbediva all'influenza quasi esclusiva del Maudsley e del Lewes. In quanto all'Höffding constato poi con particolare piacere che il suo grandissimo valore vien sempre più riconosciuto anche dal Ribot. Si ricorderà che io fui dei primi a farlo rilevare, in un articolo<sup>8</sup> della «Riv. di Filos.» del 1895. E giacché cito articoli miei, si ricorderà pure di un ampio

esame (di 43 pagine) del libro del Ribot *La psychologie des sentiments*<sup>9</sup> nella stessa rivista (1896). Quel bisogno che sente il Ribot (ora più che prima), di appoggiarsi a quegli autori, dimostra che ne sente il valore e la grande superiorità su quelli del suo paese.

Un'altra osservazione voglio poi farle riguardo all'accusa che mi muove di limitare troppo il significato di «contemporaneo» applicato alla psicologia. Che non tutti i psicologi odierni appartengono all'indirizzo scientifico (o almeno che io credo tale) lo so benissimo. Ma bisogna anche convenire che questi sono un'infima minoranza. In Francia tutti quelli (o quasi) che pubblicano dall'Alcan sono seguaci del Ribot; in Germania i giovani psicologi son tutti scolari del Wundt, e dell'Ebbinghaus; in Inghilterra e in America quasi tutti scolari del Sully, del James e del Ladd. Cosicché per «contemporanea» s'intende ormai la psicologia scientifica, che ha per maggiori rappresentanti il Wundt, l'Höfdding, il James, il Baldwin, il Sully, il Ladd, il Ribot, il Binet, il Külpe, l'Ebbinghaus, il Janet, e vari altri dello stesso indirizzo. Sotto il nome di «Psychologie anglaise contemporaine»,<sup>10</sup> e di «Psychologie allemande contemporaine»,<sup>11</sup> il Ribot nei suoi due volumi parlava appunto di questo indirizzo. E noti che quando pubblicava quei volumi (nel 1876 e nel 1879), l'indirizzo opposto era assai forte, e le nuove idee cominciarono appena allora a farsi strada. E un filosofo tomista, prof. a Lovanio, il Mercier, non pubblicava l'anno scorso un libro sulle *Origines de la psychologie contemporaine*,<sup>12</sup> in cui intende appunto parlare della psicologia inglese e tedesca? Egli mette tra i padri della odierna psicologia il Wundt, lo Spencer e il Fouillée. Io invece (come dico a p. 644 del mio volume<sup>13</sup>) metto come padri il Bain, lo Spencer e il Fechner. Ma lasciando da parte ciò, a me pare di non aver abusato della parola «contemporanea», intendendo con ciò la psicologia scientifica. Se ho dato poi, più importanza al Wundt che ad altri, vi è che il Wundt ha più ampiamente trattato quasi ogni punto della psicologia, e con maggior rigore scientifico di ogni altro. Avrò però visto quanto spesso io cito il James e il Baldwin, il primo dei quali mi pare una gran bella mente.

Mi sono meravigliato di vedere come Ella abbia trovato che una delle cose su cui io più insisto è la separazione della psicologia dalla filosofia. Chè dovrebbe dire allora del Ribot che in ogni suo libro, in ogni suo articolo non fa che lanciare frecce ai «métaphysi-



ciens». La sua bella introduzione alla *Psychologie anglaise contemporaine*<sup>14</sup> è tutta la storia di questo distacco. Io anzi ho cercato di reagire contro questo eccessivo empirismo, e da p. 154 a p. 160 del mio libro mi ingegno di dimostrare come la psicologia nei suoi stretti rapporti colla logica e l'etica abbia un carattere assai più filosofico di tutte le altre scienze speciali. Il mio libro non si propone di accentuare il carattere empirico della psicologia; al contrario ho cercato di reagire contro i positivisti esagerati e i materialisti; tanto che il mio buon amico Dr. Romeo Mauroni mi fece l'appunto che esso ha «un'intonazione troppo idealista». Avrò visto nel libro che apprezzo più i psicologi tedeschi che non i francesi, appunto perché quelli hanno maggior profondità filosofica, mentre i secondi vogliono render la psicologia troppo empirica, come fosse la botanica e la mineralogia. Questo è stato sempre il mio indirizzo, da quando cominciai a scrivere di questa materia fino ad oggi, e anche i miei scritti letterarii sono applicazioni di queste idee. Si ricorderà che io per primo in Italia e fuori richiamai con tre letture<sup>15</sup> all'Istituto Lombardo nel 1896, l'attenzione circa gli articoli del Wundt che Ella cita nel suo scritto<sup>16</sup>, facendo appunto notare le giuste obiezioni che vi si muovevano ai psicologi neo-materialisti. E il mio libro è informato tutto a queste idee. E perciò Le dico francamente che avrei avuto caro che Ella accennasse a questo che oso chiamar merito del mio libro (e che per Lei dev'essere certo un merito, poiché assente pienamente a quelle idee), di aver ciò cercato di mettere in luce il vero carattere della psicologia sperimentale, che non è per nulla materialista. Il Wundt sostiene sempre la necessità assoluta dell'osservazione interna, senza della quale ogni ricerca psicologica sarebbe impossibile, ma sostiene pure che essa non può esser utile se non guidata dall'esperimento, il quale consiste appunto in una osservazione disciplinata, regolata, metodica.

Riguardo a ciò che Ella dice dell'osservazione esterna nella vecchia psicologia, essa si riduce a ben poca cosa, e i pochi che l'applicarono son giustamente ricordati ora come precursori. Tali il Tents e il Bonnet. Ma tutta la scuola del Wolff, la scuola scozzese, e anche quella dei sensisti si guidavano colla pura osservazione interna. E così dicasi rispetto all'importanza che si dava al sentimento e al volere. I sentimentalisti e il Rousseau non svolsero un sistema di psicologia. Inoltre pur ritenendo importantissime quelle

due facoltà, essi non intuivano i mutui intimi rapporti di essa coll'intelligenza e le sensazioni. Non l'intuì neppure lo Schopenhauer pel quale l'intelligenza è cosa affatto separata dalla volontà. Il Wundt anzi lo considerava giustamente come un intellettualista.

Ecco alcune delle cose che dirò nella lettera. Mi scusi se mi son diffuso molto (e con stento, anche a causa dell'occhio non potevo far a meno). Ora Le dirò alcune cose di Firenze. Ci andai il 18 scorso, per le feste al Villari. Il Ramorino mi disse che il Melli, che era assai sostenuto dal Tocco, si ritirò dal concorso in seguito agli esami di lib. docenza, che non riuscirono così splendidi come si aspettava lui e il Tocco. I tre più discussi sarebbero il De Sarlo, io e il Guastella. Poi vengono il Tarozzi e G.M. Ferrari. Il Ramorino crede che la Commissione metterà quei primi tre a pari voti, lasciando alla facoltà di scegliere. Ma io credo invece che riuscirà primo il De Sarlo, che è assai sostenuto dal Vitelli e dal Masci. Per me ho il Villari, che non fa parte della Commissione, ma che è molto influente, e mi sostiene assai. Credo che a giorni la cosa si deciderà. Nel caso il De Sarlo venisse a Firenze, e il Benini andasse al suo posto a Roma, io andrei volentieri al liceo «Dante» di Firenze. Il Ministero non mi offrì nemmeno Pisa, dove andò il Ferri, d'Arezzo, riuscito nel concorso il nono! Non so perché il Ministero sia così duro e ingiusto verso di me!

Scusi la noia, e mi creda coi più affettuosi saluti suo

Guido Villa

Tanti saluti del Gerosa per Lei e la Signora

[31]. Lettera.

<sup>1</sup> Si riferisce alla «Riv. filos.», avviata nel 1899, sotto la direzione di Carlo Cantoni, in prosecuzione della «R. ital. Filos.» diretta da Luigi Ferri.

<sup>2</sup> Cf. C. CANTONI, *Sul concetto e sul carattere della psicologia. A proposito del libro di Guido Villa «La psicologia contemporanea»*, «R. filos.», I (1899), vol. I, pp. 3-32, 239-71.

<sup>3</sup> Nella «R. filos.» non risulta pubblicata alcuna replica di Guido Villa.

<sup>4</sup> Cf. n. 2 della lettera 30.

<sup>5</sup> Cf. Th. A. RIBOT, *Psychologie anglaise contemporaine*, Parigi 1870.

<sup>6</sup> Cf. Id., *Psychologie allemande contemporaine*, Parigi 1879.

<sup>7</sup> Cf. Id., *Évolution des idées générales*, Parigi 1897.

<sup>8</sup> Cf. n. 2 della lettera 1.

<sup>9</sup> Cf. n. 1 della lettera 18.

<sup>10</sup> Cf. n. 5 di questa lettera.

<sup>11</sup> Cf. n. 6 di questa lettera.

<sup>12</sup> Cf. D. MERCIER, *Les origines de la psychologie contemporaine*, Parigi 1897.

<sup>13</sup> Cf. n. 11 della lettera 14.

<sup>14</sup> Cf. n. 5 di questa lettera.

<sup>15</sup> Cf. n. 1 della lettera 13.

<sup>16</sup> Cf. n. 2 di questa lettera.

32.

Livorno, 6 dicembre 1899

Ill. stre Sig. Professore,

La ringrazio di cuore della sua gentile cartolina. Quando Ella lo crederà opportuno, io desidererei pubblicare nella sua «Rivista» un articolo sulla *Psicologia contemporanea*, in cui discuterei serenamente e senz'ombra di intonazione polemica le diverse opinioni espresse ultimamente in Italia su quest'argomento a proposito del mio libro. Sarebbe quindi un articolo, non una lettera aperta. Credo che Ella troverà giusto e anche conveniente per me di chiarir meglio le mie idee, e di discutere qualche punto controverso del mio libro. Così fa sempre (*si parva licet* ecc.) anche il Wundt, ancorché molti altri. L'articolo sarà (ne può star sicuro) altamente sereno e oggettivo; questa sarà la più bella lezione a tutti quei critici maleducati e astiosi che a proposito del mio libro fecero pompa di tutta la nobiltà dell'animo loro. Il prof. Vailati mi scrive di aver letto una recensione<sup>1</sup> del mio libro sulla «Revue de Métaphysique et de Morale» del Novembre. Desidererei vivamente di leggerla. Vorrebbe Ella aver la bontà di mandarmela? Se Ella crede poi, potrebbe annunciare la traduzione tedesca del mio libro,<sup>2</sup> fatta dall'editore Teubner di Lipsia. Avrei vivo bisogno poi che Ella acquistasse varii libri di psicologia per la Biblioteca di facoltà. Il primo di questi, sarebbe: Bourdon, *L'expression des émotions et des tendances dans le langage*<sup>3</sup> (Alcan, £. 7.50). Ringraziandola di tutto mi creda coi più cordiali saluti a Lei e alla Signora suo aff.mo

Guido Villa

[32]. Cartolina postale.

<sup>1</sup> In effetti non si tratta di una recensione, ma di una semplice menzione indicata nei «Livres étrangers nouveaux», in «R. Méta. Morale», VII (1899), pp. 769.

<sup>2</sup> Cf. n. 3 della lettera 30.

<sup>3</sup> Cf. B.B. BOURDON, *L'expression des émotions et des tendances dans le langage*, Parigi 1892.

33.

Livorno, 10 gennaio 1900

Ill. stre Sig. Professore,

Le trasmetto l'avviso di concorso ai premi di fondazione Gauthier dell'Accademia di scienze di Torino. Non vi può essere alcun dubbio, la dicitura è assai chiara. Quest'anno sarà conferito un premio a un'opera di filosofia. Questo avviso lo ebbi dietro richiesta lo scorso anno. Ora scriverò subito al segretario dell'Accademia per avere informazioni precise sulle pratiche da farsi. Le sarò poi infinitamente grato se vorrà in questa occasione fare qualche cosa per me.

Ho comunicato i documenti che Ella mi diede al Paria, che deve averLe già scritto. Pare si sia persuaso a star quieto. Ho fatto poi i suoi saluti al Gema che li ricambia di cuore. Non ho invece ancor veduto il Bertoni.

Aspetto con impazienza il numero della «Rivista» per trar profitto della osservazione<sup>1</sup> che Ella mi farà sulla parte storica del mio libro, tanto più che il Dr. Pflaum, il mio traduttore, mi fa premura. Presto uscirà (nel prossimo fascicolo delle «Mitteilungen» bimensili del Teubner) l'annuncio del mio libro<sup>2</sup> tradotto in tedesco, in un articolo scritto da me e tradotto dal Pflaum, che spiega l'indole e lo scopo del libro. Appena l'avrò ricevuto, glielo spedirò.

Gli manderò poi i riassunti, e se potrò le recensioni. Ho ricevuto dalla «società editrice lombarda» la prima puntata della traduzione italiana dei *Principi di psicologia* di W. James.<sup>3</sup> La traduzione è fatta dal mio amico Dr. G.C. Ferrari, medico primario del manicomio di Reggio Emilia e persona assai colta. Quando la pubblicazione sarà un po' più inoltrata ne farò una recensione per la «Rivista».

Da Firenze ancor nulla di nuovo. Ho sentito la curiosa voce che a Firenze andrebbe in luogo del De Sarlo il Faggi. Ma se prima non l'avevano voluto? In caso, il De Sarlo andrebbe a Palermo.

Gradisca i saluti più cordiali dal suo

Guido Villa

[33]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. n. 2 della lettera 31.

<sup>2</sup> Cf. n. 3 della lettera 30.

<sup>3</sup> Cf. W. JAMES, *Principi di psicologia*, ed. it., Milano 1900 (cf. n. 7 della lettera 8).

Livorno, 4 febbraio 1900

Ill. stre Signore Professore,

La notizia della nomina del Rossi a Catania, che avevo già letto nel «Bollettino» mi ha dato un vivissimo dispiacere. Ormai è ben difficile che si nomini anche un professore di teoretica, a meno che il Marino, che ho sentito dire concorra a Napoli, lasci vacante la cattedra di morale. In ogni modo la facoltà dovrebbe dirmi qualcosa, e se non ha intenzione di procedere a nuove nomine, avvisarmene, tanto più che avvertii con lettera il Preside della facoltà della domanda da me fatta. Il prof. Ramorino mi ha promesso di scrivere al Sabbadini, il quale risponderà certo qualcosa.

In quanto ai riassunti, prevedevo l'obiezione che Ella mi fa circa la soverchia lunghezza, e per questo l'avevo già autorizzato a far tutti i tagli che Ella crede opportuni. Sarà meglio così; per un articolo speciale mi pare che non ci sia materia sufficiente. Tuttavia, se Ella proprio lo crede conveniente, lo farò.

Le scrissi poi che desidererei fare una «Rassegna di psicologia»<sup>1</sup> parlando di tutte le più importanti opere uscite in questi ultimi anni. Così avrei da parlare dell'opera del Münsterberg,<sup>2</sup> *Psychology and Life*; di quella del James,<sup>3</sup> *Talks to Teachers of Psychology* ecc. nonché dei *Principii di psicologia*<sup>4</sup> che vengono ora tradotti; di quelle del Baldwin,<sup>5</sup> *The Story of the Mind*, ecc. che l'autore ha promesso di mandarmi; delle *Outlines of Psychology* del Titchener,<sup>6</sup> che aspetto dall'autore; della traduzione del Wundt, che pure ho richiesto; del Duprat;<sup>7</sup> ecc., ecc. Vede che materia ce n'è, e la *Rassegna* potrebbe riuscire interessante. La farei per il prossimo fascicolo, o per l'altro, come crede meglio. In quanto alle opere sociologiche mandi pure, che mi piacciono assai. Forse farei una «Rassegna sociologica».

Non ho potuto fare il riassunto del Tönnies,<sup>8</sup> perché l'articolo continuava. Non so se nel fascicolo di gennaio esso termina. Se Ella vuole il riassunto, bisogna che mi rimandi i due fascicoli precedenti del «Mind», in cui sono i due primi articoli del Tönnies. La devo però avvisare che fino a Lunedì, 12, non posso assolutamente occuparmene, essendo occupato per una conferenza filosofica letteraria (su Ibsen) che devo fare al Circolo filologico di qui.

All'accademia delle scienze ho creduto di non dover mandare

che il volume, pel quale ebbi già i ringraziamenti. Le sarò gratissimo se vorrà raccomandarmi al senatore Carle.

Il Baldwin che sta pubblicando un importantissimo *Dictionary of Philosophy and Psychology*,<sup>9</sup> mi ha chiesto, ed io ho accettato, di far parte col Morselli e col Tosti di New York del comitato consultivo per l'Italia, incaricato solo di verificare la terminologia italiana. Perché ogni vocabolo ha l'equivalente in tedesco, francese e italiano. La nostra lingua comincia ad essere considerata all'estero, e me ne compiaccio assai. Il I volume uscirà in primavera, l'altro in estate. L'opera si stampa ad Oxford, ed è scritta per lo più da professori inglesi e americani.

Gradisca i miei più cordiali affettuosi saluti e mi creda suo

Guido Villa

[34]. Lettera.

<sup>1</sup> Cf. G. VILLA, *Rassegna di psicologia*, in «R. filos.», III (1901), pp. 102-16.

<sup>2</sup> Cf. H. MÜNSTERBERG, *Psychology and Life*, Boston - New York 1899.

<sup>3</sup> Cf. W. JAMES, *Talks to Teachers of Psychology*, Londra - New York 1899.

<sup>4</sup> Cf. n. 3 della lettera 33.

<sup>5</sup> Cf. J.M. BALDWIN, *The Story of the Mind*, New York 1899.

<sup>6</sup> Cf. E.B. TITCHENER, *An Outline of Psychology*, New York 1899.

<sup>7</sup> Cf. G.L. DUPRAT, *L'instabilité mentale*, Parigi 1899.

<sup>8</sup> Cf. F. TÖNNIES, *Philosophical Terminology*, «Mind», VIII (1899), pp. 289-332, 467-91; IX (1900), pp. 46-61.

<sup>9</sup> Cf. J.M. BALDWIN (a cura di), *Dictionary of Philosophy and Psychology*, 2 voll., Oxford 1900.

35.

Livorno, 22 febbraio 1900

Ill. stre Sig. Professore,

Non credo sia conveniente il sospendere il trasferimento della libera docenza; prima per un riguardo verso la facoltà di Pisa; poi perché non vi è nessuna probabilità che io sia trasferito a Milano o Torino. I trasferimenti li ottengono coloro che hanno sostenitori insistenti che vanno spesso al Ministero e s'impongono; una semplice domanda in carta bollata, come posso far io, è messa da parte insieme alle molte altre. Io, tuttavia, concorrerò al Liceo «Tasso». E non Le parrebbe giusto che possa aspirare a riuscire il primo? Io che nel concorso di Firenze sono stato messo subito dopo il titolare di quel Liceo? Eppure son persuaso che coi soliti criterii dell'anzianità,

oppure di non so quali altri criterii che si escogiteranno per favorire questo o quello, io sarò classificato tutt'al più il terzo o il quarto! Anche questa storia dell'abilità didattica è ora di chiarirla. Io insegno ormai da più di cinque anni nei Licei la filosofia: quattro a Lugano e uno a Livorno. Crede Lei che se non ho acquistato perizia didattica in cinque anni possa acquistarla mai? Io per conto mio, son persuaso, persuasissimo che l'amico Vidari, sebbene insegna da pochi anni sia un insegnante assai migliore del famoso G.M. Ferrari, il quale appare dai miei scritti un imprudente ciarlatano, e so di sicuro che tale è anche come insegnante. E perché i quattro anni fatti a Lugano non portano timbri e relazioni ministeriali, vuol dire che non contano nulla? E che cosa sono poi queste relazioni di presidi? La cosa più buffa che si possa immaginare, fatta da persone incompetentissime, non solo, ma che non s'occupano affatto di constatare direttamente l'abilità degli insegnanti. E le relazioni degli ispettori? Altra cosa buffa: vengono, sentono distrattamente una lezione, della quale molte volte non capiscono nulla; e stendono il loro autorevole rapporto. *Quam parva sapientia regitur mundus!* Io non voglio dar consigli a nessuno, ma sono perfettamente d'accordo col Tocco nel sostenere che le Commissioni devono attenersi più che altro ai titoli scientifici, che sono la base più sicura del giudizio.

Io concorro al «Tasso» anche per la mia promozione a titolare. Le par giusto che dopo tre concorsi, due liceali e uno universitario, colla libera docenza, con molte pubblicazioni, io sia ancora reggente? Ma anche per ottenere ciò occorre che qualcuno insista presso il Ministero. Ed io non ho nessuno che lo faccia, mentre molti altri, che valgono assai meno di me, sono sostenuti e protetti in alto da un'infinità di persone. Il Chiappelli mi scrive indignato di quanto il Ministero fece a me colle due mirabilanti nomine del Merabelli e del Piazzi, e dice che presto andrà a Roma per farsi dar ragione dell'incomprensibile trattamento. E gliene sarò molto grato. Il Chiappelli mi vuol bene, e son sicuro che farà tutto quanto è in suo potere per me. Ella dice che non devo scoraggiarmi. Ma come fare? Come restare impassibili, quando si vede tanta ingiustizia trionfare impunemente? Quando ci si vede affatto dimenticati dalle autorità superiori, considerati come un nome che figura nei registri e nei ruoli, e nulla più; come una sion emigro all'estero. O l'università di Innsbruck o quelle di Losanna e Ginevra, o fors'anche il mio Liceo di

Lugano, mi apriranno la possibilità di condurre una vita che non sia amareggiata da continue delusioni, com'è questa che faccio ora.

Sta bene quanto mi dice della traduzione del Wundt. Mi limiterò ad accennarla. Se però Le capita qualche lavoro di psicologia voglia mandarmelo. Io glielo restituirò poi, appena letto.

Abbia i miei saluti più cordiali e mi creda suo aff.mo

Guido Villa

[35]. Lettera.

36.

Roma (Via Marche, 23), 16/10 1900

Ill.stre Sig. Professore,

A mezzo dell'amico Montemartini Le mando il manoscritto di un articolo che Le avevo promesso fin dallo scorso anno, e che non potei mai inviarLe per la ragione che si trovava al Ministero, unito alla domanda di trasferimento della libera docenza da Pavia a Pisa. In origine era una conferenza tenuta lo scorso anno all'Istituto superiore di Firenze. Ora la ridussi a forma di articolo, togliendo inoltre quasi sei pagine d'introduzione, perché contenenti cose già note e da me dette e ridette in vari altri scritti.

Le sarei grato se Ella vorrà pubblicarlo. La questione che tratta è abbastanza nuova, e merita di tenerne informati i lettori della «Rivista».<sup>1</sup>

Sa che ne era divenuto della mia domanda di trasferimento della libera docenza? Era preparato fin dal marzo (!!)

il decreto. Mancava la firma del Ministro; e nessuno si era più curato di farlo firmare; tanto che gli atti eran passati all'archivio. È enorme! Mi chiesero scusa, e mi domandarono se volevo che fosse firmato subito. Risposi che tanto la cosa non mi occorreva più e che farò una nuova domanda pel trasferimento da Pavia a Roma.

Ho conosciuto il mio collega del Mamiani, il prof. G.M. Ferrari. Non mi riuscì punto simpatico. Spero vederLa qui verso la fine del mese. Intanto Le sarò grato se mi darà sue notizie.

Mi abbia coi migliori saluti suo affezionatissimo

Guido Villa

[36]. Lettera.

<sup>1</sup> Potrebbe trattarsi del saggio su *La psicologia e la storia*, «R. filos.», III (1901), pp. 308-26.



*Appendice*

## I.

Guido Villa a Cristina Magenta

Pavia, 19 dicembre 1908

Gentile Signora,

Ho avuto ieri il magnifico volume<sup>1</sup> che Ella con nobile pensiero ha voluto dedicare alla memoria del suo Illustre Marito e mio indimenticabile Maestro; e non so dirLe quanto abbia gradito il bellissimo ricordo.

Ella, Signora, ha compiuto un atto del quale Le saremo grati tutti i numerosi ammiratori di Carlo Cantoni; e noi per primi, scolari suoi, dobbiamo profondamente compiacerci che la memoria del nostro insigne Maestro sia conservata in mani così devote e affettuose e che la sua fama, imperitura per le opere del suo ingegno, abbia un culto che egli sopra ogni altro apprezzerebbe, quello cioè degli affetti famigliari.

Gradisca, Gentile Signora, insieme ai miei più vivi e profondi ringraziamenti, l'espressione dei miei sentimenti di alta e rispettosa stima e considerazione.

Devoto Guido Villa

[1]. Lettera.

<sup>1</sup> Si tratta del volume, contenente scritti vari di Carlo Cantoni, pubblicato a cura della vedova Cristina Magenta (cf. n. 1 della mia *Introduzione*).

MATILDE IACCARINO

## AGITAZIONI OPERAIE E LOTTE POPOLARI ALL'ILVA DI BAGNOLI DURANTE IL 'BIENNIO ROSSO'

Il 'biennio rosso', associato nell'immaginario collettivo ad un periodo in cui sembrava realizzabile il «sogno» della rivoluzione socialista, non sortì un effetto positivo sulle rivendicazioni sindacali dei lavoratori. Nonostante ciò, il proletariato napoletano, legato ancora, per certi aspetti, alla tradizione artigiana, proiettato, per altri, in una dimensione industriale, maturò sensibilmente le proprie posizioni politiche, talvolta difese con incoerenza, talvolta con ingenuo spontaneismo, spesso in contrasto con la direzione del movimento operaio stesso. Tuttavia, gli scontri di quei mesi trasformarono la fabbrica in un punto di riferimento, di aggregazione sociale, in un detonatore di spinte sociali represses o mal indirizzate. Su questa linea interpretativa, gli eventi riguardanti l'ILVA di Bagnoli, ricostruiti con l'apporto dei documenti inediti dell'Archivio della Prefettura di Napoli, risultano determinanti; le maestranze della storica fabbrica napoletana, sebbene intervenute con ritardo nella lotta e in contrasto tra loro, vi impressero un'accelerazione significativa, coinvolgendo anche una parte della società tradizionalmente lontana dall'impegno politico, come le donne.

Nel breve periodo compreso tra il 19 e il 26 febbraio 1920, gli operai riuscirono a diventare il fulcro del dibattito politico e sindacale, anche se le agitazioni non sortirono materialmente alcun effetto. Fu proprio all'interno dell'ILVA che maturò la coscienza politica operaia, dopo lo scontro tra la linea moderata di rivendicazioni e quella più decisa del comitato di fabbrica.

Nel complesso, la lotta operaia a Napoli soffrì dei contrasti interni, per questioni ideologiche e di potere, al Partito socialista e al sindacato. Inoltre, lo scontro interno tra il PSI, che a Napoli assunse la direzione del movimento operaio, dopo alcuni mesi di iniziative spontanee, e la Federazione degli operai metalmeccanici (FIOM), si acui proprio durante lo sciopero dei lavoratori dell'ILVA. Sembrò, infatti, che, sul destino di questo stabilimento, il fiore all'oc-

chiello dell'industria napoletana, si decidesse il braccio di ferro tra riformisti e rivoluzionari e si giocasse tutta la credibilità dei leaders politici e sindacali.

Lo stabilimento dell'ILVA era stato la prima conseguenza della contrastata legge speciale per l'industrializzazione del Mezzogiorno, elaborata da Francesco Saverio Nitti, che aveva posto le basi per la realizzazione a Napoli del più grande stabilimento siderurgico del Mezzogiorno. La società ILVA di Genova, che derivava il nome dall'antica denominazione dell'isola d'Elba, fondata nel 1905, creò il nuovo stabilimento nel capoluogo partenopeo con il dichiarato scopo di usufruire dei benefici fiscali della legge speciale.

Il primo problema che la direzione genovese dovette affrontare era stato quello della scelta del sito. La decisione di edificare sull'area dell'arenile di Bagnoli aveva suscitato numerose polemiche, poiché si tradiva, in questo modo, la vocazione turistica della zona di Coroglio. La spiaggia tra Bagnoli e Posillipo doveva, in un primo tempo, ospitare l'insediamento della fabbrica Armstrong, poi allocata a Pozzuoli.<sup>1</sup> L'ingegnere Lamont Young, di famiglia inglese, ma cresciuto a Napoli, aveva elaborato, infatti, nel 1880 un progetto che prevedeva la costruzione, proprio in quel luogo, in un armonico inserimento nel paesaggio preesistente, di una zona residenziale — il rione Venezia — con annessa area di esposizioni e di divertimento.<sup>2</sup>

Il nuovo stabilimento, che avrebbe dovuto dare lavoro e prestigio all'intera città,<sup>3</sup> fu inaugurato il 19 giugno 1910 — l'inizio della produzione era già avvenuto nel 1908 — con una cerimonia fastosa, alla presenza del duca d'Aosta, dell'onorevole Sacchi, ministro dei lavori pubblici, dell'onorevole Cattolica, ministro della marina, e delle maggiori autorità cittadine; l'avvenimento fu registrato dalla stampa con ampiezza di notizie e servizi.<sup>4</sup> Ma già nel

<sup>1</sup> A. ALOSCO, *I cantieri Armstrong a Pozzuoli (1886-1927)*, in *Gli insediamenti industriali costieri a Pozzuoli tra Ottocento e Novecento*, Atti del Convegno, Pozzuoli 1998, pp. 15-22.

<sup>2</sup> Cf. G. ALISIO, *Lamont Young. Utopia e realtà dell'urbanistica napoletana dell'Ottocento*, Roma 1978, e *Lamont Young*, Napoli 1996.

<sup>3</sup> E. MAZZETTI e F. FELICETTI, *Un'industria e un quartiere alla periferia di Napoli*, «Nord e Sud», n.s., 152 (213) (1972), *passim*, e M. PRISCO, *L'acciaio di Napoli ha 50 anni. 1911-1961*, Genova 1961.

<sup>4</sup> *Bagnoli Anni Cinquanta 1911-1961. Inaugurazione del secondo altoforno di*

1911, la siderurgia italiana affrontava una crisi congiunturale a causa dello sciopero dei minatori dell'Elba che costrinse la direzione a ridimensionare gli eccezionali programmi per il nuovo opificio. Un anno dopo l'inaugurazione dello stabilimento napoletano, il mercato era già saturo.<sup>5</sup> L'ILVA riuscì comunque a continuare la produzione durante i mesi della neutralità italiana, grazie alle commesse statali procurate da influenti mediatori politici.<sup>6</sup>

Durante la Grande Guerra, lo stabilimento lavorò a pieno regime, grazie alle commesse statali per l'industria bellica.

La fabbrica aveva assunto le potenzialità di un grande trust siderurgico, agevolata anche dalla politica protezionistica del governo italiano. La guerra mondiale aveva favorito molto, infatti, il rafforzamento di questo potente gruppo industriale e finanziario, che, ormai, aveva interessi economici in ogni settore. L'ILVA aveva acquistato un'intera flotta navale per trasportare i propri manufatti, progettava un cantiere navale a Bagnoli, aveva assorbito il gruppo Miani e Silvestri e creato una partecipazione azionaria nella costituenda società Armstrong-Ilva.<sup>7</sup>

Le agitazioni del biennio rosso a Napoli non iniziarono dalle grandi fabbriche, che già avevano una solida organizzazione sindacale e una significativa esperienza di lotta, bensì dalle piccole azien-

*Bagnoli entrato in esercizio nel 1910*, Genova 1961, pp. 25-27. «Napoli finalmente abbandonava la propria indifferenza e sembrava essersi resa conto, emozionata e sorpresa, delle prospettive di lavoro e dei benefici che tanta operosità non poteva non apportare all'economia locale... Una folla enorme di invitati... Fuorigrotta era affollatissima, allegra, passavano i trams speciali — servizio splendidamente organizzato dal direttore dell'ILVA — e, ogni tanto, i treni della Ferrovia Cumana riversavano, alla stazione di Bagnoli, altre folle di invitati».

<sup>5</sup> *Altiforni e acciaierie d'Italia*, «Civiltà delle macchine», 2-3 (mar.-giu. 1959), p. 23 e G. SAVARESE, *L'industria in Campania (1911-1940)*, Napoli 1980, pp. 59-60.

<sup>6</sup> Infatti, le richieste dell'ILVA furono accolte dal Governo (insieme a quelle delle Manifatture cotoniere meridionali), mentre quelle di piccole industrie metalmeccaniche furono respinte (Cattori & C. di Castellammare di Stabia e la Whitehead). A tal proposito è molto significativo il carteggio intercorso, da giugno a settembre del 1914, tra il senatore Rolandi Ricci, patrocinatore degli interessi del trust siderurgico ILVA, e il Ministro Salandra. In M. FATICA, *Origini del fascismo e del comunismo a Napoli (1911-1915)*, Firenze 1971, pp. 503-07.

<sup>7</sup> M.R. STRAZZULLO, *L'Archivio ILVA di Bagnoli: una fabbrica tra passato e presente*, Napoli 1992, pp. 13-15.

de, legate all'indotto dell'industria bellica. Per prime avevano risentito, alla conclusione del conflitto, mondiale, dell'interruzione delle commesse statali.

La protesta iniziò in una piccola fabbrica che costruiva materiale per l'aeronautica, la ditta Fleurant e Tortora, sita in via Nuova Poggioreale, che lamentava la fine delle commesse dell'aviazione militare.<sup>8</sup>

Inizialmente, le rimostranze degli operai erano in perfetto accordo con gli interessi dei proprietari che, attraverso le loro rivendicazioni, volevano premere sul governo per ottenere nuove commesse. Nell'ultimo scorcio dell'anno 1919, la protesta dilagò in tutta Napoli coinvolgendo, in particolare, categorie di lavoratori che erano considerati tradizionalmente artigiani e non operai, come, ad esempio, i saponieri, i conciatori e tintori di pellami. Dai questionari sugli scioperi, distribuiti alle fabbriche, si evincono con chiarezza le richieste dei lavoratori di queste piccole aziende, ancora incerte tra un passato artigiano e un futuro operaio.<sup>9</sup>

Se, da un lato, il proletariato industriale napoletano sembrava evolversi e compattarsi, dall'altro, le aspettative e le richieste di quest'ex artigianato 'emergente' erano profondamente diverse da quelle degli operai delle grandi fabbriche. I conciatori e tintori di pellami, insieme con i saponieri, ad esempio, chiedevano l'aumento del 45% della paga sui cottimi, le mercedi e la possibilità di ottenere più ore di lavoro straordinario. Gli operai delle grandi fabbriche, politicamente più maturi e consapevoli, rifiutavano, invece, queste forme di lavoro protoindustriali, ritenute tra le cause principali dei licenziamenti in quel periodo di crisi economica e della sleale concorrenza tra lavoratori.

<sup>8</sup> Gli operai, il 4 gennaio 1919, presentarono, in una relazione al Commissario di PS di Napoli, le proprie rimostranze verso la direzione che «... si propone di trasformare fra un paio di mesi la produzione bellica in arnesi di pace, come macchine agricole, motori a scoppio. Si richiede altresì di continuare la produzione bellica già in corso d'opera per altri 50 giorni», Archivio di Stato di Napoli (d'ora in poi ASNa), *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 713 I*, «Relazione inviata dal Comitato degli operai della ditta Fleurant e Tortora al Commissario di PS di S. Lorenzo».

<sup>9</sup> I saponieri della ditta Genois, ad esempio, chiedevano il riconoscimento della Lega Saponieri, *ibid.*, «Relazione del Commissario di PS del quartiere S. Lorenzo».

Tale concezione classista si evidenzia in modo chiaro in un fonogramma inviato dal vice commissario di PS di San Giovanni a Teduccio al prefetto di Napoli il 31 luglio 1919, nel quale sono indicati i motivi di malcontento degli operai, che osteggiavano fortemente un'organizzazione del lavoro ancora arcaica. Nella relazione si affermava infatti: «Essi sostengono di fare lavori poco remunerativi e non rispondenti alle attitudini degli operai, inoltre in molti stabilimenti gli operai occupati lavorano a cottimo in ore straordinarie (circa 800 l'anno) togliendo ad altri la possibilità di lavorare».

In questa fase di attesa non si verificarono incidenti tra le Guardie regie e gli operai, come testimoniano le note dei commissariati locali di polizia, inviati al prefetto, anzi, alcune delle richieste furono accolte.

In tale periodo, le maestranze dell'ILVA si limitarono a manifestare la propria solidarietà con gli operai delle altre fabbriche. In più di un'occasione, infatti, il segretario nazionale della FIOM, Bruno Buozzi, che si assunse l'impegno di seguire in prima persona le vicende degli operai napoletani, portò l'adesione degli operai di Bagnoli agli altri, impegnati negli scioperi. L'ILVA era rimasta in disparte nonostante i numerosi tentativi di un diretto coinvolgimento dei lavoratori dello stabilimento. Il 22 novembre 1919, infatti, in un fonogramma riservato, inviato al prefetto di Napoli, un informatore aveva comunicato al Commissariato di PS che Amadeo Bordiga, il leader della frazione intransigente del PSI e animatore della lotta operaia a Napoli, aveva tenuto all'ILVA un discorso «...sulla necessità di coinvolgere quanti più operai possibile e nominare i Commissari di fabbrica ai quali spetterà il compito della propaganda, poiché, in futuro, essi sperano di diventare direttori di fabbrica». <sup>10</sup>

<sup>10</sup> *Ibid.*, Inv. 78/6, 713 II, cartella 6. In questo discorso Bordiga riprende le teorie della frazione comunista del PSI di cui era il principale esponente in Italia: tra gli obiettivi di «massima era prevista la socializzazione dei mezzi di produzione e degli utili, e la lotta armata del proletariato». Del resto, il mito della rivoluzione russa del 1917 (lo slogan era «fare come in Russia») era ben presente nei discorsi della Federazione giovanile socialista (FIGS) alla quale Bordiga si era iscritto nel 1910, a 21 anni. Per ulteriori approfondimenti sul socialismo rivoluzionario e sulla figura di Bordiga si rinvia a: P. SPRIANO, *Storia del partito comunista*, Torino 1967; A. DE CLEMENTI, *Amadeo Bordiga*, Torino 1971; F. LIVORSI, *Amadeo Bordiga*,

Nonostante le intenzioni di Bordiga, sin dagli inizi, il movimento di lotta non ebbe una direzione univoca e manifestò quindi subito la sua intrinseca debolezza ideologica. Esisteva, infatti, una profonda spaccatura in seno al PSI che vedeva contrapposte la linea di Buozzi, appartenente alla frazione dei socialisti riformisti, e quella di Bordiga, alfiere dei socialisti rivoluzionari e personalità di spicco del partito. Nato a Resina nel 1889 era stato da sempre contrario alle politiche riformiste: da massimalista mirava ad escludere qualsiasi pacifica soluzione delle contese all'interno del movimento operaio, in vista dell'unica strada praticabile, cioè quella della dittatura del proletariato. Bordiga rappresentava, quindi, per il segretario della FIOM, uno scomodo interlocutore, che poteva compromettere i rapporti con le autorità. Non a caso, risultava nell'elenco dei più pericolosi sovversivi redatto dalla Questura di Napoli nel 1920.<sup>11</sup>

L'atteggiamento passivo iniziale dei lavoratori dell'ILVA era, quindi, da ascrivere non tanto ad una scelta di attesa, quanto, piuttosto, all'incapacità dei leaders politici e sindacali di creare nel movimento operaio una comune piattaforma di rivendicazioni. Di certo pesava ancora, nella memoria degli operai dell'ILVA, il periodo di lotte del 1914 che era culminato con il primo sciopero dell'intero stabilimento, durante il quale lo scontro tra lavoratori e Carabinieri aveva portato all'uccisione di un operaio.<sup>12</sup> Ma nel 1920 la situazione si aggravò a tal punto a Napoli, in relazione anche al caro-vita e alla sospensione di due mesi dei sussidi degli operai congedati, che il pro sindaco socialista Arturo Labriola, in esecuzione della deliberazione della Giunta comunale, emanò, in un manifesto-comunicato, il calmiere per la vendita dei generi alimentari.

Intanto, la crisi economica generalizzata acuì il dramma degli operai e la protesta dilagò velocemente in tutte le fabbriche di Napoli e della provincia. In questa fase critica, lo stabilimento di Bagnoli fu guadagnato alla causa grazie all'impegno costante di Buozzi. Il leader della FIOM intuì subito che una risoluzione positiva

Roma 1967; M. FATICA, *Origini del fascismo e del comunismo a Napoli (1911-1926)*, Firenze 1971; F. DE FELICE, *Serrati, Bordiga, Gramsci*, Bari 1971.

<sup>11</sup> ASNa, *Gabinetto Questura*, Inv. 78/6, 713 II. In questo elenco, che contiene 21 nomi, tra socialisti ed anarchici, compare, oltre a quello di Amadeo Bordiga, anche quello della moglie Ortensia De Meo.

<sup>12</sup> M. MARMO, *op. cit.*, pp. 483-84.

della lotta sarebbe dipesa dalla realizzazione di cooperative di operai per lavori pubblici,<sup>13</sup> progetto che era sempre alla base della sua linea programmatica. La proposta di Buoizzi fu respinta poiché i lavoratori optarono, inizialmente — come già rilevato —, per soluzioni più moderate, come la rotazione dei turni di lavoro e l'opposizione allo sciopero-serrata.<sup>14</sup>

Il movimento operaio di lotta dell'ILVA manifestò subito la sua autonomia e la convinzione di dover salvaguardare il posto di lavoro evitando la chiusura della fabbrica antepoendo, quindi, la questione pratica al mito della rivoluzione socialista attraverso la costituzione di cooperative o l'opposizione dura e la lotta senza mediazione. Nonostante la linea di moderazione scelta, non si produsse, però, alcun effetto positivo: infatti, la direzione dello stabilimento, per premere sul Governo, minacciò, dalla seconda metà di febbraio, la chiusura per mancanza di carbone.<sup>15</sup> Sul piano occupazionale, invece, almeno fino al 31 luglio 1919, risultava ancora un incremento di assunzioni: si era passati da 3400 operai a 3600 (con un sensibile aumento degli occupati maschi superiori ai 18 anni, passati da 2823 a 3050 e con una riduzione degli apprendisti, cioè

<sup>13</sup> ASNa, *Gabinetto Questura*, Inv. 78/6, 712. «Relazione riservata del Commissariato di PS della Sezione S. Lorenzo al Prefetto di Napoli», datata 17 febbraio 1920: «Ieri sera nella Camera Confederale del lavoro si riunì il Consiglio della sezione metallurgica. Buoizzi comunicò ai presenti che fra giorni lo stabilimento ILVA dovrà chiudere, non per mancanza di buona volontà, ma per deficienza di carbone e olio pesante che l'Inghilterra non manda. Di fronte a tale fatale provvedimento che verrà a creare il licenziamento e la disoccupazione di migliaia di operai, egli esorta i presenti a non disperare della situazione ma a cooperarsi. Egli comunica, inoltre, di aver ottenuto dal Governo una concessione di tredici milioni per lavori pubblici a Napoli e che perciò chi vuole può trovare un qualche mestiere od occupazione che si adatta o si avvicina a quello finora esercitato».

<sup>14</sup> «Il Roma», 20 feb. 1920.

<sup>15</sup> Per un'analisi circostanziata delle vicende dell'ILVA in questo periodo, è utile ricostruire la variazione del numero di occupati dello stabilimento durante il periodo caldo delle rivendicazioni sindacali. La fonte delle notizie è l'elenco mensile delle variazioni del numero di operai, fornito dalla direzione all'ufficio di PS di Fuorigrotta-Bagnoli e inviato al Questore di Napoli, ASNa, *Gabinetto Questura*, Inv. 78/6, 713, cartella 8. «Trasmissione alla questura degli operai che lavorano negli stabilimenti di questa giurisdizione». Questo era il sistema della PS per monitorare la situazione lavorativa sul territorio. Infatti, anche gli altri stabilimenti napoletani erano tenuti a trasmettere gli elenchi degli occupati.



i giovani sotto i 18 anni, scesi da 349 a 300). I primi licenziamenti cominciarono tra il 31 gennaio 1920 e il 29 febbraio 1920, quando, rapidamente, il numero degli occupati passò da 3600 a 2800: a fare le spese del ridimensionamento del personale furono gli apprendisti e le donne, impiegate prevalentemente nel lavaggio dei pezzi meccanici.

Proprio in questo periodo la protesta dei lavoratori si manifestò più duramente, in particolare dal 19 al 26 febbraio del 1920. Il primo sciopero avvenne il 17 febbraio, in seguito alle voci circolanti, non infondate, di chiusura dello stabilimento per la mancanza di carbon coke, confermata dal licenziamento di 18 operai. La protesta di 1200 operai, che abbandonarono i luoghi di lavoro, sortì solo un cauto provvedimento di revoca. Venne, infatti, inviata una commissione per richiedere la riammissione dei licenziati e la assicurazione che nessun altro licenziamento sarebbe stato fatto; ma questa seconda parte di richieste non fu accolta dalla direzione a causa della ferma opposizione, in particolare, dell'ing. Barbieri, direttore dello stabilimento.<sup>16</sup>

La stessa sera, il 17 febbraio 1920, durante un'assemblea della FIOM, fu votato un ordine del giorno in cui si stabiliva che, ritenuta ormai imminente la chiusura, si sarebbe proceduto ad esperire le pratiche necessarie per fronteggiare il problema della disoccupazione. Buozzi, a tal proposito, confermando il suo progetto cooperativista, si impegnò perché il Comune di Napoli, la Prefettura e il Governo concedessero agli operai dei mutui senza interesse, su un fondo di 500 milioni stanziato per i lavori pubblici, per consentire loro di costituirsi in cooperative. Inoltre, nella sua relazione, confermò la linea politica della FIOM e il suo personale interesse affinché i primi lavori, per l'importo di 13 milioni, venissero concessi ai disoccupati dell'ILVA.<sup>17</sup>

Il giorno seguente, il 18 febbraio, gli operai si recarono regolarmente al lavoro, ma la decisione della direzione di licenziare altri 150 operai, esacerbò ulteriormente gli animi dei lavoratori che ab-

<sup>16</sup> *Lo sciopero dei metallurgici*, «Il Mezzogiorno», 18 feb. 1920.

<sup>17</sup> ASNa, *Gabinetto Questura*, Inv. 78/6, 712. «Relazione dell'assemblea FIOM», 17 feb. 1920, con la votazione dei punti all'o.d.g., inviata al prefetto di Napoli dal commissario di PS di S. Lorenzo.

bandonarono in massa lo stabilimento. Tra di loro si maturava la convinzione, sostenuta dalla FIOM, che la chiusura dell'Ilva fosse pilotata dalla stessa società, che intendeva favorire i suoi stabilimenti del Nord a detrimento di quello napoletano. L'atteggiamento duro della direzione appariva, inoltre, a Buozzi una conferma della politica di pressione sul Governo per aumentare i dazi doganali sui prodotti siderurgici,<sup>18</sup> di cui lo stabilimento di Bagnoli era divenuto strumento.

La posizione di Buozzi e il suo cooperativismo non erano appoggiati dalla direzione del partito socialista, anzi, erano contrastate dall'on. Francesco Misiano (il cui nome nei documenti di Polizia è sempre riportato, erroneamente, come Misiani). Egli era esponente di spicco del PSI, era stato eletto deputato col maggior numero di preferenze a Napoli e a Torino nel 1919 ed aveva un battagliero passato nelle fila del sindacato dei ferrovieri: nel 1914 era stato l'unico, insieme ad Amedeo Bordiga a sostenere lo sciopero generale. In più di una occasione, attaccò duramente la «... soluzione bonaria dello sciopero ...» prospettata da Buozzi «... che fa intravedere i soliti pannicelli caldi che non risolvono la questione dello sfruttamento capitalistico ...». <sup>19</sup> Del resto Misiano, insieme a Bordiga, apparteneva alla frazione intransigente del PSI e tesseva già le fila del costituendo Partito comunista. Da poco era tornato da Berlino, dove aveva collaborato col giornale degli spartachisti «Die rote Fahne», ed era scampato avventurosamente alle squadre che avevano massacrato Karl Liebknecht e Rosa Luxemburg.

Le rivendicazioni sindacali dell'ILVA, orientate saldamente da Buozzi che non intendeva perdere questa posizione di prestigio, assunsero minore incisività proprio per l'opposizione politica di Misiano che, nell'aprile del 1920 sostenne in un consiglio nazionale del PSI l'espulsione dei riformisti dal partito. La posizione di Misiano era, in questa fase, in perfetta consonanza con quella di Bordiga. Durante un comizio, tenuto in piazza Santa Maria delle Grazie a

<sup>18</sup> *Lo sciopero dei metallurgici*, «Il Mezzogiorno», 18 feb. 1920.

<sup>19</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Prefettura di Napoli, Inv. 78/6, 712*. «Relazione al Commissario del PS San Lorenzo» dell'informatore che riporta con precisione le dichiarazioni dell'on. Misiano durante una riunione con gli operai metallurgici a piazza Santa Maria delle Grazie il 21 febbraio 1920.

San Lorenzo, dopo l'intervento applauditissimo di Misiano, Bordiga nel suo discorso sostenne la lotta degli operai, non indicando strategie sindacali, ma infervorando la platea degli ascoltatori, attraverso la sua parola incisiva, con i principi del sovietismo e con gli slogan della rivoluzione russa. Infatti, per Bordiga, come per altri suoi stretti collaboratori, la questione operaia passava in secondo piano rispetto a quella più generale della necessità di abolire «lo stato borghese che con le mitragliatrici e gli strumenti di morte, scaccia i lavoratori dalle fabbriche, abolisce con forze assoldate i consigli di fabbrica», spingendosi ad affermare in quello stesso comizio, tra gli applausi della folla, che «la vostra agitazione è solo un episodio della gran lotta, vi esorto a stringervi tutti intorno all'ideale politico che noi sosteniamo, il trionfo del comunismo dei sovietts...». Giunti a questo punto critico della lotta, per Bordiga, non esistevano margini di trattativa, poiché solo la lotta dura, l'occupazione degli stabilimenti, l'eliminazione fisica dei capitalisti sfruttatori («occorrerà sopprimerli perché non hanno diritto a vivere nel consorzio di uomini liberi» disse durante il già citato comizio) avrebbero assicurato la vittoria.

Nonostante la propaganda politica infuocata, o proprio per questo, che allontanava dal raggiungimento di obiettivi più concreti ed immediati, il movimento operaio nell'ILVA fu, fino al giorno dello sciopero generale, il 20 febbraio, piuttosto moderato. Lo stesso giorno, l'assemblea dei dipendenti aveva incaricato un membro del comitato di fabbrica, Cipriano, di conferire a Roma con la direzione con richieste moderate ed eque. Nonostante le miti intenzioni, i Commissariati di Polizia di Napoli erano stati allertati e preparati contro gli operai di Bagnoli. Il questore di Napoli, aveva già provveduto a predisporre rinforzi nella zona di Bagnoli per il 20 febbraio, giornata nella quale era previsto uno sciopero generale di solidarietà che avrebbe bloccato l'attività di numerose fabbriche, a causa della pericolosa presenza di migliaia di lavoratori «inclinati a movimenti di piazza». Ma ciò che preoccupava non poco le autorità era la consapevolezza che lo sciopero avrebbe innescato un pericoloso meccanismo di rivolta sociale in tutto il quartiere operaio a Bagnoli; nella relazione che il questore aveva allegato all'Ordinanza di servizio per la tutela dell'ordine pubblico, si affermava, infatti:

a tale situazione occorre aggiungere l'azione delle locali organizzazioni sovversive che non tralasciano di intramettersi nelle agitazioni economiche

per imprimervi il carattere politico e trascinare le masse a movimenti inconsulti.<sup>20</sup>

Dai documenti appare evidente la tensione che agli organi di Governo e di Polizia appariva tale da giustificare un eccezionale schieramento di forze richiesto dal commissario di PS. Inoltre, a sostegno, di questa accentuata sensibilità verso le possibili esplosioni di violenza dei gruppi di scioperanti, vi sono le numerose relazioni, puntuali e rigorose, inviate quasi di ora in ora al Commissariato e in seguito trasmesse al Prefetto, grazie anche all'opera degli informatori di Polizia, che spesso si celavano tra gli operai stessi. Apparve chiaro, inoltre, dal lato politico-sindacale, che la vertenza ILVA appariva strettamente legata al ruolo moderato di Buozzi, in contrapposizione a quello di Bordiga che, in un documento riservato della Questura di Napoli veniva accusato, insieme ad altri socialisti rivoluzionari, di preparare atti terroristici, «offrendo compensi a chi procurasse bombe o le costruisse».<sup>21</sup> Intanto, anche all'interno dello stabilimento, maturava un'altra e più profonda frattura: quella tra gli operai e gli impiegati. Questi ultimi assunsero una posizione contraddittoria: inizialmente, come riportò il quotidiano «Il Roma», dichiararono che avrebbero aderito in forma solidale allo sciopero; invece, la mattina del 20 febbraio, manifestarono l'intenzione di recarsi normalmente al lavoro. Davanti ai cancelli della fabbrica si verificarono gravi tumulti che culminarono con lo scoppio di un petardo e con il ferimento di un impiegato, Domenico Ferrara, e di due guardie regie, Luigi D'Angelo e Crispino Pieri,<sup>22</sup> colpite da una sassaiola, durante la carica degli operai.<sup>23</sup>

La rivolta dei lavoratori suscitò l'immediata risposta delle guardie regie, guidate, a testimonianza della pericolosità delle manifestazioni degli operai dell'ILVA, dal generale De Maria. Nel mo-

<sup>20</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 712*, «Ordinanza di servizio per la tutela dell'ordine pubblico durante lo sciopero generale di solidarietà coi metallurgici dell'ILVA».

<sup>21</sup> *Ibid.*, «Relazione riservata inviata dal Commissario di PS di S. Lorenzo al Questore di Napoli», 23 feb. 1920.

<sup>22</sup> «Il Mezzogiorno», 20 feb. 1920.

<sup>23</sup> *Gravi tumulti all'ILVA*, «Il Mezzogiorno», 21 feb. 1920.

mento della reazione militare si scatenò la rivolta degli abitanti del quartiere, in cui abitava la maggior parte dei lavoratori. Le guardie furono prese d'assalto e divennero bersaglio di un'autentica guerriglia con lancio di pietre, legnami e proiettili d'occasione, come vasi di fiori e utensili da cucina.<sup>24</sup> La compattezza del quartiere nella lotta suscitò l'entusiasmo di Bordiga e di quanti, come lui, cominciavano a vedere nei tumulti l'inizio di una possibile rivoluzione proletaria. Con un certo compiacimento, infatti, Bordiga nell'intervento tenuto in un comizio degli operai metalmeccanici, il giorno successivo agli scontri, notava il coinvolgimento totale del proletariato nella lotta. In particolare, egli si soffermava sulla partecipazione attiva delle donne verso le quali si era svolta tutta l'attività politica della moglie di Bordiga, Ortensia De Meo. Egli volle sottolineare tale aspetto nell'intervento del giorno successivo agli eventi. Davanti alla massa degli operai affermò:

È un sintomo di alta importanza e del più vivo compiacimento il fatto che a Bagnoli, ad aiutare gli operai caricati dalla sbirraglia intervennero anche le donne con il lanciare dalle finestre quanto potevano sulla testa della Guardia Regia. E mentre mando un saluto alle donne di Bagnoli, posso assicurarvi che anche le donne di Napoli, le vostre donne, nel caso scendiate in piazza, sapranno imitarne l'esempio.<sup>25</sup>

Dopo gli avvenimenti del 20 febbraio, le polemiche sul comportamento adottato dagli operai e delle maestranze sindacali, si intensificarono. La direzione dello stabilimento rimproverava alla FIOM di strumentalizzare, a scopi politici, il malcontento degli operai. Inoltre, accusava il movimento degli operai di non aver alcuna concreta richiesta e di perseguire il solo scopo di diffondere il bolscevismo tra i lavoratori.<sup>26</sup> Alle accuse di strumentalizzazione, Buozzi rispose sulle colonne del «Mezzogiorno», con una lettera al direttore pubblicata il 21 febbraio 1920, sostenendo che i lavoratori erano stati indotti allo sciopero dall'intransigenza della direzione, che si

<sup>24</sup> *I conflitti di ieri a Bagnoli*, «Il Mezzogiorno», 21 feb. 1920.

<sup>25</sup> ASNa, *Gabinetto Questura*, Inv. 78/6, 712. Per l'intero contenuto della relazione di Bordiga, cf. n. 22.

<sup>26</sup> *I lva e i metallurgici. I termini dell'agitazione secondo il parere di un Consigliere dell'ILVA*, «Il Mezzogiorno», 20 feb. 1920.

era rifiutata di accogliere le proposte di mediazione dell'assemblea degli operai (in particolare quella dei turni di lavoro di tre giorni alla settimana). Il 22 febbraio c'era ancora un certo ottimismo: la convinzione di Buozzi era ancora quella che, se in due o tre giorni la situazione non si fosse sbloccata, tutto il proletariato napoletano sarebbe sceso in piazza a fianco dei metallurgici. In particolare, egli sperava nell'appoggio della categoria dei tramvieri. In realtà, il fronte di lotta era già scompaginato: alla stanchezza degli operai, fiaccati dalle lunghe ed estenuanti trattative, si univa il lavoro costante di estromissione dalla FIOM di Buozzi, la cui posizione appariva troppo remissiva ai dirigenti del partito socialista. Il PSI napoletano, invece, galvanizzato da episodi di ampia e convinta partecipazione popolare, credeva nella possibilità di continuare lo sciopero a oltranza, ritenendo questo l'unico strumento di pressione per spezzare la resistenza dei proprietari delle fabbriche. Bordiga, inneggiando allo sciopero a oltranza, invitava a resistere, con la ferma convinzione che fosse ormai vicina la vittoria finale contro la proprietà e il capitalismo.<sup>27</sup>

Nei giorni seguenti si succedettero comizi infuocati. Di particolare interesse fu l'intervento di Ortensia De Meo Bordiga, che, durante il comizio del 24 febbraio in piazza Madonna delle Grazie, si rivolse alle donne, mogli, madri e sorelle degli operai invitandole a partecipare attivamente alla lotta.<sup>28</sup>

I documenti sulla partecipazione delle donne a sostegno della causa degli operai, in gran parte inediti, offrono un'interessante chiave di lettura del movimento operaio. In particolare, le relazioni sui comizi di Ortensia Bordiga, ci consentono di tratteggiare un'eccezionale figura di donna sulla quale poco si è scritto, e che appare con una forte personalità, schierata sempre a favore dell'emancipazione femminile, anche in settori tradizionalmente chiusi alle donne, come la politica. Maestra elementare, originaria di un piccolo paese vicino Formia, non visse mai all'ombra del marito. Dai docu-

<sup>27</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 712*, «Relazione dell'agente investigativo Vincenzo Romano al Commissariato di S. Lorenzo sul comizio di Bordiga in Largo S. Maria delle Grazie», 23 feb. 1920.

<sup>28</sup> *Ibid.*, «Relazione dell'agente investigativo Vincenzo Romano al Commissariato di PS di S. Lorenzo», 24 feb. 1920.

menti emerge la sua spiccata capacità oratoria, l'eloquio persuasivo e fluente, la sicura fede socialista e il coraggio tenace. L'azione della De Meo era orientata a consolidare e rendere consapevole una limitata, ma significativa, partecipazione femminile alle lotte operaie. L'opera costante di coinvolgimento delle donne nel movimento aveva già ottenuto — come riferito — una conferma durante gli scontri del 20 febbraio. L'azione positiva, messa in campo dalla De Meo, non si limitò a quell'episodio, in cui le donne di Bagnoli mostrarono di aver recepito il suo messaggio, ma si concretizzò in una presenza tangibile, ancorchè numericamente ridotta, nei comizi sindacali.

Nonostante il grande coinvolgimento della popolazione, l'entusiasmo degli operai di Bagnoli e l'importanza che stava assumendo la questione dell'ILVA, la situazione precipitò velocemente tradendo le speranze nutrite in quei giorni. Buozzi cercò di prendere tempo, proponendo il rinvio di uno sciopero generale, verso cui invece spingeva Bordiga, perché le trattative dell'ILVA non erano ancora a buon punto.<sup>29</sup>

In un fonogramma, datato 26 febbraio e inviato il giorno successivo al prefetto di Napoli, dal colonnello Edgardo Galati, comandante della divisione dei Carabinieri per il controllo dell'ILVA, si legge il resoconto esatto della situazione derivante dall'incontro tra la direzione dello stabilimento e la delegazione operaia:

Le trattative tra i rappresentanti della società ILVA giunti a Roma e quelli degli operai scioperanti sono abortite e non è possibile raggiungere alcun accordo. Stasera tardi i consigli delle leghe definiscono soluzione da darsi alla vertenza e non è escluso che sia decisa attuazione dello sciopero generale. Stamane studenti scuole secondarie di Bagnoli-Fuorigrotta hanno abbandonato le lezioni per protesta e sostegno agli operai dell'ILVA e contro recente disposizione ministeriale relativa medie esami.<sup>30</sup>

Dal fonogramma di Galati si evince, da un lato, il fallimento delle trattative, dall'altro il grande, anche se temporaneo e contingente, coinvolgimento del quartiere di Bagnoli nella questione del-

<sup>29</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 713*, «Telegramma riservato inviato al Prefetto di Napoli dal Commissariato di PS».

<sup>30</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 731*.

l'ILVA.<sup>31</sup> Lo stesso giorno in cui Galati inviò il fonogramma al prefetto, Buozzi assunse un atteggiamento che, in seguito, gli varrà l'accusa di doppiezza: egli, pur sapendo che la trattativa con la direzione era ormai fallita, comunicò al Consiglio generale delle leghe riunito, che gli operai avrebbero ripreso il lavoro e che non avrebbero attuato lo sciopero generale per non compromettere le trattative con la direzione dell'ILVA, che sarebbero state a buon punto. Dichiarò, inoltre, che stava preparando il terreno per ottenere l'adesione di tutti i siderurgici d'Italia, appartenenti al gruppo ILVA, allo scopo di preparare un grandioso sciopero generale che partisse da Napoli e si diffondesse in tutta Italia.<sup>32</sup> In realtà Buozzi, consapevole del fallimento delle trattative, preferiva temporeggiare per timore che lo sciopero generale, come grande strumento politico di pressione anche per le altre questioni irrisolte del movimento operaio napoletano, potesse fallire. Infatti, nello stesso giorno, il 27 febbraio, il commissario di PS De Martino comunicò al Prefetto che un informatore gli aveva riferito un significativo intervento dell'operaio Banchetta, che aveva aperto il comizio a Santa Maria delle Grazie dinanzi a 1200 metallurgici, il quale affermava che gli operai erano stanchi di sostenere oltre la situazione dell'ILVA, ormai ad un punto morto.

Nella direzione politica del movimento era forte il timore che la risoluzione negativa della vertenza potesse pregiudicare le altre trattative e influenzare negativamente l'evoluzione della protesta operaia. In realtà la situazione era già precipitata: infatti, in una riunione alla Camera confederale del lavoro, il Consiglio generale delle leghe deliberò di isolare la questione dell'ILVA, rinviandola ad una successiva battaglia nella quale sarebbero dovuti scendere in

<sup>31</sup> All'interno del fascio cit. alla n. precedente 25, vi sono numerosi documenti del Commissariato di pubblica sicurezza, inerenti gli scioperi degli studenti medi e universitari. Per lo più, essi si limitavano a protestare per le medie troppo alte per poter essere ammessi agli esami o per i programmi universitari. Questo aspetto, marginale rispetto allo spirito rivoluzionario di Napoli nel 1919-20, meriterebbe un approfondimento.

<sup>32</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 713*. Il discorso di Buozzi è contenuto in una relazione inviata al Prefetto da un informatore ed è confermata da altre due relazioni inviate allo stesso Prefetto, il 26 feb. e il 29 feb., dal Commissario di PS che sono un resoconto del comizio di Santa Maria delle Grazie.



campo tutti i siderurgici d'Italia, dipendenti della stessa società, e tutti i metallurgici napoletani che, per il momento, sarebbero però tornati al lavoro.<sup>33</sup> La breve stagione di lotte nell'ILVA si dimostrò un vero fallimento e la FIOM non riuscì ad ottenere neppure una parziale vittoria.

Dopo il periodo di agitazione degli operai, nel rilevamento degli occupati datato 2 aprile 1920, risulta che erano scesi ancora da 2800 del 29 febbraio a 1500. Per i 1300 operai licenziati furono fissati dei sussidi di disoccupazione corrisposti nella misura di L. 2,00 al giorno, per coloro che percepivano una paga giornaliera non superiore a L. 8 al giorno, per un periodo sussidiabile di 30 giorni.<sup>34</sup> Le indennità concesse erano inferiori a quelle concordate dalla FIOM, cioè di L. 9,60 per gli operai e L. 8,40 per i manovali.<sup>35</sup> Un'altra ondata di licenziamenti si ebbe tra luglio e agosto 1920, per cui gli occupati scesero da 1500 a 1400 tra ottobre e novembre 1920. All'ILVA rimasero solo 1300 operai, dopo che la direzione aveva proceduto al licenziamento di tutte le donne e gli apprendisti. Il totale fallimento politico delle agitazioni determinò il ripiegamento degli operai di Bagnoli su posizioni più moderate. Una condanna durissima fu rivolta alla FIOM e a Buozzi che non aveva saputo condurre le trattative. In un rapporto inviato al Prefetto di Napoli, il 4 aprile 1920, dal Commissario di PS di Fuorigrotta, sulla base di notizie raccolte da un informatore durante un'assemblea della FIOM, si può avere la conferma di tale orientamento:

Carrabba Luigi, operaio ILVA di Pozzuoli, seguito da tale Martinelli, accusano, nell'assemblea, Bruno Buozzi di doppiezza, specie per il concordato della FIOM con l'ILVA nel quale la massa operaia fu tradita, giacchè in esso fu sancita la disfatta degli operai stessi, i quali, oggi, si vanno orien-

<sup>33</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 712*, «Relazione del Commissario di PS di S. Lorenzo al Prefetto di Napoli». Nella relazione si legge che, durante l'assemblea, l'ordine del giorno per deliberare il ritorno in fabbrica degli operai, fu approvato per acclamazione, mentre per la questione ILVA si rimandava ad ulteriori decisioni da prendersi il martedì successivo. Ma agli intenti non seguirono i fatti.

<sup>34</sup> Dati riportati in una tabella da «Il Mezzogiorno», 2 apr. 1920. I sussidi di disoccupazione concessi erano inferiori a quelli concordati dalla FIOM di L. 9,60 per gli operai e L. 8,40 per i manovali.

<sup>35</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 731*.

tando verso il Partito Popolare che lavora alacremente per accattivarsi le simpatie delle masse, ottenendo parziali e diuturne ammissioni di disoccupati nei cantieri Armstrong. Emerge la necessità di sostenere le organizzazioni rosse di Pozzuoli e Bagnoli per il momento critico che attraversano, a causa dell'allontanamento di Pecori Girardi dalla direzione dell'ILVA che va in aspettativa per 6 mesi e sarà sostituito dal commissario Fera, la cui animosità verso le organizzazioni rosse è nota.<sup>36</sup>

Ciò che gli operai di Bagnoli rimproveravano maggiormente al sindacato era l'atteggiamento remissivo assunto verso la direzione dell'ILVA e, soprattutto, la mancata volontà di proseguire le agitazioni. Infatti, nella scheda-questionario (approntata dal Ministero dell'interno per il monitoraggio di scioperi e serrate nelle fabbriche) datata 29 aprile 1920, riguardante la situazione degli scioperi, risulta con chiarezza che la composizione degli scioperi fu attuata dalla stessa FIOM, senza aver ottenuto dalla direzione alcun miglioramento economico per gli operai o la riammissione al lavoro di quelli licenziati, cioè senza alcuna concessione alle richieste del sindacato; insomma, una totale sconfitta sindacale e politica.<sup>37</sup>

La sconfitta dell'ILVA fu quindi la prima e la più importante delle altre che avrebbero determinato il fallimento del 'biennio rosso' anche a Napoli. Essa, inoltre, acuì la crisi politica e lo scontro tra il sindacato cattolico e quello socialista e dimostrò, concretamente, l'inermità degli sforzi compiuti dagli operai nel tentativo di formare un fronte omogeneo e compatto e una piattaforma unitaria di rivendicazioni.

A tal proposito, il quotidiano «Il Giorno», in un articolo del 30 aprile 1920, notò:

... ciò che è maggiormente degno di rilievo in questo burrascoso periodo di scioperi incomposti, è che individui che prima erano annoverati tra i più accesi delle organizzazioni di classe, ora vanno restituendo la tessera alla Camera Confederale del lavoro. L'esempio è stato dato dagli operai della Bacini e Scali, seguiti subito dagli operai dell'ILVA.

<sup>36</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 713 II, cartella 6.*

<sup>37</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 731.* Nel questionario, «Richieste degli operai: Riammissione degli operai licenziati - aumento salariale; Richieste concesse: nessuna.

Gli scioperi generali dei mesi successivi ebbero scarso seguito e nessuna partecipazione da parte degli operai di Bagnoli,<sup>38</sup> che si rifiutarono di aderire anche a quello di solidarietà con la Miani e Silvestri. In una relazione, datata 30 aprile 1920, inviata al questore di Napoli dal commissario di PS, si legge: «All'ILVA di Bagnoli si lavora, gli operai sono contrari allo sciopero ad oltranza, sostenuto da Bordiga e Misiani, fino alla riammissione al lavoro dei trenta operai della Miani e Silvestri».<sup>39</sup> Gli operai dell'ILVA, ridotti di numero, tornarono al lavoro, rinunciando a tutte le loro rivendicazioni, in un momento in cui la lotta nelle altre fabbriche non era ancora terminata.<sup>40</sup>

In definitiva, l'Ilva divenne il teatro di scontro delle due anime del sindacalismo napoletano, quella di Amadeo Bordiga e quella di Bruno Buozzi. Spesso, però, lo scontro politico, aveva impedito di condurre con chiarezza e tempismo le trattative sindacali determinando la spaccatura tra i lavoratori e i loro leaders politici.<sup>41</sup> Questi ultimi, in maggioranza rivoluzionari estremisti, attraverso le lotte interne nella Camera confederale del lavoro e le scissioni nel partito, inseguivano la vittoria del proletariato, fondata sul modello sovietico, cioè attraverso l'istituzione di soviet di fabbrica e repubbliche proletarie, ma non riuscirono, sul terreno pratico, a conquistare alcuna posizione di vantaggio per gli operai che avevano lottato duramente in quei mesi, spesso ritrovandosi da soli e avevano pagato le spese di una politica confusa e contraddittoria.

<sup>38</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 733*, cartella 45. «Relazioni degli uffici di PS di Fuorigrotta», 2 mag. 1920 e 4 set. 1920.

<sup>39</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 731*.

<sup>40</sup> ASNa, *Gabinetto Questura, Inv. 78/6, 713*. In una lettera inviata dal Segretario generale dell'Unione regionale industriale, Grimaldi, al questore di Napoli, sono espressi i timori dei proprietari delle fabbriche per una lotta che non accenna a terminare.

<sup>41</sup> Anche Antonio Gramsci aveva notato una carenza strutturale nel sindacato e la scarsa coesione rivoluzionaria dell'intero proletariato italiano: «Tra le condizioni che determinarono la sconfitta è anche la superstizione, la cortezza di mente dei responsabili del movimento operaio, la mancanza di coesione rivoluzionaria dell'intero proletariato italiano che non riesce ad esprimere dal suo seno, organicamente e disciplinatamente, una gerarchia sindacale che sia un riflesso dei suoi interessi e del suo spirito rivoluzionario», in PAOLO SPRIANO, *op. cit.*, p. 59.

Alla fine del biennio rosso, che aveva dato vita a Napoli ad una stagione unica di lotte, la direzione ILVA liquidò tutte le attività extra industriali, costituendo nel 1921 la Società esercizi siderurgici e metallurgici e lo stabilimento di Bagnoli, unico del gruppo in Italia, rimase chiuso per quattro anni, dal 1920 al 1924.<sup>42</sup>

<sup>42</sup> G. SAVARESE, *op. cit.*, p. 60.



ADRIANO ARDOVINO

«SALVARE L'INTENZIONALITÀ»  
NOTE SULL'INTERPRETAZIONE HEIDEGGERIANA  
DI FICHTE

*A Marina, ricordando un anno non facile*

1. *Heidegger e Fichte.*

Nel dar conto dell'alterna vicenda — teorica e storiografica — che lega tra loro Heidegger e i pensatori dell'idealismo classico tedesco, ben di rado accade che i commentatori si soffermino sul nome di Fichte. In verità tale circostanza, del tutto analoga in rapporto ad altri autori capitali pubblicamente poco 'frequentati' da Heidegger (si pensi tra gli altri a Spinoza o a Plotino), è facilmente riconducibile a tre motivazioni di fondo. Per un verso, infatti, e in primo luogo, Fichte non sembra appartenere al novero dei pensatori rispetto ai quali Heidegger ha ritenuto di poter rintracciare volta per volta una certa genealogia 'interna' alle proprie questioni (si pensi all'arco storico-metafisico che si tende tra Aristotele e Nietzsche); e neppure fa parte di autori come Hegel e Cartesio, decisivi bensì, ma dai quali egli non smette di prendere le distanze.

In secondo luogo, poi, si fa avanti anche una motivazione più esteriore, o contingente, concernente l'accessibilità delle fonti. È fin troppo nota, in tal senso, la rilevanza che rivestono attualmente i testi delle *Vorlesungen* heideggeriane, almeno per chi voglia rendersi conto sul serio dell'inquietudine teorica che muoveva il pensatore di Messkirch; il quale, pur nell'intento di una fedeltà di fondo alla 'propria' questione (la *Seinsfrage*), ha tentato di far fronte ad essa secondo modalità di pensiero talora anche molto distanti tra loro, quantomeno nella veste argomentativa. In questo contesto, l'indisponibilità di molti semestri (su tutti quello estivo del 1929, che sarà invece al centro della seconda parte delle nostre analisi),<sup>1</sup>

<sup>1</sup> M. HEIDEGGER, *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (SS 1929), hrsg. von C. STRUBE, Frank-

ha interdetto agli interpreti di svolgere una specifica riflessione a partire da una base filologicamente appena sufficiente.<sup>2</sup>

Come che sia di ciò, ma tenendo fermo il discorso sul valore documentale delle lezioni inedite che da più d'un ventennio ci restituiscono schiarimenti fondamentali sulla evoluzione di Heidegger, c'è un terzo motivo in forza del quale la presenza fichtiana non appare adeguatamente tematizzata e financo tematizzabile. Si tratta essenzialmente della questione legata al periodo della formazione universitaria e poi della primissima libera docenza; e dunque, per certi versi, affine alla sopraindicata difficoltà d'accesso a documenti che attestino un sostrato quale che sia di riflessioni su temi e problemi almeno genericamente fichtiani. Di fatto, il periodo che intercorre tra la pubblicazione della tesi di abilitazione su Scoto (1916) e il primo corso di lezioni tenuto in qualità di assistente ufficiale di Husserl (1919) rimane un transito assai oscuro della biografia, non solo intellet-

*furt am Main* 1997. Il testo, comparso come volume 28 della *Gesamtausgabe*, riproduce il corso accademico che Heidegger tenne a Friburgo nel semestre estivo 1929; d'ora in poi vi faremo riferimento come a M. HEIDEGGER, *GA* 28.

<sup>2</sup> Fa eccezione il prezioso contributo di F.W. VON HERRMANN, *Fichte und Heidegger. Phänomenologische Anmerkungen zu ihren Grundstellungen*, in U. GUZZONI et al. (hrsg. von), *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx zum 65. Geburtstag*, Hamburg 1976, pp. 231-56. Von Herrmann, com'è noto, è il curatore della *Gesamtausgabe* heideggeriana, e come tale, già nel 1976, ebbe accesso al testo inedito del '29. È da notare che questo contributo, che peraltro si presenta come una piana e puntuale ricostruzione fenomenologica di alcuni nuclei teorici di fondo, fa riferimento al nostro semestre soltanto in quanto orizzonte interpretativo per un confronto di base tra *Wissenschaftslehre* (d'ora in avanti: *WL*) e «ontologia fondamentale». Di fatto, esso è rimasto per lungo tempo l'unico contributo esplicitamente centrato sulla questione «Fichte e Heidegger», e questo almeno fino al 1997, anno in cui è comparso il volume 13 delle *Fichte-Studien* (hrsg. von W.H. SCHRADER) che riproduce gli interventi della *Tagung* fichtiana del 1994: «200 Jahre Wissenschaftslehre - Die Philosophie Johann Gottlieb Fichtes». *Tagung der Internationalen J.G.-Fichte-Gesellschaft (26. September - 1. Oktober 1994) in Jena in Verbindung mit der Friedrich-Schiller-Universität (Jena), dem Collegium Europaeum Jenense (Jena) und dem Istituto Italiano per gli Studi Filosofici (Napoli)*. Citiamo qui di seguito i contributi che più direttamente riguardano il nostro tema: D. KÖHLER, *Die Einbildungskraft und das Schematismusproblem. Kant - Fichte - Heidegger*, «Fichte-Stud.», 13 (1997), pp. 19-34; A. DENKER, *Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers*, *ibid.*, pp. 35-49; C. STRUBE, *Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus. Die Interpretation der «Wissenschaftslehre» von 1794*, *ibid.*, pp. 51-64.

tuale, di Heidegger.<sup>3</sup> Tanto più c'è da rammaricarsi di questa circostanza, in quanto, proprio nel semestre invernale 1916/17, egli si intrattenne sulla *WL* del 1794.<sup>4</sup>

Per parte nostra, sia detto qui in apertura, ci muoveremo quasi esclusivamente su un piano analitico e problematico con riferimento alla *Vorlesung* fichtiana citata più sopra (1929), che cade peraltro in un momento storicamente del tutto determinato dell'itinerario speculativo heideggeriano.<sup>5</sup> Prima di concentrarci puntualmente su questo testo, la cui analisi, va da sé, costituisce soltanto un primo approccio al tema «Fichte e Heidegger», crediamo utile ripercorrere in modo relativamente conciso la questione indicata dal terzo dei problemi interpretativi ai quali poc'anzi abbiamo accennato.

## 2. La presenza fichtiana nel periodo della formazione universitaria e della libera docenza primo-friburghese.

Com'è noto, non solo Heidegger fu diretto e partecipe allievo di Heinrich Rickert, ma anche conobbe e studiò a fondo quella va-

<sup>3</sup> Tra le indagini recenti, le più approfondite rimangono quelle di T. KISIEL, *Das Entstehen des Begriffsfeldes Faktizität*, «Dilthey-Jahrb.», 4 (1986/87), pp. 91-120, e ID., *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, Berkeley 1993, in part. pp. 21 sgg. Ancora molto utile rimane il contributo di K. LEHMANN, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften M. Heideggers* (1912-1916), «Philos. Jahrb.», 71 (1963/64), pp. 331-57 (trad. it. *Metafisica, filosofia trascendentale e fenomenologia nel primo Heidegger* (1912-1916), in S. POGGI et al. (a. c. di), *Martin Heidegger. Ontologia, fenomenologia, verità*, Milano 1995, pp. 55-93).

<sup>4</sup> La circostanza è rilevata da F.W. VON HERRMANN, *art. cit.*, p. 230, che fa riferimento alla seguente intitolazione: «Wahrheit und Wirklichkeit. Über Fichtes Wissenschaftslehre von 1794», già indicata nel prospetto di lezioni e seminari redatto da W.J. RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*, Den Haag 1963, p. 663. Cf. anche T. KISIEL, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, cit., p. 461.

<sup>5</sup> Cioè a due anni dalla pubblicazione di *Essere e tempo* (1927), ma soprattutto in una fase di assestamento (e di primo parziale ripensamento) del progetto di un'ontologia fondamentale intesa come via d'accesso privilegiata alla *Seinsfrage*. Altra circostanza notevole è rappresentata dalla coeva pubblicazione di *Kant e il problema della metafisica* (1929), al quale vien fatto riferimento nelle battute conclusive del corso, e il cui 'gesto' ermeneutico fondamentale (cioè l'interpretazione della critica kantiana come fondazione ontologicamente esplicita della metafisica) verrà esattamente ripetuto, come vedremo fra poco, anche per la *WL* fichtiana.



riegata compagine di studiosi che suol raccogliersi sotto la categoria storiografica del «neokantismo tedesco»; la quale, peraltro, trattiene al suo interno una quantità di autori assai notevoli, che va da Cohen a Natorp, a Windelband e ovviamente allo stesso Rickert.<sup>6</sup> Ora, l'interesse di molti di tali autori per la figura di Fichte, se da un lato rende plausibile ipotizzare un 'contatto' di Heidegger con questo pensatore già nel periodo della formazione universitaria, dall'altro non è sufficiente, sotto nessun profilo, a permetterci di inserirlo tra le figure di pensatori che possono aver giocato nella sua evoluzione un ruolo non meramente 'storiografico'.

Certo, non occorre ricordare che l'attenzione di Rickert nei confronti di Fichte ha un carattere tutt'altro che accessorio, anche rispetto alla propria personale elaborazione dottrinale.<sup>7</sup> E lo stesso, poi, deve dirsi per Emil Lask. I lavori del maggior allievo di Ric-

<sup>6</sup> Della forte frequentazione giovanile dell'impostazione neokantiana da parte di Heidegger testimoniano ad esempio le primissime recensioni e gli articoli pubblicati nel volume 1 della *Gesamtausgabe*: cf. M. HEIDEGGER, *Frühe Schriften (1912-1916)*, hrsg. von F.-W. VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1978, trad. it. a c. di A. BABOLIN, *Scritti filosofici (1912-1917)*, Padova 1972 (1988<sup>2</sup>), pp. 129 sgg. Per un'attenta valutazione storica dei rapporti tra Heidegger e il neokantismo si veda M. J. BRACH, *Heidegger - Platon. Vom Neukantianismus zur existenziellen Interpretation des «Sophistes»*, Würzburg 1996, che rappresenta a nostro avviso il maggior contributo recente sulla questione. A partire da una minuziosa ricostruzione dei presupposti teorici e dello sviluppo storico del neokantismo (da Bolzano, Lotze e Cohen fino a Windelband, Rickert, Lask e Natorp) il libro mette in evidenza l'appropriazione positiva dei problemi della «soggettività» e del «categoriale» da parte di Heidegger. Il limite principale del lavoro sta tuttavia nell'assenza di un'adeguata tematizzazione del ruolo fenomenologico del cristianesimo, che solo in parte è dipesa dall'indisponibilità delle fonti. Per la messa a fuoco di alcuni spunti teoretici heideggeriani debitori del neokantismo cf. anche G. GIGLIOTTI, *Avventure e disavventure del trascendentale. Studio su Cohen e Natorp*, Napoli 1989, in part. le pp. 318 sgg. Sui rapporti tra Heidegger e Rickert si soffermano tra gli altri A. SAVIGNANO, *L'influenza di Rickert negli scritti giovanili di Heidegger*, in M. SIGNORE (a c. di), *Rickert tra storicismo e ontologia*, Milano 1989, pp. 339-54, e R. VITI CALVALIERE, *Rickert e Heidegger: il progetto incompiuto di una nuova logica*, *ibid.*, pp. 403-13.

<sup>7</sup> Sui rapporti tra Fichte e Rickert si intrattengono in particolare due contributi del già citato volume delle *Fichte-Studien*: cf. M. HEINZ, *Die Fichte-Rezeption in der südwestdeutschen Schule des Neukantianismus*, «Fichte-Stud.», 13 (1997), pp. 109-29 e A. PRZYLEBSKI, *War Rickert ein Fichteaneer? Die Fichteschen Züge des badi-schen Neukantianismus*, *ibid.*, pp. 131-41.

kert, morto giovane durante la prima guerra mondiale, esercitarono di fatto un fortissimo influsso sulla formazione di Heidegger.<sup>8</sup> In particolare, proprio nella sua tesi di abilitazione intitolata *Fichtes Idealismus und die Geschichte* (1902),<sup>9</sup> Lask ricostruì i tentativi fichtiani di designare lo *hiatus irrationalis* tra «generale» e «individuale», «a priori» ed «empirico», sia nel dominio gnoseologico della sensibilità che in quello 'culturale' dell'individualità storica: esempi pregnanti dell'*irrationale Faktizität* risultavano la nozione kantiana di «genio» e l'accadimento storico della rivelazione. In quest'ottica, tenendo conto del fatto che l'elaborazione heideggeriana del periodo 1920-23 si 'consuma' quasi totalmente nell'annuncio di una «ermeneutica della *Faktizität*», rimarrà sempre suggestiva l'ipotesi di una influenza fichtiana sulla *terminologia*, se non nel merito del proprio programma di lavoro.

Proprio prendendo le mosse da questa possibile mediazione, infatti, e ricordando ancora una volta che già in qualità di libero docente Heidegger si intrattenne sulla *WL*, sarebbe forse possibile ipotizzare un'ascendenza fichtiana (dunque non soltanto neokantiana) nell'esplicita assunzione terminologica della *Faktizität*, che sarà la parola-chiave di tutto l'insegnamento primo-friburghese. Persino la bontà di tale ipotesi, ovviamente, resterebbe consegnata

<sup>8</sup> La radicalizzazione laskiana del neokantismo fu effettivamente determinante per l'impostazione problematica del giovane Heidegger. Il tentativo laskiano di una critica 'interna' alla teoria dei valori ha fatto parlare di una «silenziosa esplosione del neokantismo» (M. J. BRACH, *op. cit.*, p. 117): la sua influenza è ampiamente tangibile nella tesi di abilitazione del 1916, e Heidegger fa riferimento a Lask in quasi tutti i semestri primo-friburghesi. Cf. in proposito K. LEHMANN, *art. cit.*; K. HOBE, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask*, «Philos. Jahrb.», 78 (1971), pp. 350-76; A. MARINI, *Introduzione storico-sistemica a M. HEIDEGGER, Il senso dell'essere e la svolta. Antologia storico-sistemica del «primo Heidegger»*, Firenze 1982 (1995<sup>3</sup>), in part. pp. xviii sgg.; C. DEMMERLING, *Logica trascendentale e ontologia fondamentale: Emil Lask e Martin Heidegger*, «R. Filos.», 2 (1992), pp. 241-61; T. KISIEL, *The Genesis of Being and Time*, *cit.*, pp. 33 sgg.; M. J. BRACH, *op. cit.*, pp. 115-65. Cf. inoltre l'importante contributo di A. PELLEGRINO, *Emil Lask e Martin Heidegger. La storia della filosofia tra interpretazione scientifica e senso della temporalità*, «Teoria», 2 (1997), pp. 5-37, in part. le pp. 26 sgg.

<sup>9</sup> Ora in E. LASK, *Gesammelte Schriften*, hrsg. von E. HERRIGEL, Bd. 1, Tübingen 1923, pp. 1-274.

ancora una volta a troppi fattori, tutti scarsamente verificabili, da quello filologico a quello più propriamente concettuale.

Al contrario, invece, proprio quest'ultimo tema sarebbe suscettibile di maggiori sviluppi qualora si procedesse a una discussione di principio, e dunque a un confronto strutturale, fra talune fasi del pensiero di Fichte e alcune concrete proposte teoriche heideggeriane; che a dire il vero, talvolta, mostrano rispetto alle prime una straordinaria 'prossimità' d'intenti. Per esemplificare concretamente il senso di questo discorso, e per completare queste nostre sommarie indicazioni sul problema della presenza fichtiana nel giovane Heidegger, osserviamo più da vicino in che termini la figura di Fichte ricorra nelle prime *Vorlesungen* di cui finalmente disponiamo (naturalmente a partire dal 1919) e quali siano i motivi più notevoli di possibile prossimità concettuale. Molti di questi, del resto, torneranno a farsi sentire in una prospettiva ontologicamente assai più concentrata nelle analisi del 1929.

### 3. *Temi e problemi fichtiani nell'insegnamento 1919-21.*

Innanzitutto, è quasi ovvio premettere quel che segue. Il periodo della docenza primo-friburghese, che si estende dal 1919 al 1923 (anno in cui Heidegger si trasferisce *pro tempore* all'Università di Marburgo), rappresenta un transito ricchissimo sulla strada che conduce al progetto di un'ontologia fondamentale, pubblicamente formulato in *Essere e tempo*. La quantità e la qualità dei problemi sollevati in quel frangente cronologico non consente qui di soffermarsi adeguatamente su un periodo che, per più versi, si presenta come irriducibile alla prospettiva del '27.<sup>10</sup> In questo senso, restringendo la nostra analisi agli anni tra 1919 e il 1921 (dopo i quali la ricorrenza fichtiana perde quasi ogni consistenza), le nostre brevi considerazioni faranno perno attorno a tre nuclei tematici princi-

<sup>10</sup> Per una lettura intesa a marcare la discontinuità tra «ermeneutica dell'effettività» e «analitica ontologico-esistenziale» ci permettiamo qui di rimandare ad A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività - Dall'ermeneutica dell'effettività all'Analitica esistenziale (1919-1927)*, Milano 1998, al quale si può far riferimento per una dettagliata ricostruzione del periodo primo-friburghese (cf. in part. *ibid.*, pp. 37 sgg.).

pali: la questione della filosofia come sapere originario e fondamentale, l'interpretazione fenomenologica del Non-io, e la storizzazione della filosofia di Fichte.

Prendiamo l'avvio dal terzo dei punti qui sopra indicati. Nel periodo in esame, il tema della «storicità» di fondo della filosofia non risulta ancora sussunto nel quadro di un discorso ontologico volto a mostrare le condizioni di possibilità della «storia» a partire dalla «storicità dell'esserci», cioè a partire da una 'dinamica' ontologico-strutturale com'è quella dell'«accadere» proprio di questo ente. In qualche modo, qui non è propriamente in gioco un qualche «filo conduttore» (si tratti di una «ontologia dell'esserci» o dell'orizzonte della *Seinsfrage* medesima), il quale 'imponga' per così dire la direzione al risalimento operato dall'interrogazione storico-filosofica. Piuttosto, ogni 'tappa', ogni 'stazione' della tradizione in cui si radica il nostro esserci storico costituisce un momento fondante del confronto con il passato, volto in modo del tutto indeterminato a farci riguadagnare un accesso (che si presuppone già sempre 'perduto' in via di principio) all'ambito originario della fenomenologia, cioè a quel *faktisches Leben* che rappresenta davvero la *Sache* onninclusiva delle ricerche condotte dallo Heidegger primo-friburghese.

Il tema della «vita effettiva», dunque, costituisce il fenomeno originario (*Urpänomen*) della fenomenologia. Ma cos'è, propriamente, l'effettività della vita? La domanda non può ricevere ovviamente una risposta 'semplice', particolarmente in questa nostra succinta ricognizione. Tuttavia, possiamo almeno dire che ciò che è qui in questione non è altro che la pura struttura di autoassegnazione della vita, compresa come l'evento originario e irrisalibile della coappartenenza e della assegnazione di un 'io storico' al farsi-mondo (*welten*) del mondo: sullo statuto formale di questi termini, ovviamente, non possiamo qui soffermarci con l'ampiezza dovuta. Basti notare che quest'ambito d'origine, che come abbiamo detto rimane *per principio* non-afferrato e inesplicito, conosce ad evidenza un'indeterminatezza strutturale che non è per nulla una manchevolezza dell'«oggetto» o del «tema», né tantomeno del «metodo» dell'indagine fenomenologica.

L'essenza stessa della filosofia, e in particolare proprio per lo Heidegger attuale, è infatti null'altro che una pura indicazione for-

male (*formale Anzeige*), come tale non compromettente, di una pluralità originaria di ambiti fenomenologici, il cui 'schiodersi' non è nulla di diverso dallo sguardo stesso che appunto li 'schioda'. In altre parole, ancora, non siamo mai «di fronte» o «dinanzi» a un oggetto, estrinseco rispetto all'indagine: se il fenomeno indagato è la vita effettiva, e se l'indagine filosofica è di fatto una direzione eminente della vita stessa, la fenomenologia come sapere originario non è altro che una possibile modalità di esplicito autoafferramento di questa stessa vita, dal cui orizzonte, per principio, non può mai esser fuori. La filosofia, per così dire, è 'in vita' nella vita stessa: non le impone mai una categorialità esteriore o semplicemente giustapposta, ma ne offre invece una pura ostensione fenomenologica 'dall'interno'; dunque, ancora una volta, una pura indicazione formale la cui *appropriazione* positiva e comprendente non è altro che l'autentica temporalità di «presupposizione ed esplicitazione» che sostiene ogni esperienza e ogni afferramento filosofico genuino. Ora, in un quadro così delineato, fenomenologia e storia, filosofia e tradizione, sono il medesimo: non ha luogo alcun tentativo di dischiudere la questione dell'origine o del fondamento, che non sia già, esso stesso, 'storia'.

Soffermiamoci adesso brevemente sui caratteri principali della concreta storicizzazione di Fichte che circola nelle lezioni primo-friburghesi. Nel *Kriegsnotsemester*, il semestre straordinario di guerra,<sup>11</sup> e nel susseguente semestre estivo 1919,<sup>12</sup> l'orizzonte teorico e storiografico è ancora prettamente quello di una rivisitazione critico-fenomenologica del neokantismo, in particolare di Rickert e della Scuola del Baden. In altre parole, tanto il ruolo storico che le proposte di Fichte appaiono ancora inseriti in una precisa genealogia del neokantismo contemporaneo, all'origine del quale lo stesso Fichte si pone come 'capostipite' di un ripensamento di Kant che prepara gran parte degli sviluppi moderni.

<sup>11</sup> M. HEIDEGGER, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* (Kriegsnotsemester 1919), in M. HEIDEGGER, *Zur Bestimmung der Philosophie*, hrsg. von B. HEIMBÜCHEL, Frankfurt am Main 1987 (d'ora in avanti: M. HEIDEGGER, *GA 56/57*), pp. 1-117 (trad. it. a c. di G. AULETTA, *Per la determinazione della filosofia*, Napoli 1993, pp. 11-119).

<sup>12</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie* (SS 1919), in Id., *GA 56/57*, pp. 119-203 (trad. it., cit., pp. 121-202).

In particolare si fa avanti fin da subito la rilevanza della teoresi fichtiana in direzione di quel «metodo critico-teleologico» cui è affidata l'ostensione di *validità* della sfera assiomatica, cioè delle norme che debbono poter essere riconosciute assolutamente a priori (come ideali), indipendentemente da ogni datità empirico-fattuale. Dice Heidegger:

Fichte, sviluppando il pensiero critico di Kant, è stato il primo a riconoscere nel metodo teleologico il metodo della dottrina della scienza, cioè della filosofia. Le forme dell'intuizione e del pensiero, gli assiomi e i principi dell'intelletto, le idee della ragione, che Kant aveva cercato di dimostrare come le condizioni di possibilità della coscienza conoscente (in una deduzione metafisica e trascendentale), Fichte, per la prima volta, ha cercato di dedurli sistematicamente da un principio unitario e con una metodologia unitaria, rigorosa, e cioè come il sistema degli atti necessari della ragione richiesti per il fine della ragione stessa. La ragione può e deve essere compresa solamente a partire da se stessa; le sue leggi e le sue norme non possono essere dedotte da un contesto che le sia estraneo. L'io è azione (*Tathandlung*) che è atto dell'egoità (*ichhafte*); esso deve (*soll*) essere attivo. Il suo fine è il dover-essere. Nell'agire esso si pone un limite, ma solo per poterlo di nuovo superare. Il dover-essere (*Sollen*) è il fondamento dell'essere (*Sein*).

È vero che Fichte ha elaborato con tutta la radicalità possibile il pensiero teleologico e ha cercato il fine della ragione in essa stessa che se lo fissa da sola nell'assoluta conoscenza e considerazione di sé, ma egli era allo stesso tempo convinto di poter derivare la molteplicità e pluralità delle funzioni razionali, che sono qualitativamente disparate, da questo puro e semplice atto originario, e di poterlo fare con una pura deduzione, cioè superando di continuo i limiti posti. Il suo metodo teleologico si capovolse in una dialettica costruttiva. Fichte perse di vista la circostanza che il metodo teleologico ha bisogno di un filo conduttore di tipo oggettivo, materiale, nel quale si realizza il fine della ragione e nel quale debbono poter essere trovate le stesse azioni della ragione secondo il loro carattere universale. Questo materiale, il contesto empirico-psichico, fornisce, è vero, le determinazioni di contenuto delle forme di pensiero e delle norme, ma non *fonda* la loro validità. È per così dire solo occasione e sprone per poterle in generale trovare — ma *fondate* esse lo sono solo teleologicamente.<sup>13</sup>

Lasciamo da parte, poiché ci capiterà di riprenderla fra un attimo, l'interessante menzione del 'capovolgersi' (*umschlagen*) del metodo teleologico in «dialettica costruttiva». Il lessico heidegge-

<sup>13</sup> M. HEIDEGGER, *GA 56/57*, p. 37 (trad. it., cit., pp. 46-47).

riano appare visibilmente marcato dal sistema terminologico neo-kantiano e, più in particolare, dalla filosofia dei valori rickertiana. Ma in ogni caso vengono in chiaro, qui, alcuni spunti notevoli proprio in merito alla storicizzazione della filosofia fichtiana, rispetto alla quale Heidegger mostra un apprezzamento di fondo per lo sforzo di composizione unitaria e di rigore metodologico applicato alla sfera fenomenologica del conoscere: l'autoassegnazione della ragione è di fatto ciò-in-vista-di-cui si muove la prima radicalizzazione fichtiana di Kant, e a giusto titolo Heidegger rileva la 'semplificazione' ontologica con cui Fichte riconduce le articolazioni teoretiche kantiane allo spazio assoluto dell'egoità (cioè alla *Tathandlung* soggiacente ad ogni *Tatsache*), la quale porta a maggior coesione la struttura stessa della ragione e determina nel contempo un primato della sfera pratico-agente rispetto a quella teoretica, anche in rapporto alla deduzione della normatività razionale.<sup>14</sup>

Inoltre, da un punto di vista storico appare assai notevole l'atteggiamento critico nei confronti del 'rischio' dialettico-costruttivo (e dunque radicalmente antifenomenologico) insito nella deduttività di principio della filosofia fichtiana. In questo senso, attardandosi ancora in una parziale consonanza con taluni intenti del neokantismo (che di lì a poco, peraltro, verrà invece coinvolto nella più generale e sistematica critica ontologica della filosofia del moderno soggettivismo), Heidegger non manca di sottolineare favorevolmente che gli sviluppi moderni del trascendentalismo cercano di emanciparsi dalla dialettica tramite una «trasformazione essenziale» del metodo critico-teleologico. Il motivo di fondo è che

la dialettica, nel senso dello scioglimento di contraddizioni da porre sempre di nuovo, è *oggettivamente inesauribile*, e la posizione delle contraddizioni è possibile dal canto suo solo grazie a un principio nascosto e non dialettico, il quale, in quanto nascosto e non chiarito, non è in grado di fondare in un senso genuino tipi e validità delle forme e delle norme dedotte. La dialettica antitetico-sintetica non si può mettere in moto da se stessa, essa resta condannata a una quiete infruttuosa oppure si sviluppa sulla base, non voluta espressamente e dunque metodologica-

<sup>14</sup> Nel semestre estivo del 1919 Heidegger sottolineerà l'ascendenza fichtiana del primato della ragione pratica in Hermann Lotze (cf. *ibid.*, p. 138 [trad. it., cit., p. 141]).

mente casuale, di una datità fattuale — o quantomeno sulla base di alcuni presupposti.<sup>15</sup>

Il primo Fichte, ad avviso di Heidegger, svolge un discorso che, al di là di ogni intenzione, è assai prossimo alla radicalizzazione dialettica della metafisica che di lì a poco opererà Hegel. Si badi che non si tratta di un omaggio al luogo comune storiografico in base al quale Fichte (come anche Schelling) viene 'incasellato' schematicamente nella 'staffetta' che vede in Hegel il compimento dell'idealismo tedesco, come se proprio Fichte e Schelling non ne avessero segnato internamente la crisi ben oltre il percorso tracciato dallo stesso Hegel.

Il punto decisivo, in realtà, appare proprio la questione della dialettica in quanto legittima o illegittima radicalizzazione (o crisi) interna alla metafisica: anche se il quadro di una «storia della metafisica», come quella delineata dieci anni più tardi, non si intravede ancora, è già del tutto rilevante la denuncia di una comunanza 'epocale' di Fichte con Hegel, non per una comprensione generica e pregiudiziale della stagione idealistica, ma proprio per il movimento intrinseco che lega l'impianto teoretico fichtiano al tema della costruzione dialettica. E del resto non è un caso che nei semestri successivi all'anno 1919, cioè il semestre invernale 1919/20<sup>16</sup> e il semestre estivo 1920,<sup>17</sup> Heidegger faccia riferimento (per la verità in modo corsivo) all'influsso della mediazione fichtiana nel «ritorno a Kant» come a un punto di passaggio decisivo, che tra l'altro fa da ponte al tendenziale neohegelismo di alcuni rappresentanti tanto della Scuola di Marburgo che della filosofia dei valori.<sup>18</sup> Nel 1920 il giudizio, peraltro largamente circolante, è molto netto: «La posizione di Natorp è del tutto conseguente rispetto al pensiero fichtiano e hegeliano. Vi sono motivi e tendenze resi di nuovo 'vivi'

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 40 (trad. it., cit., p. 49).

<sup>16</sup> M. HEIDEGGER, *Grundprobleme der Phänomenologie*, (WS 1919/20), hrsg. von H.H. GANDER, Frankfurt am Main 1992 (d'ora in avanti: M. HEIDEGGER, GA 58).

<sup>17</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), hrsg. von C. STRUBE, Frankfurt am Main 1993 (d'ora in avanti: M. HEIDEGGER, GA 59).

<sup>18</sup> Cf. M. HEIDEGGER, GA 58, p. 8.



in modo intenzionale, e che vengono perseguiti nelle diverse inflessioni del ritorno a Fichte e a Hegel». <sup>19</sup> In ogni caso, già in una ricostruzione storico-critica del semestre estivo 1919 a proposito del neokantismo meridionale viene perfettamente riconosciuto il luogo epocale dell'influsso fichtiano:

I motivi per l'interpretazione di Kant operata da Windelband sono mediati da Lotze e derivano originariamente da Fichte, il quale, come tutto l'idealismo tedesco, aveva influito fortemente su Lotze, soprattutto nel suo primo periodo. Così diventa comprensibile com'è che Fichte abbia giocato nella filosofia trascendentale dei valori un ruolo talmente dominante che si potrebbe perfino caratterizzarla come un neofichtianesimo. E per intenderci è il Fichte del periodo critico (1794-1800), nel quale egli ha tenuto fermi i pensieri trascendentali di Kant e ha interpretato in senso critico la ragione teoretica come ragione che nella essenza è pratica. L'allievo di Windelband Heinrich Rickert ha perciò indicato, a ragione dal suo punto di vista, in Fichte il «più grande di tutti i kantiani». <sup>20</sup>

Ora, tirando le fila del discorso, va da sé che tra questa collocazione storica di Fichte 'in vista' del neokantismo (1919-20) e la sua successiva inserzione nel quadro di una ben più ampia «storia della metafisica» (che affronteremo più oltre) intercorre una grossa distanza. Ma ciò che premeva sottolineare, tuttavia, era fondamentalmente la presenza di una precisa storicizzazione di Fichte nel giovane Heidegger, che conferma a nostro avviso una sua altrettanto precisa presenza, pur nella mancanza di un confronto esplicito come sarà quello del '29. Il fatto che ad esempio Schelling, pensatore pur così frequentato dallo Heidegger maturo, sia qui quasi del tutto assente a fronte della ricorrenza di Fichte (e, ovviamente, di Hegel) non può non far segno verso una maggior prossimità di Heidegger a questo pensatore. Prossimità che per un verso esplicita il suo debito di formazione nei confronti del neokantismo, ma per altro verso ne è indipendente, visto che nel 1919 la convinta assunzione di una prospettiva fenomenologica, critica soprattutto verso la filosofia dei valori, è già del tutto matura, e comun-

<sup>19</sup> ID., *GA* 59, p. 96.

<sup>20</sup> ID., *GA* 56/57, pp. 142-43 (trad. it., cit., p. 145). Il riferimento al passo rickertiano citato da Heidegger è in H. RICKERT, *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*, «Kant-Stud.», 4 (1900), p. 166.

que tale da non necessitare di alcun riferimento coatto a Fichte. Di più, i temi dell'autoassegnazione strutturale della vita pratica (della «ragione» che prescrive a se stessa il proprio dover-essere) o del capovolgimento storico-epocale del criticismo in costruzionismo dialettico riservano già fin d'ora spunti teorici notevoli, che meriterebbero un'ampia discussione, e comunque una presa di posizione sostanziale e assai circostanziata, che avvalora ancora una volta la presenza e il riconoscimento di Fichte come pensatore storicamente rilevante.

Detto questo, ci eravamo proposti di completare questo breve scorcio sul Fichte 'del' giovane Heidegger mediante altri due punti di merito, riguardanti però più l'assetto teorico che lo sforzo di collocazione storica. Per la prima questione, quella del senso della filosofia come sapere originario, non occorrerà andare al di là di un semplice accenno, dal momento che essa rappresenta un transito obbligato del semestre estivo 1929, al centro delle analisi che seguiranno. In qualche modo, seppure in una prospettiva distante da quella di questi anni, si tratterà per Heidegger di istituire un confronto di principio tra la metafisica dell'idealismo classico e il tentativo di una radicalizzazione del suo fondamento tramite una «ontologia dell'esserci». Ma in questo momento (1919-20), come già abbiamo accennato, sembrerebbe possibile ipotizzare piuttosto una contiguità che una distanza tematica in merito anzitutto allo *statuto della filosofia*. Quali sono, infatti, i punti di maggior vicinanza tra la dottrina della scienza e la scienza fenomenologica originaria?

In entrambi gli 'orientamenti', per molti aspetti assai distanti, domina una semplificazione fondamentale dello spazio fondativo della filosofia: tanto la *WL* che la *Urwissenschaft* (che è anche: *Ursprungswissenschaft*) fenomenologica delimitano la struttura del sapere filosofico in base al suo aspetto *formale*. Rispetto alla coscienza comune (cioè, in termini heideggeriani, rispetto allo stato di mascheramento e di inautenticità che segna le possibilità effettive della vita), l'autoriflessione e l'autoafferramento del sapere mettono capo alla pura ostensione di un 'come' e mai del 'che-cosa' del proprio oggetto: la scienza d'origine non è *una* scienza, *un* sapere tra gli altri. Suo oggetto è il puro sapere come modalità d'essere della coscienza, cioè l'autocomprensione in quanto tale, la pura «forma» della coscienza come autocoscienza (in Fichte) e della vita effettiva

che riprende se stessa (in Heidegger). Nel 1919, nel già citato *Kriegsnotsemester*, Heidegger insisterà a lungo sul paradosso che assedia l'intento autofondativo di ogni sapere filosofico: la scienza fenomenologica, in quanto si propone l'ostensione dell'ambito d'origine, non ha ad oggetto *un* ambito determinato, ma nemmeno, d'altra parte, la *totalità* degli ambiti di cui in modo contingente può occuparsi una singola scienza determinata. La fenomenologia, rispetto alla comprensione in generale, non fa altro che indicare formalmente il 'come' di un possibile (cioè, innanzitutto, non necessario) autoafferramento.

Il più tardo appello dell'ontologia fondamentale a una «decisione autentica» nei confronti della metafisica come origine ontico-storica della conoscenza ontologica trova qui le sue radici di fondo, e si accosta in modo davvero notevolissimo al *pathos* fichtiano (più volte 'espresso' al proprio uditorio, esattamente come Heidegger richiama ad un «esser-desto dell'esserci») circa una riconversione dello 'sguardo' verso il proprio interno. Condizione per comprendere lo sforzo in cui si impegna la dottrina della scienza è che ciascuno *ripeta* di volta in volta il gesto platonico fondamentale che 'istituisce' (onticamente) il piano ontologico del sapere filosofico. In quest'ottica, ma qui davvero verrebbe meno ogni riferimento storico e testuale, rimarrebbe un compito molto fecondo un confronto tra il Fichte successivo al 1800 e l'ermeneutica della vita effettiva che Heidegger tenta in questo periodo: sapere ed essere, vita come ambito d'origine del sapere e sapere come struttura formale del manifestarsi dell'essere rimangono tra i temi di più notevole prossimità tra il pensiero heideggeriano e il ripensamento 'dall'interno' dell'idealismo nel quale Fichte spenderà senza posa i suoi ultimi anni.

Proprio la matrice 'fenomenologica' di molti passaggi fichtiani (su tutti l'esigenza di una pura *Darstellung* del sapere) chiamerebbe in causa l'ennesima vicinanza tra Fichte e Heidegger. Ma v'è ora un tema ancor più profondo che è quello della finitezza intrinseca al sapere, almeno nel suo intento fattuale. Finitezza sta qui per un titolo fenomenologico fondamentale: esprime cioè nient'altro che la coappartenenza tra il sapere e l'ambito d'origine (vita) di cui esso di propone di ostendere la struttura, la pura modalità d'essere, il 'come'. Che la filosofia sia 'interna' all'ambito cui si volge, deter-

mina, da un punto di vista ontologico, la difficile aporia di un'indistinzione di fondo (o dell'assenza di un criterio di distinzione) tra l'una e l'altro. Ma da un punto di vista puramente fenomenologico, il paradosso di uno sguardo onninclusivo che a sua volta si trovi 'incluso' in, e assegnato a, una sfera d'origine in qualche modo distinta si risolve a favore della struttura temporale cui abbiamo accennato in precedenza: la filosofia non è altro che un afferramento modificato dell'esistente, e l'attuazione di questo afferramento (metaforicamente della riconversione dello sguardo) è ciò che 'da se stesso' si mostra allorché si tenta di formalizzare in due polarità distinte (la vita e lo sguardo) i due momenti strutturali di un'unica dinamica ontologica.

In altri termini, allora, la filosofia (cioè il piano in cui si pre-scinde da ogni 'genesi' in favore della pura ostensione di una 'struttura') ha pure a suo modo una genesi. L'ostensione del «pratico» in Fichte è in tal senso assai vicina al radicamento vitale descritto da Heidegger: che la filosofia sia uno sforzo libero e radicalmente finito significa riaffermare la preminenza *fenomenologica* dell'irrisolvibile paradosso per cui un sapere assoluto (beninteso quanto al suo 'come' e non al 'che-cosa') ha 'alle sue spalle' un Principio, nel senso di un Inizio in-determinato, di ciò che già sempre ha preceduto in modo immemorabile lo sforzo di afferramento *principiale* della filosofia, cioè l'orizzonte della vita effettiva. L'esser-via-dal-Principio della coscienza comune o della vita dispersa, non centrata su se stessa e non autoassumentesi nella trasparenza della decisione filosofica, è tanto poco un non-aver-principio che proprio in quella motilità ontologica di fondo si mostra il suo appartenere per intero al Principio stesso. Sulla natura del Principio, e particolarmente in Fichte, torneremo più avanti. Basti per ora aver ricordato l'ennesima tangenza tra i due orientamenti filosofici.

A questo punto, l'ultimo e più notevole degli spunti 'fichtiani' riservati dallo Heidegger primo-friburghese compare nel semestre invernale 1920/21,<sup>21</sup> a nostro avviso il più decisivo dell'intero pe-

<sup>21</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Phänomenologie der Religion* (WS 1920/21), hrsg. von M. JUNG und T. REGEHLY, in M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main 1995 (d'ora in avanti: M. HEIDEGGER, *GA* 60), pp. 1-156.

riodo 1919-23,<sup>22</sup> e si situa nel cuore stesso del concetto di *Faktizität*. Si tratta del problema della situazione (*Situation*), la cui coappartenenza all'io storico (*historisches Ich*) dà voce, a questa altezza, ad uno dei tentativi davvero più peculiari del pensiero di Heidegger, quello cioè di un afferramento fenomenologicamente più originario del problema del «mondo». Prima di leggere il passaggio seguente, osserviamo che l'introduzione di una problematica e di una terminologia fichtiana («Io» e «Non-Io») è molto significativa, almeno per due motivi. In primo luogo, essa viene introdotta *ex abrupto*, senza che vi fosse stata alcuna segnalazione esplicita nella parte precedente del semestre: ciò indica, con tutta probabilità, che l'orizzonte problematico fichtiano è tenuto ben presente, anche se non discusso esplicitamente e tematicamente. E ciò fino al punto (ed è il secondo motivo notevole del significato di questa presenza) da riconvertire e reinterrogare in una terminologia fichtiana un problema fenomenologico (quello della mondità del mondo), già affrontato con mezzi propri (appunto con i concetti di situazione e di io storico), che sin dall'inizio costituisce una delle preoccupazioni costanti di Heidegger. Questo suggerirebbe, ancora una volta, qualcosa in più rispetto a una presenza meramente 'storica' di Fichte e dei motivi della sua filosofia. Tanto più che Heidegger, nel continuo 'traffico lessicale' che testimonia dello sforzo di nominare in modo sempre più rigoroso i fenomeni indagati, dispone già di una terminologia pienamente 'originale', perlopiù non bisognosa di precisazioni in rapporto ad altre sistematiche.

A proposito del concetto di «situazione», che va tenuto distinto dalla circostanza (*Lage*) statica e fattuale in cui si possono di-

<sup>22</sup> Basti ricordare che in esso si trova l'apice dell'interpretazione giovanile del cristianesimo e del connesso problema della «temporalità come tale» (precedente il successivo confronto col pensiero aristotelico), per il quale ci sia concesso di rimandare ad A. ARDOVINO, *Heidegger interprete di Paolo. L'esperienza effettiva della vita e il senso della temporalità in quanto tale*, «A. Sci. rel.», 3 (1998), pp. 271-301. Si vedano in generale M. HEIDEGGER, *Augustinus und der Neuplatonismus* (SS 1921), hrsg. von M. JUNG u. T. REGEHLY, in M. HEIDEGGER, GA 60, pp. 157-299 e Id., *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (1918/19), hrsg. von C. STRUBE, in M. HEIDEGGER, GA 60, pp. 301-37. Per un'accurata esposizione interpretativa di questi testi ci permettiamo nuovamente di rinviare ad A. ARDOVINO, *Heidegger. Esistenza ed effettività*, cit., pp. 83 sgg.

stinguere dei punti giustapposti, Heidegger fa notare che essa, per il suo statuto effettivo, non può mai esser proiettata e interamente consumata nella coscienza, così come in nessun altro ambito d'essere determinato. Ma questo non perché un punto, una posizione o un ambito determinato non appartengano all'elemento dell'Io (*Ichliches*). Infatti,

La «egoità» («*Ichlichkeit*») viene da noi compresa in modo del tutto indeterminato. Ad ogni situazione appartiene l'egoico (*Ichliches*). Con questo non viene detto che l'egoico di una situazione costituisce ciò che forma l'unità (*das Einheitsbildende*) della molteplicità della situazione stessa. Anche il non-egoico appartiene necessariamente a una situazione. Sulla relazione tra egoico e non-egoico non viene detto propriamente nulla. Non è legittimo, qui, indicare un rapporto di soggetto-oggetto, e nemmeno asserire, con riferimento a Fichte: «L'Io pone il Non-Io». Su ciò non viene detto nulla. Apparentemente il rapporto fichtiano è del tutto generico, ma invece esso pregiudica dei contesti già del tutto determinati; esso dice: «L'Io pone la forma della non-egoità (*Nichtichlichkeit*)» — non viene posto il mondo effettivo (*die faktische Welt*). Fichte non fa che afferrare in modo più acuto la situazione kantiana. L'egoico può stare in connessione con l'egoico così come con il non-egoico, e questi tra di loro.<sup>23</sup>

Da un punto di vista fenomenologico, la dimostrazione dei nessi ontologico-fondativi del mondo, che risiedono nell'autocoscienza trascendentale, non può essere il punto di partenza adeguato dell'indagine, in quanto l'ha già sempre pregiudicata. La pura forma di ciò che viene incontro all'Io come sfera non-egoica non ci dice ancora nulla sull'effettività (si badi, non sulla realtà) del mondo; cioè sul suo essere, come dirà Heidegger più un là, un costitutivo fenomenologico essenziale dell'esserci come ente che possiede la costituzione ontologica dell'essere-nel-mondo. Il problema del Non-Io, fra i più sfuggenti del pensiero fichtiano, viene qui affrontato da Heidegger come puro discrimine negativo della propria concezione; esso sarà invece oggetto di un'interpretazione ontologica 'positiva' nelle pagine che ora andremo ad affrontare.

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *GA* 60, p. 91.

4. *Fichte e il primo confronto pubblico con l'idealismo (1929): metafisica e progetto ontologico.*

La *Vorlesung* del semestre estivo 1929 porta il titolo *L'idealismo tedesco (Fichte, Schelling, Hegel) e la situazione filosofico-problematica del presente*. Nonostante l'ampiezza storica dell'intitolazione, la lezione si intrattenne per quasi due terzi sul solo pensiero fichtiano. Di fatto, a una prima parte di carattere introduttivo, dedicata alla discussione di principio delle tendenze antropologiche e metafisiche del pensiero contemporaneo,<sup>24</sup> seguì una seconda parte in cui, eccezion fatta per alcune considerazioni 'conclusive' su Hegel<sup>25</sup> e per una brevissima *Zwischenbetrachtung* sul giovane Schelling,<sup>26</sup> il referente del corso fu il Fichte del *Fondamento dell'intera dottrina della scienza*<sup>27</sup> e della coestensiva dottrina dei tre principi.<sup>28</sup>

A questo punto della nostra analisi è opportuno ricordare con precisione a che 'altezza' del percorso filosofico heideggeriano si situò l'*Auseinandersetzung* fichtiana del 1929. In primo luogo, infatti, è notevole che essa rappresenti il primo confronto pubblico (condotto cioè in sede non seminariale) con l'idealismo. Dopo la pubblicazione di *Essere e tempo* e l'enunciazione programmatica di una ontologia fondamentale, cioè dopo il tentativo di ostensione del fondamento della metafisica a partire da una ontologia dell'esserci umano finito, Heidegger affronta soprattutto, nei semestri che seguono il 1927, Leibniz e Kant:<sup>29</sup> dopo aver lungamente discusso il

<sup>24</sup> Cf. *Id.*, GA 28, pp. 10-47.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 195-232.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 183-94.

<sup>27</sup> J.G. FICHTE, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer* (1795, 1801<sup>2</sup>), in *Id.*, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, hrsg. von R. LAUTH et al., Stuttgart-Bad Cannstatt 1962 sgg., I, 2, pp. 249-451 (trad. it. a c. di A. TILGHER, riv. da F. COSTA, *Fondamenti dell'intera dottrina della scienza. Manoscritto per gli uditori*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, Bari 1993<sup>2</sup>, pp. 67 sgg.).

<sup>28</sup> Cf. M. HEIDEGGER, GA 28, pp. 49-189. In rapporto non solo a Fichte ma anche agli altri nuclei storici e tematici, si vedano anche gli allegati contenenti le aggiunte manoscritte e le integrazioni al corso desunte da importanti trascrizioni di allievi e assistenti, tra cui Herbert Marcuse (cf. *ibid.*, pp. 233 sgg.).

<sup>29</sup> M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), hrsg. von F.W. VON HERRMANN, Frankfurt am Main 1989<sup>2</sup>, in part. le pp. 35 sgg. (trad.

pensiero di Cartesio nel periodo dell'insegnamento marburghese, questi confronti rappresentano da un punto di vista storico un evidente processo di 'avvicinamento' al primo compimento della filosofia moderna, cioè appunto all'idealismo tedesco, e in particolare a Hegel.

Ora, perché resta notevole questo avvicinamento? In qualche modo, a partire dal ripensamento primo-friburghese di Aristotele e dell'antropologia cristiana, mediato dalla lezione di Dilthey e Husserl, Heidegger giunge a 'stringere' l'arco metafisico che si tende dall'antichità ad oggi proprio *nel cuore* della metafisica moderna, cioè nella metafisica del soggettivismo assoluto. E per quanto i successivi confronti con Nietzsche e col pensiero dei presocratici 'riapriranno' quest'arco in direzione rispettivamente di un ulteriore compimento della metafisica e di un «altro inizio» del pensiero, rimane ancora una volta notevole che il cosiddetto decennio fenomenologico (1919-29) si chiuda proprio sull'idealismo, e non solo perché questo riconfigura a ritroso la linea programmatica del risalimento storico-ontologico della *Seinsfrage*, che almeno in *Essere e tempo* si svolgeva da Kant (attraverso Cartesio e l'ontologia medievale) fino ad Aristotele;<sup>30</sup> ma anche e soprattutto perché 'recupera' all'arco storico di *Essere e tempo* un momento in tutti i sensi *ulteriore*, storicamente e concettualmente, rispetto all'epocalità dell'opera kantiana.

Certamente, posta in questi termini, la prospettiva appare nettamente semplificata, in primo luogo perché non tiene conto che nel risalimento dell'opera del '27 era in gioco soprattutto il problema del tempo come ambito trascendentale e fondamentale della

it. a c. di A. FABRIS, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1990, pp. 25 sgg.); M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (WS 1927/28), hrsg. von I. GÖRLAND, Frankfurt am Main 1995<sup>3</sup>; M. HEIDEGGER, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (SS 1928), hrsg. von K. HELD, Frankfurt am Main 1990<sup>2</sup> (trad. it. a c. di G. MORETTO, *Principi metafisici della logica*, Genova 1990); M. HEIDEGGER, *Einleitung in die Philosophie* (WS 1928/29), hrsg. von O. SAAME u. I. SAAME-SPEIDEL, Frankfurt am Main 1996, in part. le pp. 248 sgg.

<sup>30</sup> Si veda l'articolazione schematica della prevista (e non pubblicata) seconda parte dell'opera in M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1993<sup>17</sup>, p. 40 (trad. it. a c. di P. CHIODI, *Essere e tempo*, Milano 1976, p. 60).



*Seinsfrage*; e poi perché singole interpretazioni di Fichte e di Hegel erano già state condotte negli anni precedenti il 1929. Ma è innegabile che nell'orizzonte storico-concettuale di *Essere e tempo* l'idealismo tedesco sia ben lungi dal costituire un riferimento appena principale, soprattutto in confronto alla dignità storico-metafisica della 'linea' Kant-Aristotele cui ora si è accennato. Ed è nondimeno significativo (ma questa sarà una delle tesi che cercheremo di lasciar emergere dalle analisi seguenti) che questo recupero storico-concettuale dell'idealismo mostri al suo interno ben più di una *contiguità* tra la *Metaphysik des Daseins*, così com'è configurata in questo momento, e la metafisica del soggetto che culmina in Fichte, Schelling e Hegel.

Come che sia del senso complessivo di quest'apertura storica, l'*Auseinandersetzung* del 1929 si colloca in un orizzonte unitario e ben definito, cioè la riproposizione della questione del senso dell'essere come domanda-di-fondo (*Grundfrage*) della metafisica occidentale e di ogni filosofare autentico.<sup>31</sup> Com'è noto, il tema della metafisica, a partire dalla configurazione epocale che riceve in Aristotele, è per Heidegger la dimensione decisiva e più che mai 'attuale' di ogni tentativo filosofico genuino, sebbene ancor oggi «si indaga e si scrive sulla metafisica senza essere in chiaro circa la sua essenza e la sua origine dal filosofare stesso».<sup>32</sup> Heidegger dedica gran parte delle sue considerazioni introduttive a mostrare il senso autentico della πρώτη φιλοσοφία aristotelica, assieme al senso epocale di quel 'capovolgimento' che dalla domanda sull'ὄν ᾧ ὄν porta alla domanda sull'ὄν καθόλου determinato a partire della sfera più eminente dell'ente (τιμιώτατον γένος), cioè dal divino (θεῖον)<sup>33</sup>, e che apre la strada alla radicalizzazione 'teologica' della metafisica, il cui compimento *logico-ontologico* Heidegger vede nell'idealismo hegeliano.

<sup>31</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *GA* 28, pp. 42 sgg.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>33</sup> Sul rapporto tra il 'capovolgimento' strutturale «dall'ente in quanto tale all'ente in totale» e la motilità ontologica della *Kehre* come sua ripresa eminente si è tentato di argomentare in A. ARDOVINO, *Esistenza e gettatezza. Il problema dell'effettività e la prefigurazione della 'svolta' nell'ultimo semestre marburghese di Heidegger*, «Rass. teol.», 4 (1998), pp. 485-99. Cf. inoltre C. STRUBE, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zum gewandelten Seins- und Gottesfrage*, München 1994, pp. 79 sgg.

Ora, tralasciando la discussione kantiana, universalmente nota e consegnata del resto a quel *Kant-Buch* la cui stesura finale è coeva al nostro semestre, interessa qui rilevare quanto segue, in particolare in merito al problema del fondamento della metafisica. Nello Heidegger attuale il senso della fondazione (*Grundlegung*) è nient'altro che la posizione del fondamento che si origina a partire da una posizione-di-fondo, la quale appunto consente di 'collocare' e di 'situare' il fondamento stesso, cioè, alla lettera, il basamento (*Grundlage*) su cui si edifica la metafisica. Il ricorso costante ad una *metaforica progettuale* è l'indice più trasparente della concezione heideggeriana della metafisica al termine del decennio fenomenologico. Dallo *ὑποκειμενον* alla *substantia*, dal *subiectum* fino alla *monade* e alla soggettività nel senso moderno, Heidegger rintraccia qualcosa come una 'vicissitudine' storica dell'inesplicita comprensione dell'essere nella tradizione, cosa che del resto non si stancherà di fare per tutta la vita.

Ma, e questo è il punto, in questo momento tale vicissitudine ontologica viene a dire null'altro che questo: a partire da un'assegnazione 'trascendentale' (*Angewiesenheit-auf*) al *Seinsverständnis*, nel cui oblio (*Vergessenheit*) originariamente si esprimono la finitezza storica dell'uomo e insieme la sua possibilità di fare esperienza dell'ente proprio in quanto non ne ha in vista l'essere,<sup>34</sup> la metafisica ha di volta in volta progettato la sua comprensione dell'ente in base a una decisione-di-fondo circa il senso d'essere di questo stesso ente. In altri termini, e tale orizzonte si muterà soltanto a partire dal pensiero della *Kebre*, l'arco 'storico' che si compie tramite i passaggi essenziali della metafisica è appunto *rimesso* a una decisione fondamentale, cioè appunto a un progetto del senso dell'essere, che ha in sé la possibilità di essere esplicitato, radicalizzato e posto su nuove basi. Esso, dunque, non è ancora concepito in base a una motilità ontologica determinata, del tutto coincidente con la finitezza storica dell'essere stesso, nei termini della sua «epocalità», sospensione e sottrazione di principio che, mentre destinano la comprensione storica della metafisica, le sottraggono l'es-

<sup>34</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *GA* 28, p. 45.

senza stessa di questo destinarsi.<sup>35</sup> Il possibile rinnovamento della questione del senso dell'essere passa allora attraverso una esplicita ripetizione (*Wiederholung*) storico-ontologica della tradizione, ma con tutto il residuo autofondativo che caratterizza la filosofia del soggettivismo, alla quale non sempre Heidegger riesce a sottrarsi.

<sup>35</sup> Rinviando su questo nodo alle considerazioni di M. RUGGENINI, *La questione dell'essere e il senso della «Kehre»*, «Aut-aut», 248-49 (1992), pp. 93-120. Nel contesto di questi minimi accenni di distanziamento/recupero che la prospettiva della *Kehre* intende operare rispetto alla primissima esposizione della *Seinsfrage*, si può inserire un passaggio notevole, tratto dai manoscritti preparatori del semestre estivo 1941 su Schelling (testo per più versi interessante in relazione alla valutazione di Fichte), nel quale Heidegger polemizza consapevolmente contro ogni tentativo di possibile paragone tra la filosofia di Fichte e la propria impostazione di pensiero. In verità, Heidegger fa riferimento qui ad *Essere e tempo* e non ci è ora possibile soffermarci sulla complessa vicenda di continua auto-reinterpretazione da parte del pensatore tedesco, il quale ebbe indubbiamente la grandezza di ripensare se stesso in modo instancabile, almeno tanto quanto ebbe la tendenza ad occultare molti degli scarti e delle incoerenze che pure punteggiano la sua lunga attività. Come che sia di questo, basti dire che egli intende ora (1941) scongiurare nel modo più assoluto qualsiasi rischio di contiguità con l'idealismo fichtiano, cosa che, come abbiamo accennato poc'anzi, al momento del nostro semestre (1929) è tutt'altro che ovvio. Cf. dunque M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Tübingen 1971, pp. 227-28 (trad. it. a c. di C. TATASCIORE, *Schelling. Il trattato del 1809 sull'essenza della libertà umana*, Napoli 1994, p. 308): «Si è tra l'altro paragonato *Essere e tempo* anche alla posizione fondamentale di Fichte, e si è cercato di interpretarlo attraverso quest'ultima, mentre qui, ammesso che vi siano possibilità di confronto, vige l'opposizione estrema. Ma già parlare di «opposizione» è improprio, perché non è che in *Essere e tempo* il pensiero sia semplicemente «realistico» a differenza dell'incondizionato idealismo «egoistico» di Fichte. Di lui Schiller scrive a Goethe il 28 ottobre 1794, nel periodo, quindi, in cui apparve la *Dottrina della scienza*: «A quanto Fichte asserisce oralmente, giacché nel suo libro non se ne parla ancora, l'Io è creatore anche attraverso le sue rappresentazioni; e ogni realtà è solo nell'Io. Per lui il mondo è soltanto una palla che l'Io ha lanciato (*geworfen*) e che esso riprende nella riflessione! Di conseguenza, egli avrebbe realmente proclamato la sua divinità, come noi ci aspettavamo negli ultimi tempi». Secondo Fichte l'Io getta (*wirft*) il mondo, e secondo *Essere e tempo* non semplicemente l'Io, ma l'esser-ci stesso, che dispiega la sua essenza prima di ogni umanità, è il gettato (*das Geworfene*). La distanza tra lo fichtiano ed esser-ci passa dunque attraverso un certo capovolgimento del rapporto con la gettatezza: nel primo Fichte, è il soggetto stesso a gettare (il mondo), mentre nello Heidegger successivo a *Essere e tempo* si farà sempre più chiaro che a gettare (l'esser-ci) 'è' senz'altro l'essere stesso.

Ma qual è la 'decisione' fondamentale del pensiero moderno? In che modo essa risponde alla questione «che cosa è l'ente nel suo essere», «qual è l'essere dell'ente»? Il pensiero moderno domanda dell'essentità dell'essente come dell'egoità dell'ego, e la volontà di affermare la coincidenza dell'enticità dell'ente con la soggettività del soggetto è la decisione metafisica che sostiene da cima a fondo la sua domanda.<sup>36</sup> Ora, questa posizione-di-fondo è del tutto trasparente ed esemplare nel pensiero fichtiano. E si badi che proprio in Fichte, a partire da una pluralità di suggestioni kantiane (su tutte quella di una «architettonica» filosofica), si può rinvenire in modo sistematico quel lessico del fondamento e del progetto, il cui forte richiamo nella terminologia heideggeriana attuale non sarà per noi l'ultimo dei problemi.

Qual è infatti la distanza tra il «progettare» nuovamente il senso dell'essere, come è nell'intenzione dell'ontologia fondamentale, e l'«edificare» il sistema del sapere su un fondamento unico e indubitabile, come è nell'intento di Fichte? La distanza sta certamente nell'*intentio* che separa la prospettiva di una finitezza che si vuole radicale da quella dell'idealismo speculativo, ammesso che proprio Fichte (*anche* nel suo primo periodo) non abbia invece dato corso a un tentativo di conciliare la finitezza del soggetto con l'assolutezza del sapere.<sup>37</sup> Ma è sufficiente l'«intenzione del pensiero» dinanzi al suo concreto svolgimento? E in ogni caso, da un punto di vista formale, non si tratta in entrambi i casi («pensiero del finito» e «pensiero dell'assoluto») di *modalità progettuali*, che proprio a

<sup>36</sup> Su questi temi rimane particolarmente preziosa la raccolta di scritti di J.-F. COURTINE, *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris 1990 (trad. it. a c. di G. STRUMMIELLO, *Estasi della ragione. Saggi su Schelling*, Milano 1998) in cui, a partire da Schelling e da Heidegger (ma con costante riferimento a Hölderlin e a Fichte) viene ricostruito con cura l'innestarsi delle tesi di fondo del soggettivismo moderno sull'ontologia antica.

<sup>37</sup> Questa tesi è al centro, tra gli altri, dello studio classico di L. PAREYSON, *Fichte. Il sistema della libertà*, Milano 1976<sup>2</sup>. F. CHEREGHIN, *La «Fenomenologia dello spirito» nell'interpretazione di M. Heidegger*, «Verifiche», 4 (1986), pp. 364-93, interpretando il concetto di «infinità» in Hegel assieme alla questione del sapere assoluto come assoluzione *di* e *da* se stesso, ha mostrato in modo rigoroso i punti di contatto con la «trascendenza» di Heidegger, giungendo a revocare in dubbio la distanza sostanziale tra infinito hegeliano e finitezza heideggeriana (cf. in part. *ibid.*, pp. 376 sgg.).

partire dall'idea e dalla dinamica del progetto metafisico vengono a trovarsi su uno stesso piano? Un passaggio del nostro semestre dice concisamente: «Idealismo: metafisica, ma al contempo disconoscimento della finitezza». <sup>38</sup> L'assegnazione di ogni pensare alla metafisica è ciò che unisce, in una coappartenenza problematica, ogni tentativo epocale di rendere manifesto l'ente in base al suo fondamento.

5. *Lo spazio metafisico della soggettività e lo statuto ontologico dell'intenzionalità nell'Io fichtiano.*

A partire da questo quadro si capisce cosa intenda Heidegger assumendo che in Fichte il problema della metafisica si presenta 'in quanto' dottrina della scienza. <sup>39</sup> Ripetendo fedelmente il gesto del *Kant-Buch*, la *WL* viene interrogata come il progetto metafisico fondamentale che abbisogna, proprio per la sua natura progettuale, di stabilire un fondamento sul quale, conformemente a un piano di costruzione, possa edificarsi la metafisica stessa. Ma l'interpretazione del progetto ontologico (cioè del senso dell'essere dell'ente inteso come soggettività del soggetto), soggiacente al tentativo fichtiano, non può avere il carattere di una mera ricognizione storiografica dell'articolazione della *Grundlage* del 1794. Al contrario, dice Heidegger,

a partire da questo scritto vogliamo tentare di procurarci una comprensione della problematica [cioè dell'ambito metafisico della *WL*]. L'unica via è: ripensarla nella sua totalità, passo dopo passo. Ogni resoconto sintetico non riguarderebbe l'essenziale, cioè l'attuazione (*Vollzug*) e il ripercorrimiento esplicito della «fondazione» stessa. <sup>40</sup>

Decisiva, nel confronto di principio con Fichte, rimane qualcosa come un'attuazione. Il senso di questo *Vollzug* era stato lungamente al centro delle lezioni primo-friburghesi, ponendosi come punto di 'intersezione' tra l'indicazione formale del fenomeno (la

<sup>38</sup> M. HEIDEGGER, *GA* 28, p. 46.

<sup>39</sup> Cf. *ibid.*, p. 50.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 51.

vita) e l'interrogazione storica della tradizione (gli accessi determinati che di volta in volta si sono configurati). L'attuazione e il ripercorrimiento, cioè l'autentica «ripetizione», di ciò che ha pensato un pensatore non mostrano altro che l'autentico senso storico-temporale della filosofia. E la consistenza di questa ripetizione spiega a pieno l'andamento delle considerazioni di Heidegger, che a tratti sembrano 'semplicemente' sillabare Fichte e il suo sforzo di fondazione. Di fatto, dei tre punti programmatici annunciati, soltanto il primo, l'approfondita discussione dei *Grundsätze*, conoscerà un significativo sviluppo nel corso del semestre. Gli altri due, cioè la discussione degli ulteriori stadi della *WL* e dei suoi problemi fondamentali in vista del pensiero di Schelling e di Hegel, avranno uno sviluppo teorico assai più limitato e dipendente nella loro impostazione.

Ora, punto di partenza in Fichte è il tentativo di una pura ostensione del fondamento dell'intera dottrina della scienza, dunque di quel basamento certo e inconcusso sul quale essa stessa possa edificarsi conformemente al suo concetto.<sup>41</sup> La ricerca di un Principio assolutamente *primo* e *incondizionato* di tutto il sapere (*Grundlage*, § 1) pone fuori questione ogni tentativo di semplice dimostrazione, quasi si trattasse del membro di una qualsiasi catena deduttiva: in verità, al di là del suo carattere «incondizionato», si tratta di comprendere che cosa sia l'*inizialità* del Principio che Fichte indica nel suo dover essere-primo, cioè nel dover restare a *principio* di tutto il sapere. E tuttavia, dice Heidegger, nonostante la dimensione principale del sapere non si lasci determinare in vista di una mera dimostrazione, il metodo fichtiano mostra ben presto la sua natura costruttiva, la sua natura di ὑπόθεσις, cioè di ipotesi che si pone apagogicamente a principio del sapere per poi mostrarsi, *nel corso della fondazione*, come ciò che già da sempre e a

<sup>41</sup> Com'è noto, Fichte affida la determinazione formale dei requisiti della *WL* allo scritto *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seiner Vorlesungen über diese Wissenschaft* (1794, 1798<sup>2</sup>), in J.G. FICHTE, *Gesamtausgabe*, cit., I, 2, 108-54 (trad. it. a c. di A. TINGHER, riv. da F. COSTA, *Sul concetto della dottrina della scienza o della cosiddetta filosofia. Invito alle lezioni su questa scienza*, in J.G. FICHTE, *Dottrina della scienza*, cit., pp. 3 sgg.).

priori era in-opera, come sua autentica ἐνέργεια, nella fondazione stessa.<sup>42</sup>

«Costruire» non significa qui escogitare, ideare a piacere, «assemblare» qualcosa, bensì un progettare il cui carattere fondamentale consiste nel disvelare, nel lasciar-vedere in modo peculiare.

Progetto: 1. *Ciò-che* viene progettato in base a...? Cosa viene assunto nel progetto? *La base del progetto* (*Entwurfsbasis*). 2. In vista di cosa si progetta? *L'orizzonte del progetto* (*Entwurfshorizont*). 3. La connessione tra la base e l'orizzonte: il tutto della *dimensione progettuale* (*Entwurfsdimension*). 4. Il progetto come costruzione si muove già sempre in un *progetto preliminare* (*Vorentwurf*); in esso noi ci muoviamo più o meno espressamente; esso deve essere reso visibile preliminarmente nella sua interezza, come prima assicurazione e delimitazione della costruzione; 5. Per la costruzione è necessario penetrare in esso — così esplicitamente come tale progetto afferrato e attuato<sup>43</sup>.

Progettato è l'essere dell'ente sulla base di un pre-progetto, di un progetto preliminare che non è altro che l'ineliminabile ὑπόθεσις della costruzione metafisica: orizzonte del progetto è invece lo spazio ontologico della soggettività assoluta, così come essa si mostra nei principi della *Grundlage*. Ma quali sono i caratteri di questo spazio a priori? Qual è la consistenza ontologica della soggettività del soggetto, e qual è infine l'autentica *base* progettuale, cioè il filo conduttore sul quale si articolano i tre principi?

Tale filo conduttore, dice Heidegger, non è altro che «logica». Il punto è fondamentale, dal momento che la tendenza logica (*Tendenz zur Logik*) del soggettivismo idealista ne costituisce secondo Heidegger uno dei tre tratti peculiari, tra loro strettamente connessi, gli altri due essendo la tendenza sistematica (la rappresentazione dell'ente come σύστημα tutto dispiegato e riunito dinanzi al soggetto conoscente) e l'interpretazione della verità come certezza (*Gewißheit*), *veritas qua certitudo*, che è volontà di assicurare l'ente nel suo essere al fondamento soggettivo. Ora, la domanda è: dove

<sup>42</sup> Sullo statuto del Principio fichtiano come ciò che è 'immediatamente' la sua espressione/presentazione, nel senso che, nella propria descrizione, rimane continuamente presso di sé essendo esso la stessa ricerca-che-lo-esprime, ha scritto pagine di grande suggestione M. CACCIARI, *Dell'Inizio*, Milano 1990, pp. 93 sgg.

<sup>43</sup> M. HEIDEGGER, *GA* 28, pp. 54-55.

si mostra esemplarmente la tendenza logica costitutiva della fondazione fichtiana? Non aveva forse avvertito con chiarezza, Fichte, che logica e metafisica (cioè dottrina della scienza) sono prese reciprocamente in un circolo inevitabile (*Grundlage*, § 1)? Il problema non è semplicemente la circolarità inaggirabile a carico di ogni indagine sui principi; il problema è invece la natura e la legittimità di filo conduttore assoluto assunto dalla logica in Fichte, almeno secondo *due* direttive fondamentali.

Da un lato, v'è la cosciente impostazione del procedimento metodico col quale vengono 'ricavati' i tre principi: ogni volta si parte da quel che Fichte chiama un «fatto di coscienza» (che non è altro che un giudizio logico), per cui, a partire da una certezza inconcussa si risale alla sua condizione originaria, a un atto della coscienza. Sempre e ovunque, la *Tatsache* viene progettata in base a un'originaria *Tathandlung* soggiacente. Com'è noto, principio di identità ( $A = A$ , che Fichte esplicita nella necessità intrinseca del: *se A è, allora A è A*, mostrando il radicarsi della necessità logica in una X che è il collegamento logico operato da e nell'Io), principio di contraddizione ( $-A$  non è  $= A$ ) e principio di ragione ( $A$  è in parte  $= A$ , in parte  $= -A$ ), come fatti logici che ognuno concederebbe senza obiezioni, riposano sul fondamento di un triplice operare originario (*Urhandlung*) dello spirito umano, che egli esprime nei tre principi seguenti: 1. L'Io pone se stesso, 2. L'Io oppone a sé un Non-Io e, formulato in modo impersonale, 3. L'Io oppone nell'Io all'io divisibile uno non-io divisibile. Ora, è evidente ancora una volta la circolarità indecidibile tra principi logici e principi metafisici, soggiacente alla difficoltà di stabilire quale delle due serie stia a fondamento dell'altra. Ancora una volta è dirimente la volontà di fondo del progetto metafisico (il privilegio assoluto dell'attività del soggetto sulla fattualità del fatto), per cui, di volta in volta, il fatto stesso riceve il suo senso dall'esser *progettato* in base all'atto soggiacente. Ma la tendenza logica che Heidegger cerca di portare alla luce non si esaurisce affatto nell'assunzione fichtiana della logica tradizionale come filo conduttore della fondazione.

L'obiezione di fondo sta invece proprio nel cuore di quel procedimento che consiste di volta in volta nel mostrare che il *respectus logicus* del giudizio si fonda in una pura attività dello spirito (come puro riferimento a sé e ad altro da sé) espressa nei principi. Detto



altrimenti, la *Urhandlung* dello spirito, il suo essere attività assoluta, attività-in-atto (*Tat-handlung*) è fondamento in quanto *Grundsatz*, cioè pur sempre in quanto proposizione (*Satz*) fondamentale che si radica originariamente in un porre (*Setzen*): l'essenza dell'Io, il suo «essere» un agire originario è già proposizione, è già giudizio (tético, antitetico e sintetico), cioè l'ontologia è già logica, è già fondata sul privilegio della struttura del giudizio e della proposizione grammaticale in genere. In Fichte domina dunque da cima a fondo un'interpretazione *logica* del fondamento metafisico incondizionato, cioè dell'Io nella sua essenza. E l'interpretazione dei tre principi non è altro che l'attuazione del progetto metafisico dell'egoità dell'io;<sup>44</sup> ognuno dei tre principi *dice* già da sempre qualcosa sull'io, meglio: sul suo esser-*Io*, sulla sua egoità. Il passo decisivo non potrà che consistere allora nell'analisi dell'essere dell'Io inteso come posizione (*Setzung*).

L'Io pone se stesso. Quanto all'io, ricorda Heidegger sulla scia di Fichte, dire che «è» e dire che «pone se medesimo», è lo stesso. Il carattere d'essere dell'Io è autoposizione; l'essere dell'Io è dunque qualcosa come un porre. Che io ponga me stesso è quanto dire: «io sono», cioè «io sono io». Ora, dice Heidegger, qui siamo di fronte a una precisa interpretazione del significato «essere», che non tarda a mostrarsi alla luce di un'ambigua duplicità. Qui l'«è» non ha semplicemente il senso della copula in quanto riferimento logico-grammaticale, cioè come collegamento di un soggetto a un predicato, ma indica un'assoluta *posizione d'esistenza* (predicato ontico). Mentre rispetto all'ente indeterminato (A), di cui si predicano l'identità e la non contraddittorietà, la posizione (*che A sia*) è del tutto presupposta (cioè, alla lettera, è una pre-supposizione d'essere che non si consuma mai interamente nella 'posizione semplice' dell'Io), nel giudizio logico «A è A» il collegamento espresso dall'«è» si risolve *interamente* nella posizione d'identità. La regola logica è tale soltanto nell'Io, anzi l'Io stesso è come questa regola del porre (che è il senso dell'Io-penso). L'Io pone la medesimezza dell'esser-tale di un ente, cioè: l'essere, dal punto di vista della predicazione logico-ontologica, è il prodotto di un'attività trascendentale e originaria dell'Io che, ponendosi, allo stesso tempo identifica se

<sup>44</sup> Cf. *ibid.*, p. 76.

stesso nell'autoriferimento e si pone come ponentesi, come esistente a partire da un'autoposizione: Nell'io, l'essere e il porre sono lo stesso. L'attività originaria è la azione-in-atto che, come ponentesi autoposizione, è al contempo e per se stessa fatto (*Tat*) e operazione (*Handlung*).

Ora, soffermiamoci sul senso d'essere dell'io, che come abbiamo visto è «posizione assoluta di se stesso». In che cosa consiste, chiede Heidegger, l'«assolutezza» di questa posizione? Si tratta forse di identificare autoposizione e autoproduzione nel senso ontologico del «creare»? In realtà, la posizione è assoluta in quanto *schlechthinig*, e non *absolut*: più propriamente, dunque, l'autoposizione dell'io è «posizione senz'altro», cioè un porre assunto in tutta la purezza della sua dinamica ontologica. Quanto alla propria essenza, l'io è pura autoposizione. Ora, è interessante notare come Heidegger solleciti questa assolutezza della posizione egologica in direzione di un'autoassegnazione trascendentale alla propria essenza, che porta l'io fichtiano a un'eccezionale prossimità con la struttura ontologica dell'esserci così come era stata delineata due anni prima in *Essere e tempo*. Vediamo in che modo.

L'io, nella sua essenza, è qualcosa come un porre, e precisamente un'autoposizione, cioè (primo principio): «l'io pone se stesso». Porre-se-stessi, dice Heidegger, non dice altro che l'esser-io dell'io, l'essere sé come un Se-stesso (*Selbst*), dunque la propria 'complessa' medesimezza ontologica. Ora, che cosa ne è di questo «essere»? L'assolutezza di quel fatto che è l'io-sono non è 'che' io sia, ma che io sia senz'altro, assolutamente io *come* io-stesso. Ma, nell'essere-io, 'che cosa' io sono propriamente? Innanzitutto non il 'che' dell'esistenza, ma il 'che-cosa' dell'essenza.<sup>45</sup> Cioè a dire: l'io, che è come ponentesi autoposizione, «è» innanzitutto il proprio 'che-cosa', la propria essenza, e la è *per se stesso*. Dice Heidegger:

Una cosa è presente sottomano (*vorhanden*). Ma l'esser-sottomano gli è proprio (*ihm zu eigen*)? (...) No, dell'esser-sottomano di un ente-sottomano non possiamo dire né sia proprio di quest'ultimo, né che non gli sia proprio. Per un ente-sottomano non si dà in generale la possibilità che questo essere sia qualcosa nei confronti dell'ente che esso concerne. «*Per*»

<sup>45</sup> Cf. *ibid.*, p. 62.

l'ente-sottomano, questo essere in generale non si dà, mentre [si dà] *per* l'esser-Io il cui essere gli appartiene, e precisamente lo è di necessità nel suo esser-Io, per sé e necessariamente *soltanto* per sé, cioè l'essere di un altro non gli è mai proprio.

L'Io è quell'ente siffatto che assume il proprio essere come tale, e che è un'assunzione (*Übernehmen*) dell'essere dell'ente che esso è, cioè è questo ente come un Se-stesso (*Selbst*), in quanto lo assume.<sup>46</sup>

Fichte stesso, nell'enunciare l'assoluta convertibilità di essere e autoposizione nell'Io (*Grundlage*, § 1), aveva tratto due conseguenze fondamentali: «Io sono assolutamente, perché sono» e «Io sono assolutamente ciò che sono». Nell'Io il 'perché' (*weil*) e il 'che-cosa' (*was*) esprimono la struttura di autoassegnazione dell'essenza dell'ego. Io sono ciò che sono *perché* sono, ossia, posto che io sia, sono il mio esser-che-cosa, e debbo esserlo poiché, dal momento che mi pongo, sono ad esso assegnato secondo i modi di una fatticità trascendentale che circonda per intero la mia 'finitezza'. L'autoposizione è l'essenza dell'io e io stesso la sono: qui il «sono» non è l'«esisto di fatto», ma l'«essere la propria modalità d'essere». La prossimità dell'Io fichtiano all'esserci heideggeriano si è fatta qui fortissima. Com'è noto, l'essenza dell'esserci, il suo essere, è l'esistenza: che l'esserci debba essere (transitivamente) la propria esistenza non esprime altro che la struttura dell'aver-da-essere il proprio essere. Evidentemente, in questa contiguità non è all'opera una mera retroazione interpretativa. Essa segnala invece un problema reale, che è quello della legittimità con la quale Heidegger dichiara che una metafisica dell'esserci possa rappresentare il compimento e la radicalizzazione autentica di una soggettività, rispetto alla quale permangono larghissime zone di indistinzione.

Proseguiamo però l'indagine sui principi secondo il loro filo conduttore logico. Abbiamo visto che la proposizione (*Satz*) sottostà a una qualche legge (*Gesetz*), che trae la sua essenza da un porre, il quale però — ecco la circolarità insita nella tendenza logica — quanto alla sua natura metafisica non è altro che la pura modalità della posizione, cioè il puro 'come' della proposizione (*Wie des Satzes*).<sup>47</sup> Il principio primo e incondizionato di tutto il sapere è di fatto un

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 56.

*giudizio* («l'Io pone se stesso»), anzi la pura forma del giudizio, il 'come' di ogni attività del giudicare in quanto tale. Ogni giudizio determinato e ogni attribuzione predicativa trovano la loro condizione di pensabilità nell'autonoma teticità del soggetto come assoluta posizione di identità. E ancora un ulteriore indicatore della tendenza logica è l'assoluta rilevanza della distinzione tradizionale tra materia (o contenuto) e forma del giudizio, delle quali è in questione, nei tre principi che edificano l'egoità dell'Io, la natura condizionata o incondizionata.

Questi quattro elementi (forma/contenuto, condizionatezza/incondizionatezza) si combinano insieme, vietando che questa combinazione esprima più di tre principi totalmente o parzialmente incondizionati: un primo principio, incondizionato quanto alla forma e al contenuto; un secondo principio, condizionato quanto al contenuto ma incondizionato quanto alla forma; e un terzo principio, incondizionato quanto al contenuto ma condizionato quanto alla forma. Esattamente i tre principi enunciati da Fichte. L'autoposizione dell'Io (primo principio) è incondizionata quanto alla forma (che è il porre come condizione tetica di ogni giudicare) e quanto al contenuto (che è lo stesso Io assoluto come totalità del porre, come attività illimitata).

Ora, il primo principio è per più versi Inizio (*Anfang*) del sistema, ma non ne costituisce (cioè non ne risolve completamente) l'essenza. Lo *Anfang* è tale solo in quanto ad esso si faccia ritorno, cioè venga afferrato dall'io stesso nel risalimento della fondazione. La principialità del Principio, il suo esser-principio, è dunque la sua capacità di mantenersi a principio senza mai convertirsi nel mero inizio determinato, rimanendo 'presente' in ogni momento della *WL* senza consumarsi in esso, e sostenendo così *tutto* il processo come sua radicale ἐντελέχεια. Il secondo principio, allora, pur essendo incondizionato quanto alla forma (l'opporre), sarà condizionato quanto al suo contenuto. Quest'essere-condizionato vuol dire che mentre in sé e per sé l'operazione originaria dell'opporre (*Gegensetzen*), cioè del contrapporre (*Entgegenetzen*), non può ricavarsi dal senso meramente tetico della posizione e della ponibilità in genere, avendo piuttosto il carattere di ciò che è irriducibilmente antitetico, ciò-su-cui questo operare si esercita, ciò-contro-cui (*das Wogegen*) l'alterità si oppone, cioè ancora l'identico-con-se-stesso,

dev'esser già posto. Tanto che l'alterità che Fichte intende mostrare a partire da un'opposizione originaria (il Non-Io) si dà espressamente come la negazione di ciò che è posto per eccellenza (l'Io).

Ora, dice Heidegger, se i principi fichtiani rappresentano null'altro che l'attuazione del progetto metafisico dell'egoità dell'io, anche il secondo principio dovrà *dire* qualcosa sull'io, o meglio sulla sua egoità essenziale. Il Non-Io di cui è questione nel secondo principio esprime infatti un carattere essenziale (*Wesenscharakter*) dell'egoità, nel suo essere assegnata per principio alla non-egoità.<sup>48</sup> In altre parole, stante l'assolutezza dell'opposizione, qui non è in gioco semplicemente un ente opposto a un altro ente, cioè una mera opposizione ontica. Di fatto, con l'assolutezza dell'opporre, e solo con essa, è invece guadagnato un carattere ontologico della soggettività del soggetto, che è qui la sua *struttura intenzionale*. Vediamo di chiarire meglio questo punto.

Posizione e opposizione, indeducibili l'una dall'altra, sono i due estremi trascendentali di un unico 'arco' o di una medesima motilità ontologica di principio che costituisce l'essenza dell'egoità e del rappresentare, sebbene l'una non sia semplicemente il rovesciamento dell'altra, ma entrambe abbiano un carattere per così dire *iniziale*, cioè 'istitutivo' per l'egoità stessa. Ed è solo perché il porre, come indicazione formale dell'essere dell'Io, ha un senso positivamente ampio e indeterminato, che esso, assunto come operare originario dell'Io, può significare al contempo un rapportarsi-a (*Verhalten zu*),<sup>49</sup> che è condizione ontologica di ogni rappresentare intenzionale. Ma il «porsi» diviene immediatamente un «rappresentare» in quanto l'intenzionalità è garantita dall'interpretazione del secondo atto originario, e da esso soltanto. Perché? Perché l'assolutamente opposto, dice Heidegger, è l'opponibile in quanto tale, non ancora l'ente non-egoico, ma il puro contro-cui dell'opporre, cioè l'*orizzonte* all'interno del quale l'Io si mantiene (*sich hineinhält*). Ma, e questo è il punto, lo *Hineinhalten* è già sempre un *Sichverhalten*, un rapportarsi all'alterità come tale tenendo in vista l'orizzonte a partire dal quale *può* sorgere l'ente determinato. Già nel concetto del «por-si» si opera uno sdoppiamento tra «ponente» e «op-po-

<sup>48</sup> Cf. *ibid.*, p. 76.

<sup>49</sup> Cf. *ibid.*, p. 68.

mentesi», di modo che il porre stesso si rivela come un «rappresentare altro», o, in termini heideggeriani, come un puro lasciar-incontrare l'ente, che è del tutto preliminare rispetto all'incontro effettivo.

Ora, è stata più volte richiamata l'attenzione sulla problematica pluralità semantica del Non-Io fichtiano.<sup>50</sup> Come in parte è già emerso, Heidegger tenta di semplificare questa varietà a favore di un'unica distinzione capitale. Mentre piante e pietre sono bensì non-io come enti non-egoici, cioè sono un non-io ma soltanto su un piano ontico (quello del rapporto con l'ente), sussiste anche un piano ontologico in cui il Non-Io è 'soltanto' quel puro orizzonte oppositivo dell'incontro con l'alterità dell'ente cui-si è fatto riferimento. Prima di ogni opposizione ontica c'è un'opposizione ontologica, onticamente istitutiva, ma che come tale si oppone a 'nulla', cioè a nulla di essente nel senso dell'ente-sottomano. L'opporre assoluto è piuttosto un puro lasciar-stare-di-contro (*Entgegenstehenlassen*) che si fonda sull'essenza dell'io come qualcosa che lascia-essere-in-opposizione (*gegenstehenlassend*). In conclusione, dice Heidegger:

Non-Io non è in nessun modo questo o quell'ente-che-viene-incontro, ma lo *spazio-di-gioco*, previamente mantenuto come tale nell'Io, di ciò-che-viene-incontro (*der im Ich als solchem vorgehaltene Spielraum des Entgegenkömmlichen*).<sup>51</sup>

Ogni porre dell'io non è soltanto autoposizione, ma è in se stesso posizione dell'alterità (Non-Io) come ciò che è assolutamente altro dallo stesso (dall'Io), dunque opposizione.

In senso proprio, l'ente come tale (l'ente determinato) 'sorge' soltanto all'altezza del terzo principio fondamentale, nel quale si af-

<sup>50</sup> Si veda tra gli altri C. CESA, *Contraddizione e Non-Io*, in Id., *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, Bologna 1992, pp. 121-48, in part. p. 136. F.W. VON HERRMANN, *Fichte und Heidegger*, cit., pp. 250 sgg., nota che tra i significati possibili del Non-Io rientrano la totalità dell'ente non conforme all'Io e la realtà come opponentesi all'Io, per cui il Non-Io sembrerebbe assumere un carattere mondano (*Welt-charakter*) in senso fenomenologico, in quanto cioè orizzonte dell'ente che si incontra (cui inerisce, per Fichte, la resistenza come carattere dell'opporci): il Non-Io sarebbe in certo modo l'essere dell'ente non conforme all'io, e dunque «mondo» in senso ontologico e non soltanto ontico.

<sup>51</sup> M. HEIDEGGER, *GA* 28, p. 77.

ferma una problematica conciliazione, all'insegna di quella sintesi che è la reciproca limitazione (*Einschränkung*), che tenta di ricomporre l'antitesi assoluta prospettata dalle due inconciliabili *Urhandlungen* dell'Io. A livello empirico e limitato, Io e Non-Io sono detti divisibili (*teilbar*), cioè parziali e determinati. In Fichte la negazione assoluta che istituiva l'orizzonte di ogni rapporto ontico, si fa ora negazione determinata e relativa, in quanto appunto si esercita su un ente determinato: la negazione trapassa cioè nella determinazione, e il non-essere si mostra platonicamente come un non-esser-altro e un esser-se-stesso-come-qualcosa, cioè come ente o come essere-determinato. Anche qui Fichte fa riferimento al filo conduttore della logica che si esprime nel *Satz vom Grund*, il principio di ragione o principio del fondamento. Determinare (*bestimmen*) qualcosa vuol dire «fondarla». Il qualcosa è determinato allorché è messo in chiaro il fondamento in base al quale esso è così piuttosto che in altro modo.<sup>52</sup> In altre termini, ogni ente determinato deve la sua determinazione a un fondamento inteso ora come fondamento di relazione (*Beziehungsgrund*), cioè in base a cui l'ente è ciò che è, ora come fondamento di differenziazione o di distinzione (*Unterscheidungsgrund*), cioè in base a cui l'ente non è ciò che non è. Se ogni ente è se stesso e non è l'altro, da un punto di vista ontologico esso *abbisogna* di questo altro per definire la propria identità con sé: ma sul piano della pura relazione tra distinti va persa l'assolutezza di ogni distinzione. Dal punto di vista ontologico, la relazione che lega gli enti tra loro, mentre li distingue ne decreta l'identità, per modo che la differenza riposa sul fondamento dell'identità stessa. Ogni ente è allora *parzialmente* l'altro ente, e viceversa. E lo stesso Io, dice Fichte, è = Non-Io come il Non-Io è = Io (*Grundlage*, § 3), cioè l'Io è in parte se stesso e in parte no, e così il Non-Io: la «divisibilità» degli opposti amministra il transito dall'opposizione assoluta (la contraddizione esclusiva) alla contrapposizione determinata (il contrasto infinitamente determinabile) in cui si afferma il rapporto mutuo e scambievole (*Wechselbestimmung*) tra ciò che prima era inconciliabile rispetto al suo altro e questo stesso altro.

<sup>52</sup> Sul tema del fondamento determinante si veda l'esemplare esposizione di W. JANKE, *Fichte. Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlin 1970, pp. 100 sgg.

Con il terzo principio, per ciò, Fichte riesce a dar conto della realtà ontica dell'ente nella sua *determinatezza*: in quanto il limitare (il *Teilbarsetzen* come posizione parziale) è forma di questo terzo principio, quanto ad essa esso risulterà condizionato poiché la limitazione *deve* potersi dedurre, almeno come compito o esigenza (Fichte parla di una «decisione assoluta», di un *Machtspruch* della ragione),<sup>53</sup> dalla reciproca e parziale 'elisione' delle due operazioni originarie. Ma quanto al contenuto, al 'che-cosa' di questa limitazione infinita, vige un'assoluta incondizionatezza del compito che la ragione pone a se stessa senza mai poterlo interamente esaurire.

Detto questo, ci incombe però di ritornare per un attimo all'interpretazione heideggeriana del secondo principio, che rappresenta una delle soluzioni (ma anche dei problemi) interpretativi più notevoli. Abbiamo visto che Heidegger intende principalmente l'opposizione originaria come istituzione e preformazione trascendentale dell'orizzonte ontico-rappresentativo, cioè della struttura ontico-intenzionale del soggetto. Occorre notare tuttavia che questa interpretazione, che pone al centro la differenza ontico-ontologica come criterio esplicativo dell'intenzionalità della coscienza (radicandola in un piano ontologico 'anteriore' a quello del puro rappresentare determinato) sembra lasciare da parte un tema che in Fichte ha ben più forte rilievo. Si tratta del ruolo istitutivo che il secondo principio ha non soltanto nei confronti della coscienza d'alterità, ma anche rispetto alle figure ontologiche tra loro connesse della negazione e della contraddizione. Ora, ad uno sguardo più approfondito, ci si accorge che l'interpretazione di Heidegger, lungi dal non vedere il problema, è invece proprio un tentativo di risposta, coerente con il suo intento di fondare ogni logica a partire dall'ontologia dell'esserci umano finito.<sup>54</sup> Ma procediamo con ordine.

<sup>53</sup> La cui rilevanza tematica è al centro del contributo di C. STRUBE, *Heideggers Wende zum Deutschen Idealismus*, cit., pp. 52 sgg.

<sup>54</sup> «Il 'Non-Io' è il peculiare titolo fichtiano per ciò che sta di contro all'*ego*: *ens*, cosa in sé» (M. HEIDEGGER, *GA* 28, p. 173). Il ruolo determinante di questa assunzione fichtiana della cosa in sé come Non-Io è al centro dello studio fondamentale di E. SEVERINO, *Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana*, Milano 1960, che indica nella preminenza del secondo principio, e della figura della «contraddizione assoluta» cui dà luogo, il 'motore' della filosofia fichtiana. In particolare, proprio la categorizzazione della cosa in sé come Non-Io



Secondo Fichte, il principio di non-contraddizione sussiste come tale soltanto in relazione all'opporre, che a sua volta si oppone al porre: porre e opporre scandiscono dunque la simultaneità o il passo della medesima motilità ontologica di principio della determinatezza (dell'esser-tale) di qualsiasi ente. Ora, l'opporre assoluto ricomprende in sé il problema della negazione/esclusione logica assoluta propria della contraddizione, che non è semplicemente l'arco della contrarietà su cui insiste la negazione determinata. Il problema fichtiano, visto nel suo intento fondativo, è quello di desumere o di ricavare la differenza, la contraddizione e la negazione da un'operazione originaria che abbia valore fondante. Lo stesso Non-io, di per sé, non può mai essere entificato come preesistente all'atto dell'opporre: esso non si oppone all'Io per virtù sua e dei suoi caratteri, dunque in forza dell'essere-opponentesi.<sup>55</sup> Piuttosto, il Non-io ha caratteri del tutto opposti all'Io solo e perché viene ad esso opposto in un'attività originaria. Perché vi sia contraddizione è preliminarmente *necessaria* quella modalità del porre che è l'opporre, precisamente secondo quel procedimento di riconduzione del fatto all'atto che è il progetto costante di tutta la *Grundlage*.<sup>56</sup>

mostra per Severino l'esigenza di una sintesi dell'alterità (come riferimento di essa alla sfera del non-egoico) proprio con l'autoriferimento soggettivo. Tale sintesi, evidentemente, rimane soltanto esigenziale (ciò che fa rintracciare in Fichte qualcosa come una «volontà di affermare la contraddizione» in quanto cifra della finitezza), perché questo puro riferimento della soggettività (in ambo i sensi indicati) è piuttosto un «determinare» ma non un «togliere» la contraddizione (che si vuole opposizione assoluta). Sull'identificazione 'semplice' tra Non-Io, cosa in sé e secondo principio ha polemizzato energicamente L. PAREYSON, *Fichte*, cit., p. 99. Un esame critico dell'interpretazione di Severino è stato svolto con diversa ampiezza da altri due interpreti autorevoli del pensiero fichtiano, P. SALVUCCI, *Fichte e la storiografia*, «G. crit. filos. ital.», XVII (1963), pp. 208-54; e A. MASULLO, *Fichte. L'intersoggettività e l'originario*, Napoli 1986, pp. 48 sgg.

<sup>55</sup> Questo punto è stato chiarito magistralmente da C. CESA, *J.G. Fichte e l'idealismo trascendentale*, cit., pp. 133 sgg.

<sup>56</sup> Ciò che si oppone assolutamente a un contenuto dato e determinato (ad esempio di A, dunque: -A) può esser posto mediante un'operazione che, quanto alla forma, deve appartenere al puro atto che è fondamento della coscienza, cioè Principio primo. Sotto il profilo formale, l'atto dell'opporre è incondizionato, che è quanto dire ineducibile dal porre: esercitare la negazione su un contenuto e «dichiararlo opposto» sono pur sempre 'procedure' che, quanto alla loro natura comune, si radicano in un'operazione originaria e incondizionata che è appunto l'atto del-

Ora, Fichte pone drammaticamente il problema dell'inconciabilità di Io e Non-Io, assunti entrambi assolutamente, come protagonisti di un'esclusione assoluta. Ma dice anche che il primo e il secondo principio fondano la logica dell'identità e della contraddizione, derivando inoltre dal primo la categoria della *realtà*, secondo l'inferenza dall'esser-posto all'essere senz'altro, e dal secondo la categoria della *negazione*, secondo l'inferenza dall'esser-opposto al non-essere. A questo punto, però, affermando la contesa (*Widerstreit*) insanabile tra Io e Non-Io, rispettivamente come posizione e opposizione assolute, e dunque, alla fin fine, il loro essere-assolutamente-in-contraddizione, sorgono delle aporie abbastanza evidenti:

l'opporre-contrapporre. Il quale però sembra costretto ad operare a sua volta *a partire* da un contenuto sul quale esercitarsi (l'Io assoluto cui si oppone un Non-Io altrettanto assoluto). Dunque, alla lettera 'intenzionando' i contraddittori proprio *ponendoli* come tali, cioè opponendoli-contrapponendoli. Ogni contraddizione non è un dato o una situazione statica: i contenuti che si oppongono, presuppongono già sempre un previo *esser-stati-posti-in-contraddizione*, che mostra come alla base dell'asserto logico ci sia un'attività di collegamento che *relaziona* i due contenuti nel modo della contraddizione (come potrebbe fare, diversamente, relazionandoli nel modo dell'identità). Tutte e due le operazioni sembrerebbero allora *presupporre* a se stesse tanto la distinzione che i distinti, paradossalmente 'neutrali' (in quanto assunti in una relazione originaria, 'anteriore' al loro cadere nell'ambito dell'identità e della non-identità) rispetto al poter essere posti come identici o come contraddittori. E tuttavia, l'arco che metaforicamente si tende tra l'esser-se-stesso e l'esser-altro, tra identico e contraddittorio, è tutta la realtà (pensabile), e dunque, pensare un terzo termine come «relazione» (cioè entificarlo) assumendolo come ciò che non è né identico né non-identico, vorrebbe comunque dire farne qualcosa, alcunché, o insomma ritenerlo 'capace' di essere intrinseco a se stesso, cioè di mantenere una 'proprietà' a se medesimo che non è altro che identità, l'identità di ciò che non si vuole né identico né non-identico. La negazione oppositiva che pretende istituire la differenza senza presupporla appare invece già sempre derivata da questa: ogni negazione è negazione-di, cioè è tale in *antitesi* a qualcosa; diversamente dal negare, l'essere come pura posizione sta per se stesso, è e basta, senza 'riguardo' ad altro da sé, come pura tesi. Sembra dunque che per Fichte la natura della negazione, come negazione-di, sia già sempre opposizione-a, e nell'essenza di un contrario o di un contraddittorio risieda l'esser-stato-reso-tale, cioè posto di contro (ad alcunché), dunque contrapposto-opposto: l'essere come posizione 'precede' qualsiasi negare che su di esso si esercita. La questione della natura della negazione, funzionale a una prospettiva sul concetto di «essere» inteso proprio come ciò che si costituisce sulla base di un'esclusione o negazione originaria, è tra i temi fondamentali dello studio di G. SASSO, *Essere e negazione*, Napoli 1987, in part. pp. 169 sgg.

posto che i due principi si elidano vicendevolmente, non pare più possibile *fondare* la contraddizione, che sembra invece mantenere un vincolo intemporale a se stessa nel momento in cui cade *fuori* dal principio che la 'fonda' per divenire invece *orizzonte* di entrambi i principi (il primo e il secondo) che si intendono in contraddizione. Delle due l'una: o la contraddizione, in quanto *fondata*, sta e cade con ciò che la fonda (l'opporre originario), in particolare nel momento in cui questo rischia una destituzione assoluta ad opera del suo contraddittorio; oppure, in quanto la contraddizione sia l'orizzonte della contesa insanabile tra Io e Non-Io, essa si riafferma su un piano più alto come l'ambito onnicomprensivo che, a questo punto, non può limitarsi a ricevere fondazione da *uno* dei due principi, ma li ricomprende *entrambi*. Un ambito, questo, che sarebbe peraltro a sua volta intimamente aporetico, non soltanto per ciò che si è detto, ma anche in quanto si pretendesse orizzonte istitutivo e fondante, onde avremmo a che fare con un'aporia che, invece di rappresentare un'*impasse*, istituirebbe una dinamica originaria.

Forse l'interpretazione di Heidegger, che riconduce a suo modo il Non-io all'Io facendone l'orizzonte ontologico e non ontico dell'opposizione, si 'salva' da questa logica, almeno dall'*aut-aut* della prima aporia, e questo perché evita il costituirsi autonomo del principio di contraddizione come logica *soggiacente* all'elisione dei due principi fondamentali della *WL*. La contraddizione è originaria *contra-*posizione come puro orizzonte ontologico dell'incontro ontico, e dunque è tale soltanto sul fondamento dell'*intenzionalità* che è prima di tutto una struttura ontologico-soggettiva dell'essere-intenzionale. Che il porre sia al contempo un opporre, dice Heidegger, ne indica a questo punto la finitezza radicale:

... entrambi i principi si tolgono (*heben sich auf*) e non si tolgono, si tolgono l'uno in rapporto all'altro e ognuno in se stesso: togliersi e non togliersi [vuol dire]: il porre come tale è in se stesso da parte a parte contraddittorio (*widersprechend*), non concorde (*nicht einstimmig*), essenzialmente discorde (*unstimmig*). Nell'Io non v'è senz'altro alcun essere-in-accordo, alcuna medesimezza che si possa tener ferma come tale, alcuna identità. — Se i principi (*Grundsätze*) sono autenticamente tali, allora nessuna identità. I principi dell'egoità ne disconoscono proprio la sua essenza.<sup>57</sup>

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, *GA* 28, pp. 84-85.

Il *Widerspruch* si radica nel *Widerstreit*, come carattere essenziale della coscienza finita, e nella preminenza fenomenologica della sua struttura intenzionale. In questo orizzonte si inserisce la lunga conclusione dell'interpretazione heideggeriana di Fichte, il cui senso si riassume sotto un titolo che è anche un appello problematico: quello di un «salvataggio (*Rettung*) dell'intenzionalità». <sup>58</sup> Ora, il contrasto (*Gegensatz*) più grave cui si trova dinanzi la fondazione fichtiana rimane ancora una volta, a partire dall'inizialità dei due principi, quello che affligge l'Io come attività assoluta. Per un verso, infatti, la *reine Tätigkeit* dell'Io si configura come autoaffermazione tetica e infinita di sé nell'autoposizione assoluta. Ma l'assolutezza di questo porre che si autoriferisce è già sempre revocata, suo malgrado, dalla *objektbezogene Tätigkeit*, come puro riferimento dell'alterità ontologica a ciò che per principio si oppone assolutamente all'Io (cioè il Non-Io). Ora, dice Heidegger, quest'ultima attività oggettiva

introduce per così dire un elemento perturbante nell'essenza dell'Io, dal momento che essa [l'attività oggettiva] resta riferita al Non-Io. Ma allora il togliimento del contrasto è equivalente al togliimento del Non-Io? Ciò contraddirebbe il secondo principio dell'intera dottrina della scienza, secondo il quale all'Io appartiene l'opposizione (*Entgegensetzung*). Dunque non bisogna togliere il Non-Io ma la dipendenza dell'Io come intelligenza da esso. Se però nell'essenza dell'intelligenza permane, e dev'essere mantenuto come permanente, questo esser-riferito al Non-Io, allora la dipendenza dell'Io rappresentante dal Non-Io può essere eliminata solo in questo modo, che *ciò-da-cui* è dipendente l'Io rappresentante come tale dipenda a sua volta dall'Io. (Togliere come tale la dipendenza della rappresentazione-di... ! Questo significherebbe di fatto distruggere l'intenzionalità! Non così, ma invece previa conservazione di essa, rendere-manifesto il rappresentato come tale in quanto appartenente alla dimensione dell'Io (*ichlich*), e solo in questo modo determinare, e prima di tutto salvare (*retten*), l'intenzionalità. <sup>59</sup>

La stessa essenza finita dell'Io cadrebbe assieme al togliimento della differenza ontico-ontologica, intesa qui come indicazione formale del senso d'essere dell'intenzionale. L'oggettività dell'oggetto,

<sup>58</sup> Cf. *ibid.*, pp. 175 sgg.

<sup>59</sup> *Ibid.*, pp. 175-76.

il suo 'come', è da un punto di vista fenomenologico il puro star-di-contro a partire dal quale può accadere (ed è già sempre accaduto) l'incontro con l'ente (l'oggetto). Ma il puro star-di-contro non è altro la previa comprensione dell'essere dell'ente come ciò che si contrappone al soggetto. L'opposizione ontologico-coscienziale precede dunque la contrapposizione ontica, poiché ciò che non si oppone a se stesso, e che dunque non è autocoscienza fondata sulla contraddittoria medesimezza del Se-stesso, non può opporsi nessun oggetto quale che sia. La problematica riconduzione della contraddizione insita nell'intenzionalità, proprio per il tramite della differenza ontico-ontologica e della trascendenza,<sup>60</sup> alla struttura fenomenologica dell'esserci umano finito sembra davvero l'ultima parola di Heidegger nel 1929, alle soglie di un decennio che lo vedrà impegnato in una ben più ampia radicalizzazione della stessa differenza ontologica. Un passaggio, desunto dalla trascrizione di un allievo, riporta queste significative considerazioni sulla duplice struttura di assegnazione dell'Io, nel suo rapporto all'ente e all'essere:

In tutti questi sforzi di Fichte [rispetto al togliimento del *Widerstreit* nell'Io] è presente dunque il problema concernente la questione della distinzione (*Unterschied*) dell'ente e dell'essere o della differenza (*Differenz*) ontologica; una questione che però [nel pensiero di Fichte] non può esser posta, perché [in esso] è preclusa una soluzione, come in generale un'effettiva domanda. Che egli pervenga alla questione dall'esterno ha il suo fondamento nel fatto che la distinzione tra l'ente e l'essere, cioè la conoscenza dell'ente sul fondamento di una previa 'fenditura' (*eines vorhergehenden Bruches*) dell'essere, e insomma proprio questa intima unità, egli l'abbia lacerata sulla base di una *theoria*, e abbia dunque creato la dottrina della scienza per risanare (*heilen*) questa lacerazione.<sup>61</sup>

<sup>60</sup> Cf. la concisa annotazione di Heidegger (*ibid.*, p. 182): «... contraddizione (differenza ontologica, trascendenza)».

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 324.

## HEIDEGGER, AGOSTINO E L'ANTROPOLOGIA

Delineare nei tratti sommi l'inappariscnte presenza di sant'Agostino in *Sein und Zeit*, il capolavoro di M. Heidegger, è l'intento della ricerca che di seguito si svolge.<sup>1</sup> Ad Agostino si richiamavano in molti, nell'orbe filosofico del primo Novecento: Husserl, Jaspers, Bloch, Wittgenstein, tra gli altri. Nel torno di tempo tra la metà degli anni Dieci e la fine dei Venti l'opera del grande dottore della Chiesa esercitò un influsso protratto e durevole anche su Heidegger, e ancor prima sulla cattolica Marburg, dove quegli dal 1923 al 1927 tenne il suo magistero. Lo si evince già da una circostanza esteriore: alcuni tra gli allievi marburghesi di Heidegger più capaci e promettenti — K. Löwith, H. Jonas, H. Arendt — esordirono negli studi con saggi concernenti Agostino, e proprio quando da poco era apparso *Essere e tempo* (1927).<sup>2</sup> A corroborare questa

<sup>1</sup> L'edizione critica delle opere complessive di Martin Heidegger ha corso dal 1975 presso l'editore Klostermann di Frankfurt am Main; sarà qui citata con la sigla HGA (*Heidegger-Gesamtausgabe*) accompagnata dal numero del volume di volta in volta compulsato. Per le lezioni universitarie si adopereranno le sigle SS (*Sommersemester*) e WS (*Wintersemester*), seguite dall'anno in cui le lezioni sono state tenute.

<sup>2</sup> KARL LÖWITH (1897-1973), in seguito assistente alla cattedra di Heidegger, sostenne a Marburg nel 1927 la dissertazione di dottorato *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Beiträge zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, München 1928, in cui è rilevante il problema della libertà studiato alla luce della polemica antipelagiana di Agostino sulla grazia e sul libero arbitrio. Agostino resta un riferimento più o meno costante del pensiero di Löwith. Hans Jonas (1904-93) si laureò con Bultmann a Marburg — dove l'incidenza di Heidegger era forte anche nella Facoltà di teologia —, e pubblicò *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Göttingen 1930; II ed. *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, Göttingen 1965. Nel lavoro di Jonas vive il programma bultmanniano, ma in qualche modo anche e innanzitutto heideggeriano, di demitizzare i racconti scritturistici. Jonas intende identificare «la struttura categoriale dei *Daseinsbegriffe*» di Agostino. Hannah

sorta di prova indiretta accorrono i testi delle lezioni heideggeriane del giovanile periodo friburghese e del marburghese, nei quali numerose sono le menzioni del pensatore cristiano. In particolare, nel semestre estivo 1921 Heidegger elucidò il tema *Agostino e il neoplatonismo*.<sup>3</sup> Se si individuano, negli scritti di quell'epoca, i luoghi dove Heidegger nomina Agostino o ne riporta brani dalle opere, e poi li si raffronta con le pagine in cui esamina, senza proferir parola dell'Ipponate, i medesimi temi che discuteva là dove lo citava, si staglia un quadro avvincente: nei capitoli di *Essere e tempo* orbitanti intorno al concetto di deiezione e alle congiunte categorie di autenticità e inautenticità è capillare la penetrazione di concetti, di immagini e di termini agostiniani, sebbene tutto sia depurato e come neutralizzato da una filtratura che elimina la caratterizzazione teologica. Esagerando al fine della chiarezza, si potrebbe sostenere che l'ordito di certuni paragrafi è intessuto con una trama di criptocitazioni agostiniane. Se ne può ipotizzare la ragione. Si sa che Heidegger intendeva prodursi in un lavoro sulla fenomenologia della vita religiosa. Il progetto rimase poi, insieme con altri, senza attuazione. È pensabile che nell'*opus maius*, nei mesi in cui, quasi di fretta, lo vergò, Heidegger abbia rifiuto schede e appunti raccolti

Arendt (1906-75) sostenne la dissertazione di dottorato *Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin 1929; trad. it. di L. BOELLA, *Il concetto di amore in Agostino. Tentativo di interpretazione filosofica*, Milano 1992. Un saggio, questo, che, pur personale e autonomo, nondimeno tradisce, nella scelta dei temi e nella terminologia, l'influenza di Heidegger. Riferimenti ad Agostino sono altresì disseminati in tutta la produzione della Arendt, fino all'opera matura, *La vita della mente*. Di loro tre, il solo Löwith era in età, nel 1921, per seguire le lezioni su Agostino (e, nel semestre precedente, su Paolo); ne stese una *Nachschrift*, secondo quanto attesta C. Strube, cf. HGA 60, p. 347.

<sup>3</sup> Il corso — che verté sul libro X delle *Confessioni* — è stato pubblicato in *Phänomenologie des religiösen Lebens*, HGA 60, 1995, pp. 157-299. Il volume raccoglie la *Vorlesung* WS 1920-21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (a c. di M. JUNG e T. REGEHLY); la *Vorlesung* SS 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus* (a c. di C. STRUBE); gli abbozzi di una *Vorlesung* progettata per il WS 1918-19, ma non mai tenuta, *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik* (a c. di C. STRUBE). Tra le annotazioni concernenti Agostino sparse negli appunti per le lezioni, particolarmente interessanti, perché programmatiche, sono le reticenti allusioni contenute nelle carte pubblicate in appendice a HGA 63 (sezioni I, II, III, X); trattano altresì di Agostino alcuni appunti seminariali la cui pubblicazione è prevista in HGA 83.

in anni precedenti in vista di quel lavoro. In quel frangente le indagini di psicologia e di antropologia religiose dovettero integrarsi con altre nel corpo imponente dell'analitica esistenziale.

L'esposizione è strutturata secondo uno schema bipartito: una prima parte, introduttiva e generale; una seconda, incentrata su Agostino.<sup>4</sup>

## 1. *L'antropologia «greco-cristiana».*

### 1.1. *L'antropologia agostiniana.*

Una nota in calce al § 42 di *Essere e tempo* ha il pregio di circoscrivere la presenza agostiniana, delimitando con ciò l'ambito della nostra ricerca. Lì Heidegger avvisa che la concezione dell'uomo che egli espone nell'analitica esistenziale, secondo la quale l'essenza dell'essere umano è la «cura», gli è balenata alla mente allorché si applicò a spiegare «l'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana)» alla luce di alcune conclusioni interpretative che

<sup>4</sup> Il tema del confronto di Heidegger con Agostino è stato trascurato dagli studiosi. Nonostante la ricerca su Heidegger sia solerte, meticolosa e prolifica, la letteratura non annovera quasi alcun saggio in merito. Cf. F.W. VON HERMANN, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, Frankfurt am M., 1992 (lavoro imperniato esclusivamente sull'analisi agostiniana del concetto di tempo condotta in *Confessioni* XI e sulla maniera come questa è stata accolta nella fenomenologia della coscienza interna del tempo di Husserl e quindi nella trattazione ontologica della temporalità di Heidegger); e C. ESPOSITO, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità. Atti del IV seminario internazionale del Centro di studi agostiniani di Perugia*, a c. di L. ALICI, R. PICCOLOMINI, A. PIERETTI, Roma 1993, pp. 229-59 (a questo studio rinvio senz'altro, però avvisando che è in larga parte congetturale, risalendo a prima della pubblicazione della *Vorlesung* 1921 e di molte altre importanti fonti primarie). Per una introduzione aggiornata all'universo heideggeriano degli anni friburghesi e marburghesi, cf. D. VICARI, *Ontologia dell'esserci. La riproposizione della «questione dell'uomo» nello Heidegger del primo periodo friburghese (1916-23)*, Torino 1996 (in part. pp. 89-107); F. VOLPI, *Vita e opere* [di Heidegger], in *Heidegger*, Roma-Bari 1997, pp. 3-56; A. FABRIS, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, *ibid.*, pp. 57-106; C. ESPOSITO, *Il periodo di Marburgo e «Essere e tempo»: dalla fenomenologia all'ontologia fondamentale*, *ibid.*, pp. 106-57.



aveva maturate sull'ontologia di Aristotele.<sup>5</sup> Stando a questa testimonianza, Heidegger avrebbe confrontato trattati aristotelici con disquisizioni agostiniane; questo nel contesto di un'indagine sull'antropologia, e in un'epoca che qui non è precisata. In effetti apparirà che tracce nitide di una tale comparazione, ancorché labili, sono nel § 36 di *Essere e tempo* («La curiosità»). Prima di accertare di cosa si tratti, occorrerà stabilire alcune premesse. Sarà necessario far riemergere il sistema concettuale che Heidegger s'era organizzato e al quale allude nell'ellittico dettato della nota. Bisognerà capire a cosa pensasse, scrivendo di una antropologia «greco-cristiana». Bisognerà altresì spiegare in che relazione essa stia con l'analitica esistenziale, e in quale maniera sia «greco-cristiana» l'antropologia di Agostino.

In primo luogo è da domandarsi che cosa si debba intendere per «antropologia *greco-cristiana*». Quel che soprattutto sorprende è l'accostamento dei due aggettivi in un unico, a configurare una categoria storiografica incerta. Questa definizione pare senza riserve assimilare l'antropologia cristiana alla greca, e in questo modo fare della tradizione antropologica antica una corrente di pensiero compatta e solidale; pare inoltre individuare in Agostino il rappresentante esemplare di tale tradizione, e in tal modo ricondurvelo del tutto. Sia chiaro fin da ora che la definizione di «greco-cristiana» segnala come Heidegger riscontrasse nell'antropologia greca e nella cristiana una basilare omogeneità, una comunanza di assunti. E sia detto pure che Heidegger apertamente oppugna la concezione «greco-cristiana», per la quale l'uomo è *animal rationale*, e

<sup>5</sup> *Sein und Zeit* (1927), HGA 2, 1977, p. 199, n.; trad. it. (1953, riveduta 1969) di P. CHIODI, *Essere e tempo*, Torino 1986, p. 309, n. (le traduzioni di Chiodi sono state talora modificate). La nota in questione, applicata in riferimento a una porzione di testo che fornisce stringatissimi ragguagli sulla storia del «significato ontico di cura», informa che «già nella Stoa *μαρμυρα* era un termine chiaramente definito; esso ritorna nel Nuovo Testamento, nella *Vulgata*, come *solicitude*». Immediatamente di seguito, senza che collegamento alcuno risalti, Heidegger aggiunge per i venturi storiografi del suo pensiero questa avvertenza: «Il punto di vista adottato nella presente analitica esistenziale dell'esserci a proposito della cura [ossia la tesi che la 'cura' è l'essere dell'ente che noi siamo] si rivelò all'autore in occasione del tentativo di un'interpretazione dell'antropologia agostiniana (cioè greco-cristiana) in riferimento ai fondamenti essenziali raggiunti nell'ontologia aristotelica».

le contrappone la tesi per la quale l'uomo è «cura». Poiché rifiuta e condanna l'impostazione classica, sarebbe da aspettarsi che egli opini che né la cultura greca né la cristiana rechino alcun contributo positivo e fenomenologicamente interessante alla determinazione dell'essenza umana. Questa conclusione, se accettata, lascerebbe però interdetti. Infatti, tacendo per ora della greicità, risulta almeno, da numerose testimonianze dirette e indirette,<sup>6</sup> che nel cristianesimo — nel cristianesimo primevo (Paolo e Giovanni) — Heidegger rintracciò importanti indizi di una comprensione dell'uomo genuina e difforme dalla dominante. Bisogna dunque ammettere che egli rigettasse sì la *dottrina* antropologica, ma nel contempo nella letteratura del cristianesimo apprezzasse pagine in cui l'esistenza si osserva e si racconta in una maniera che non è racchiudibile nell'apparato concettuale della dottrina. In altre parole si deve immaginare che — per un verso ravvisando un'equivoca promiscuità di greicità e cristianesimo;<sup>7</sup> per un altro verso, una loro so-

<sup>6</sup> Testimonianze dirette sono le lezioni 1919-23: soprattutto la *Vorlesung* WS 1920-21, *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* (Heidegger si riferì con encomio alla originarietà con cui Paolo vide la vita effettiva, *faktisches Leben*) e la *Vorlesung* SS 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*, entrambe in HGA 60. Testimonianze indirette sono i resoconti di quanti di Heidegger furono allievi, ne ascoltarono l'insegnamento o ne raccolsero le posizioni: Heidegger attribuiva al cristianesimo delle origini (evangelico) — la cui ispirazione originale, tendenzialmente soffocata, a tratti sarebbe riemersa nella storia successiva (Agostino, Lutero, Pascal, Kierkegaard) — il merito di aver raccontato l'uomo nella sua concretezza, senza costringerlo in schemi interpretativi forzosi e preformati. Cf. H.G. GADAMER, *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk* (1960-81), Tübingen 1983, trad. it. di R. CRISTIN e G. MORETTO, *I sentieri di Heidegger*, Genova 1988<sup>2</sup>; ID., *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt am M. 1977; trad. it. di G. MORETTO, *Maestri e compagni nel cammino di pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Brescia 1980; O. PÖGgeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen 1990<sup>3</sup>; trad. it. a c. di G. VARNIER, *Il cammino di pensiero di Martin Heidegger*, Napoli 1991, pp. 43-51; T. KISIEL, *Das Entstehen des Begriffsfeldes «Faktizität» im Frühwerk Heideggers*, «Dilthey-Jahrb.», 4 (1986-87), pp. 91-120 (pp. 112-13: presenta in sintesi la *Vorlesung* 1921); T. SHEEHAN, *Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion (1920-21)*, «Personalist», LX 3 (1979), pp. 312-24; trad. it. *Heidegger e il suo corso sulla «Fenomenologia della religione» (1920-21)*, «Filosofia», III (1980), pp. 431-46.

<sup>7</sup> È l'«ellenizzazione del cristianesimo» argomentata da von Harnack. Accennando a Harnack, nella *Vorlesung* su Agostino, Heidegger non nega la commi-

stanziale incompatibilità — Heidegger distinguesse entrò il cristianesimo tra un sistema dogmatico e filosofico, allineato con la cultura greca e grecizzato (quindi «greco-cristiano»), e un nucleo di pensiero del tutto irriducibile alle categorie elaborate dai greci. In effetti, Heidegger accusava la cristianità di essersi interpretata ed espressa mediante concetti e terminologie mutuati dai greci e inadatti ad esplicitare la rivoluzionaria visione dell'uomo, del mondo e di Dio che è custodita negli scritti evangelici. Il cristianesimo non sarebbe stato capace di una sistemazione scientifico-filosofica che fosse conforme al contenuto autentico del *kerygma* neotestamentario. Nell'antropologia, in specie, il cristianesimo primitivo *compresse* l'uomo come *faktisches Leben* (cura); ma nella successiva fissazione del dogma — per influsso della filosofia greca e su base scritturistica (*Genesi*) — l'essere umano fu *descritto* ed *esplicato* in termini di *animal rationale*. Nell'idea di Heidegger tale definizione presuppone un'ontologia delle cose inanimate e della legalità naturale, ossia una concettualità formatasi nello studio della realtà extraumana, con la quale — Heidegger ne è convinto — non si può spiegare l'uomo né la consistenza sua propria, la storia e il senso.

Quanto asserito nella nota al § 42 di *Essere e tempo* è confermato da un passo delle lezioni marburghesi del semestre estivo 1925, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. Qui Heidegger dichiara che si imbatté nel fenomeno della cura già quando si occupava, intorno al 1918, di determinare i fondamenti ontologici dell'antropologia agostiniana.<sup>8</sup> Se ciò significa che in Agostino egli scoprì *anche* la concezione dell'uomo come cura, quantunque solo

stione e la compromissione del cristianesimo con la greicità, ma ribatte ipotizzando che col neoplatonismo si sia consumata altresì una cristianizzazione della greicità, oltretutto una orientalizzazione: cf. HGA 60, p. 171.

<sup>8</sup> *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (SS 1925), HGA 20 (a c. di P. JAEGER), 1979, ed. riveduta 1988 (d'ora in poi *Prolegomena*), p. 418; trad. it. di R. CRISTIN e A. MARINI, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Genova 1991, p. 375: «Già, sette anni fa [scil. 1918-19], quando studiavo queste strutture in connessione con i miei sforzi di arrivare ai fondamenti ontologici dell'antropologia agostiniana, incontrai [in Agostino?] questo fenomeno della cura. Per la verità né Agostino, né la antica antropologia cristiana conoscono *esplicitamente* [corsivo mio] questo fenomeno, neppure direttamente come termine, benché (...) notoriamente nel Nuovo Testamento la *cura*, la cura [*Sorge*], abbia già una sua parte». Agostino e l'antropologia cristiana antica non conoscono «esplicitamente» l'uomo come cura.

accennata, allora questo appunto del 1925 infrange o quantomeno limita l'equazione interpretativa stabilita nella nota del 1927 (antropologia agostiniana «cioè» greco-cristiana) e ci autorizza a congetturare che Heidegger distinguesse tra un Agostino filosofo *greco-cizzante* e un Agostino credente e teologo *cristiano*, e quindi sceverasse tra pagine agostiniane contaminate di cultura pagana e altre in cui è sviscerata un'idea nuova dell'essere umano, più autenticamente e specificamente cristiana. Agostino non si sarebbe accorto che il nocciolo dell'annuncio evangelico, ponendo un inizio, rappresenta una rottura con il passato ed è inimmaginabile entro la mentalità greca e pagana; avrebbe perciò seguito ad esprimersi in concetti ereditati dai greci e soffocanti l'ispirazione cristiana più genuina, che s'aggira intorno alla rivelazione che l'esistenza è possibilità (*cura*). Come dire che l'Agostino che è uomo di religione e cerca di chiarirsi la propria vicissitudine alla luce della fede e delle Scritture testimonia di aspetti dell'esistenza ai quali poi, come filosofo e teorico, non dà rilievo bastevole, restando impastoiato in un modo di vedere appreso dal passato e dagli altri. È possibile infatti che quel che viene da Agostino sostenuto a proposito dell'uomo in disquisizioni dottrinali e scientifiche, le cui idee allignano nella tradizione autorevole della Chiesa e nell'influenza della cultura filosofica greca, sia poi senza intenzione né coscienza rettificato o addirittura smentito e capovolto da quel che affiora in scritti esegetici, pastorali, omiletici, introspettivi; e che questi ultimi — meno concettosi, fruttati dal confronto con i problemi concreti della vita, più che non da un impegno definitorio astratto — serbino un'intuizione dell'uomo più ricca, benché larvale e non raffinata fino alla nitidezza del concetto. Si tratterà allora di provare che in Agostino

Ciò non implica che non lo conoscano affatto; anzi, tale precisazione ventila che in Agostino sia reperibile *pure* questa concezione dell'uomo, ancorché non là dove Agostino ragiona da filosofo e discute la natura dell'uomo tematicamente («esplicitamente»), in attitudine teoretica. Scopriremo nella *Vorlesung* 1921 che, la nozione di *cura*, Heidegger la isola negli scritti agostiniani. Una prova indiretta la porta K. Löwith: egli assistette alle lezioni, e nel suo *Von Hegel zu Nietzsche* (1939, 1949; trad. it. di G. COLLI, *Da Hegel a Nietzsche*), Torino 1949, rist. (p. 422, n.) scrive della «provenienza teologica [della *Sorge* heideggeriana] dal concetto di *cura* di Agostino».

Heidegger rintracciò pure la nozione di cura, oltretutto la definizione «agostiniana, cioè greco-cristiana».

Il testo che meglio di ogni altro documenta della ricerca heideggeriana intorno all'antropologia «greco-cristiana» e della posizione che vi occupa Agostino è noto come *Natorp-Bericht*. Fu redatto tra il settembre e l'ottobre del 1922 in forma di privata relazione a Paul Natorp; dapprima considerato smarrito e poi rinvenuto, venne divulgato soltanto nel 1989.<sup>9</sup> Il saggio doveva diventare l'introduzione al cospicuo tomo su Aristotele cui Heidegger in quegli anni lavorava alacremente, ma crebbe fino a forzare gli argini di una disquisizione storiografica, trasformandosi in un impegno di estrema originalità, *Essere e tempo*. La fecondità di queste dense paginette giovanili sconsiglia dall'arrischiarne una sintesi frettolosa. Per il momento ci interessa solo quanto afferisce ad Agostino e all'antropologia «greco-cristiana». Proponendosi un'analisi teoretica, più che non di stendere un capitolo di storia delle idee, lo scritto tratteggia un'agile e sommaria ricognizione della storia dell'antropologia filosofica. È presumibile che tutto quel che qui è abbozzato in scarna ossatura dovesse esser impolpato e ragionato a fondo nell'opera vera e propria. L'interpretazione dell'antropologia «greco-cristiana» alla luce di Aristotele è, in questo prologo del 1922, l'incombenza a cui Heidegger si sobbarca. Tenuto conto della noticina di *Essere e tempo*, il *Natorp-Bericht* deve quindi registrare la genesi dell'idea germinale della *Daseinsanalytik*.

La relazione si apre con alcune considerazioni sulla natura del-

<sup>9</sup> *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)* (1922), «Dilthey-Jahrb.», VI (1989), a c. di H.U. LESSING; pp. 253-69; trad. it. di G.P. CAMMAROTA, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, «Filos. Teologia», IV (1990), pp. 496-532; d'ora in poi *Natorp-Bericht*. Heidegger redasse il testo alla fine del 1922 per dar relazione delle proprie ricerche a Paul Natorp, su invito di questi e in vista del possibile conferimento di un incarico universitario a Marburg, che puntualmente seguì nel 1923: cf. T. SHEEHAN, *Heidegger e il suo corso*, cit., pp. 432-33; H. OTT, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt am M.-New York 1988; trad. it. di F. CASSINARI, *Martin Heidegger. Sentieri biografici*, Milano 1990, pp. 88 e sgg. Le vicende di questo scritto sono raccontate da Gadamer, quegli che più spesso vi aveva alluso in sue memorie su Heidegger: cf. H.G. GADAMER, *Heideggers «theologische» Jugendschrift*, «Dilthey-Jahrb.», VI (1989), pp. 228-34; trad. it. di G.P. CAMMAROTA, *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, «Filos. Teologia», IV (1990), pp. 489-95.

l'indagine storiografica e sul senso della storicità (sono riflessioni nelle quali Gadamer ebbe a riconoscere l'ispirazione della sua ermeneutica).<sup>10</sup> Esse si rendono necessarie, spiega Heidegger, perché di seguito si introdurrà un'interpretazione storiografica, per la precisione una dissezione della storia dell'antropologia. Compito, questo, che si impone alla filosofia in quanto l'oggetto della ricerca filosofica è l'essere umano (*menschliches Dasein*).<sup>11</sup> Fin dalle prime battute traspare il nesso di antropologia e ontologia: la filosofia indaga l'uomo, determinandolo non nei caratteri fattuali e storico-contingenti, ma nella costituzione ontologica universale e atemporale. Ma allora che cosa rappresenta per essa la storia? Che bisogno ha delle ricerche storiche la filosofia in quanto «ermeneutica fenomenologica della vita effettiva»?<sup>12</sup> Il punto è — Heidegger chiarisce — che l'essere umano vive per lo più nell'inautentico, ossia all'interno di quanto gli viene trasmesso e riportato. Ora, da questo difetto è afflitta finanche l'interpretazione che l'uomo dà di se stesso: tale interpretazione è tramandata.<sup>13</sup> Prima che affronti il suo oggetto tematico, la filosofia deve quindi venire a capo dei preconcetti che la sostanziano e la trascinano; deve, cioè, confrontarsi con il passato che la nutre. La moderna comprensione che l'uomo ha di sé è suggestionata da un quadro concettuale trådito, infatti si

<sup>10</sup> Gadamer conosceva il testo fin dal 1922, avendolo ricevuto direttamente da P. Natorp, sotto la guida del quale si era addottorato: «Quando oggi rileggo questa prima parte (...) è come se in essa ritrovassi il filo conduttore della mia propria evoluzione filosofica e dovessi ripensare la mia ultima formulazione dell'ermeneutica filosofica» (H.G. GADAMER, *Uno scritto «teologico» giovanile di Heidegger*, trad. cit., p. 490).

<sup>11</sup> *Natorp-Bericht*, cit., p. 238, trad. it., p. 497 (anche p. 246; trad. it., p. 507): «L'oggetto della ricerca filosofica è l'esserci umano da essa interrogato nel suo carattere ontologico».

<sup>12</sup> *Ibid.*, cit., p. 248; trad. cit., p. 509.

<sup>13</sup> Cf. *Sein und Zeit*, cit., § 6 («Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia»): «Esplicitamente o no, esso [l'esserci] è il suo passato» (*ibid.*, p. 20; trad. cit., p. 76); «l'esserci non solo ha l'inclinazione a cadere in quel mondo che gli appartiene e in cui è (...), ma, nel contempo, a cadere dentro la propria tradizione, più o meno esplicitamente afferrata» (*ibid.*, p. 21; trad. cit., p. 78). Si noti che, in questa fase, il condizionamento esercitato sull'uomo dalla storia (l'appartenenza, costituzionale, a una tradizione) pare a Heidegger deformazione e corruzione di una sorta di presunta purità sovrastorica (*Eigentlichkeit*). In seguito egli si ravvederà.

muove «ai limiti estremi delle esperienze fondamentali che *l'etica greca e soprattutto l'idea cristiana dell'uomo* hanno prodotto». <sup>14</sup> Il compito dell'indagine preliminare è di scomporre il dominante contesto interpretativo tradizionale nelle sue tendenze e nei suoi indirizzi inespressi e nascosti, e di inoltrarsi all'indietro, in un'opera di decostruzione, verso le motivazioni originarie dell'esplicazione. L'intreccio degli influssi che hanno concorso alla formazione dello stato odierno della ricerca sull'essere umano si può designare «*interpretazione greco-cristiana della vita*», <sup>15</sup> nella quale categoria, avverte Heidegger, si considerino incluse anche le varianti negative, ossia le concezioni che nell'origine e nell'orientamento siano anti-greche e anticristiane: «il termine ζωή, *vita*, indica un fenomeno fondamentale, sul quale s'incontrarono *l'interpretazione dell'esserci umano greca, la vetero-testamentaria, la neotestamentaria cristiana e la greco-cristiana*». <sup>16</sup> La problematica filosofica — in quanto si impernia nella questione circa il modo d'essere dell'uomo o, come Heidegger preferisce dire, della «vita effettiva» (*faktisches Leben*) — si radica nell'antropologia greco-cristiana.

### 1.2. *La favola della Cura.*

Nel paragrafo di *Essere e tempo* al quale appartiene la nota in calce che sopra abbiamo rescissa è trascritta la favola della Cura. L'intento di Heidegger è di suffragare la pretesa che sia originaria la propria interpretazione secondo cui l'essenza dell'uomo starebbe in qualcosa come la cura. Egli vuol convincere che tale concezione è suggerita dall'analisi dell'essere umano stesso, e non imposta da dogmi religiosi, da pregiudizi filosofici o in generale da opinioni antecedenti. A tal fine allega un documento che per la vetustà può ritenersi immune da ingerenze e da condizionamenti culturali tramandati, e perciò rispondente al requisito di ingenuità e di purezza di sguardo invocato dalla fenomenologia. Si tratta di una «favola antica», alla quale è assegnato il numero duecentoventi nell'elenco

<sup>14</sup> *Natorp-Bericht*, cit., p. 249; trad. cit., p. 510 (corsivo mio).

<sup>15</sup> *Ibid.*, cit., p. 250; trad. cit., p. 511.

<sup>16</sup> *Ibid.*, cit., p. 240; trad. cit., p. 499 (corsivo mio).

delle *Fabulae* di Igino.<sup>17</sup> Narra dell'origine dell'uomo, vale a dire della sua natura e costituzione; o meglio, della natura e costituzione «di quell'ente che noi stessi siamo e che chiamiamo 'uomo'». <sup>18</sup> In questi anni Venti Heidegger scrive «uomo» sempre tra le virgolette, intendendo con questo espediente tipografico esprimere la perplessità che gli instillano l'idea tradizionale dell'essere umano e la scienza, l'antropologia, che nel corso dei secoli la ha elaborata. Egli stabilisce di riferirsi all'ente che noi stessi siamo con il nome *Da-sein*, esserci; in corrispondenza di ciò quel che era «antropologia» diventa l'«analitica dell'esserci», o anche — stante che l'esserci è l'unico ente che *esiste*, nell'accezione tecnica di questa voce in Heidegger — «analitica esistenziale». Alla sostituzione di «uomo» con «esserci» corrisponde la mutazione di «antropologia» in «analitica esistenziale». Nello stadio precoce Heidegger utilizzava di preferenza la locuzione «vita effettiva» (*faktisches Leben*), in luogo di «esserci»; <sup>19</sup> l'analitica esistenziale era allora l'«ermeneutica dell'effettività» (*Faktizität*) o anche l'«ermeneutica fenomenologica della vita effettiva». In almeno un caso ci imbattiamo nella illuminante dizione di «antropologia fenomenologica». <sup>20</sup> L'antropologia *fenomenologica*, come apparirà, è definita in opposizione alla *naturalistica* antropologia greco-cristiana. Non si tratta di arbitrarie violenze linguistiche. Heidegger ritiene il termine «uomo» gravato di troppe implicazioni mistificanti.

La favola racconta di questo: Cura, personificata, plasma dal fango (*humus*) la figura umana, cui Giove insuffla la vita (*spiritus*). In lite perché entrambi vogliono imporre il proprio nome alla crea-

<sup>17</sup> Igino detto l'Astronomo è uno scrittore latino del I secolo d.C. estensore — ligio ad anteriori fonti greche — di 277 *Fabulae* raccolte in una sorta di manuale di mitologia ad uso scolastico.

<sup>18</sup> *Sein und Zeit*, cit., p. 196; trad. cit., p. 307.

<sup>19</sup> «Vita effettiva» (*faktisches Leben*) era allora quel che poi si chiamerà *Da-sein*. Lo comprova l'equivalenza terminologica stabilita in *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* (SS 1921-22), HGA 61, a c. di K. BRÖCKER-OLTMANN, (d'ora in poi *Ph.I.A.* 1921-22), p. 85; trad. it. di M. DE CAROLIS, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Napoli 1990, p. 118: «vita = esserci, 'essere' in e attraverso la vita [*in und durch Leben 'Sein'*]».

<sup>20</sup> *Natorp-Bericht*, cit., p. 251; trad. cit., p. 513. La *Faktizität* è la questione della «antropologia fenomenologica».



tura, Giove e la Cura eleggono Saturno ad arbitrare. Questi stabilisce che Giove, che offrì lo spirito, alla morte dell'uomo abbia indietro lo spirito; che Terra (*Tellus*) riabbia il corpo, da lei prestato; e che Cura, poiché ha foggato l'uomo, lo possieda finché vive: «Cura teneat [hominem] quamdiu vixerit». <sup>21</sup> Commentando, Heidegger ravvisa nella favola, fuse e confuse, due differenti maniere di afferrare l'essere umano: l'una lo vede come congiunzione di corpo e spirito; l'altra, come «cura». <sup>22</sup> Tali due definizioni, che nella parabola coesistono e ridondano, erano per Heidegger i rispettivi sedimenti di due ottiche incompatibili tra loro: l'una è la prospettiva obiettivante tipica delle scienze naturali, che irregimenterebbe l'intera tradizione della scienza antropologica, dalla stagione greco-cristiana fino a Husserl incluso; l'altra è la prospettiva che sorregge *Essere e tempo* e ne anima la polemica con quella tradizione. L'una è la concezione *naturalistica*, che l'antropologia greco-cristiana e la moderna difendono; l'altra è la *fenomenologica*, che *Essere e tempo* sostiene. <sup>23</sup> Nella favola la cura non è presentata come una volatile tonalità affettiva, non come un *accidens*, uno stato d'animo che vada e venga. Al contrario, la sentenza insegna che la cura non è dell'uomo una possibilità, bensì l'essenza, e mai lo abbandona. La connotazione della cura non è dunque una caratterizzazione ontica dell'essere umano, bensì ontologica. <sup>24</sup> Nel contempo, nella favola è detto che l'uomo fu ricavato da terra e spirito. Ciò significa che la

<sup>21</sup> *Sein und Zeit*, cit., p. 198; trad. cit., p. 309.

<sup>22</sup> Nella favola il «primato della cura (...) risulta connesso alla nota concezione dell'uomo come *compositum* [*Kompositum*] di corpo (terra) e spirito» (*Sein und Zeit*, p. 198; trad. cit., p. 309).

<sup>23</sup> Cf. *Sein und Zeit*, cit., § 12 e soprattutto § 41.

<sup>24</sup> Dell'uomo il termine «cura» designa l'essere o l'essenza. Cf. per es. *Zolliker Seminar* (tenuti 1959-69), a c. di M. Boss, Frankfurt am M. 1987; trad. it. a c. di A. GIUGLIANO, *Seminari di Zollikon*, Napoli 1991, pp. 311-12: «Cura (...), in quanto costituzione esistenziale fondamentale dell'esser-ci dell'uomo, (...) è nulla di più e nulla di meno che *il nome per l'essenza complessiva dell'esserci* (...)» (corsivo mio). Il vocabolo «cura» non è quindi inteso nell'accezione corrente e propria, che è prescientifica («ontica» e «preontologica»), essendo invece destinato ad una comprensione «ontologica»: non significa, nell'impiego dell'analitica esistenziale, «affanno», «apprensione», «scoramento»; non intende un modo d'essere solo *possibile* all'esserci, qual è uno stato d'animo, bensì ciò che l'esserci è in quanto tale e quindi sempre.

materia e lo spirito stanno all'inizio dell'umano — e alla fine, allorchando il composto si risolverà —, ossia che ne sono il principio e l'essenza. Il limite della favola è di lasciare che convivano due concezioni che invece competono e si escludono vicendevolmente. Ed infatti con la tesi della cura Heidegger si contrappone espressamente alla tradizione antropologica, greco-cristiana e moderna, ricapitolata sotto la tesi dell'uomo sintesi di corpo e spirito o *animal rationale*: «L'analisi dovette prescindere fin dall'inizio [cf. § 10] dall'impostazione, oscura in sede ontologica e indeterminata nei suoi fondamenti, caratterizzante la definizione tradizionale dell'uomo». <sup>25</sup>

### 1.3. *L'analitica esistenziale e le scienze dello spirito.*

Tutt'altro che accessoria o complementare, la controversia con l'antropologia precedente innerva e sostiene dall'interno l'analitica esistenziale. Non si può toglierla senza che l'intero edificio speculativo collassi. Il punto — al quale non si potrà dar qui tutta l'attenzione che gli spetterebbe — è che il pensiero heideggeriano ha nella questione circa l'essenza dell'uomo il nucleo primitivo, intorno al quale, per successive stratificazioni e aggregazioni, crebbe il sofisticato organismo *Essere e tempo*. Nella questione dell'uomo, del resto, stanno le radici di Heidegger. Per capire come mai egli senta l'esigenza di congedare la tradizione antropologica, e perché ritenga necessario acquisire un concetto nuovo di essere umano, occorre ampliare la considerazione ad includere la situazione delle scienze al principio degli anni Dieci. È allora che Heidegger incomincia a familiarizzare con le diatribe intellettuali e filosofico-scientifiche del suo tempo. Sopra a tutti importa tener presenti i due autori della generazione precedente che di più lo influenzarono, W. Dilthey e E. Husserl.

Il dibattito acceso da Dilthey, con *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883), intorno allo statuto delle scienze umane fu determinante nella formazione di Heidegger. Nelle rare occasioni in cui ricapitola il pensiero di Dilthey, Heidegger privilegia ogni volta,

<sup>25</sup> *Sein und Zeit*, cit., p. 197; trad. cit., p. 307.

entro la vasta e variegata produzione diltheyana, i saggi di critica della psicologia e dell'antropologia. Il suo favore va senz'altro agli sforzi diltheyani per rinnovare le scienze dell'uomo.<sup>26</sup> Dilthey lamentò la precarietà della base metodologica, categoriale e terminologica delle scienze dello spirito; smascherò la vaghezza e la labilità dell'idea che tali scienze avevano dell'oggetto tematico loro proprio; denunciò quanto fossero lontane dalla solidità e oggettività delle scienze di natura; deprecò che ancora dipendessero dal talento e dal genio del singolo studioso. Egli si assunse il compito di fondare tali scienze in una concezione dell'uomo che potesse fungere da lume per ogni indagine empirica e positiva intorno a questo ente. Bisognava che una comprensione scientifica globale e preliminare dell'essere umano orientasse le singole ricerche e fornisse loro il metodo, gli schemi interpretativi e il linguaggio. Dilthey si spro-

<sup>26</sup> Heidegger menziona Dilthey in diverse occasioni, negli scritti degli anni Venti. [1] *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919-20), HGA 58, p. 9: Dilthey è collocato in una posizione di merito rispetto ai contemporanei. [2] *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung* (SS 1920), HGA 59, pp. 148-74. Secondo F. Rodi, specialista in materia, la *Vorlesung* 1920 è fondamentale per comprendere il rapporto Heidegger-Dilthey (cf. F. RODI, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von Sein und Zeit*, «Dilthey-Jahrb.», VI, 1989, p. 175). [3] *Der Begriff der Zeit* (1924), HGA 64. L'indice del volume, ancora inedito, lascia supporre che potrebbe esservi contenuta un'ampia esposizione del pensiero di Dilthey; il tema è parzialmente noto, perché presentato alla conferenza teologica di Marburgo del luglio 1924, il cui testo è edito: *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989; trad. it. a c. di F. VOLPI, *Il concetto di tempo*, Ferrara 1990. [4] *Kasseler Vorträge: W. Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung* (1925), «Dilthey-Jahrb.», VIII (1992-93) (il testo pubblicato non è di pugno di Heidegger). Si tratta della più dettagliata e sistematica esposizione heideggeriana dell'opera di Dilthey ad oggi disponibile. [5] *Prolegomena*, HGA 20, pp. 19-23 e pp. 161-64; trad. cit., pp. 22-25 e pp. 146-49. [6] *Sein und Zeit*, § 77. Nei suoi accenni Heidegger mostra di privilegiare i lavori diltheyani intesi a fondare le scienze dello spirito mediante la costituzione di una nuova dottrina dell'uomo; sopra a tutti [1] *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883); [2] *Idee per una psicologia descrittiva e analitica* (1874); [3] *Contributi allo studio dell'individualità* (1895-96), dove Dilthey replica alle critiche di Windelband e di Ebbinghaus; [4] *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* (1905-10); [5] *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (1910). Al principio degli anni Venti maturò l'impresa delle *Gesammelte Schriften* di Dilthey, che, insieme con la pubblicazione del carteggio Dilthey-Yorck (Halle 1923), ricevettero da Heidegger grande attenzione.

fondò nello studio delle due scienze, la psicologia e l'antropologia, che si sono incaricate di procurare una comprensione generale di quel che l'uomo sia. Ne scrisse la storia dei principali concetti (un capitolo importante, che segnò Heidegger, verteva sulla psicologia agostiniana). Si convinse infine che esse non avessero fino ad allora raggiunto una sufficiente concretezza; che, in qualche misura, non avessero scorto a sufficiente profondità nell'essenza dell'uomo, e questo perché non lo avevano cercato là dove solo lo si può trovare, nella storia, vale a dire nel complesso delle manifestazioni in cui la sostanza umana si esprime e si dà a conoscere. Psicologia e antropologia, accusò Dilthey, sono nate e cresciute sotto il dominio delle scienze naturali. Sono, in fondo, scienze naturalistiche: cercano l'uomo nella natura, tra le cose fisiche, e non nella storia; non intendono l'uomo come l'ente che vive nella dimensione del significato, bensì come organismo e vita biologica; misconoscono o travisano l'essenziale, ossia che la storia non *circonda* l'uomo, come un qualsiasi elemento estraneo, bensì *lo penetra* fin dal principio (*a priori*), ne sostanzia l'identità. Dilthey si propose, di contro, di elaborare una psicologia nuova («personalistica, analitica e descrittiva»), la quale potesse diventare l'autonoma pietra d'angolo delle scienze umane in quanto distinte nel principio — nella sostanza ovvero nell'essere, direbbe Heidegger — dalle scienze della natura. Egli era assorbito nell'impegno di una psicologia che non fosse quella scientifico-naturalistica («sintetica e costruttiva»).<sup>27</sup> Il retroterra sul quale intendeva edificare la nuova scienza dello spirito era l'esperienza che dell'uomo ha lo storico: per Dilthey l'uomo in quanto uomo (*Leben*) si trova solo nella storia, vale a dire nel mondo del senso,<sup>28</sup> non mai nella natura, dove ha consistenza non l'uomo in-

<sup>27</sup> In questo Dilthey fu in parte l'interprete di una sensibilità già diffusa: si pensi a F. Brentano, o a S. Freud, che mise in discussione l'impostazione fisiologica della psichiatria del suo tempo. Con Dilthey o dopo di lui e nella sua scia vennero le ricerche psicologiche di Husserl, di Rickert, di Natorp, di Jaspers, di Bergson, di Heidegger; e, più tardi, di Sartre, Merleau-Ponty, Binswanger, etc.

<sup>28</sup> L'esserci è essere nel mondo. Il mondo è essenzialmente significatività, *Bedeutsamkeit* (cf. *Sein und Zeit*, p. 87; trad. cit., p. 165). La significatività è la dimensione della storia: in quanto l'essenza dell'esserci è il mondo, l'essenza dell'esserci è la storia (cf. *ibid.*, §§ 72-77, che Heidegger presenta quali «frutto dell'assimilazione dell'opera di Dilthey», *ibid.*, p. 397; trad. cit., p. 567).

tero, bensì solo la sua fisicità. L'oggetto della psicologia è il mondo culturale, collettivo o individuale. A questo non si accede movendo dalla natura: il mondo di senso, la realtà psichica della persona, non lo si può ricostruire, spiegare a partire dalle leggi della realtà fisica o dalle circostanze esteriori.

Pure l'influenza di Husserl premeva in questa direzione. Anche per Husserl il senso non si può costruire; può solo darsi, mostrarsi in sé. Tra il mondo fisico e il mondo psichico o del significato si spalanca un abisso. Rigettando per assurde le implicazioni psicologistiche della psicologia coeva, Husserl si era, con le *Logische Untersuchungen* (1900-1901), votato all'ideazione di una psicologia che non fosse «naturalistica», ma «fenomenologica», tale cioè che *cominciasse* dai contenuti ideativi, anziché tentare di spiegarli, ricostruendoli geneticamente, attraverso le leggi di una presunta meccanica psichica. Del resto, il primo evento significativo nella storia della recezione dell'opera diltheyana è l'attenzione prestata da Husserl, il quale, dal canto suo, aveva avuti da Dilthey, di lui più anziano e più illustre, preziosi elogi.<sup>29</sup> Nella prima delle *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905-1910), sulla «connessione strutturale psichica», Dilthey attribuisce a Husserl il merito di aver raggiunto una «fondazione strettamente discorsiva» della teoria del sapere e con ciò una nuova disciplina filosofica.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Dilthey si era da subito appassionato alle *Logische Untersuchungen* (2 voll., 1900-01) di Husserl. Di già nel 1902 aveva dedicato loro persino un seminario, qualificandole un'opera «che fa epoca nell'applicazione della descrizione ai fini della teoria della conoscenza» (W. DILTHEY, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* 1905-10, ora in *Gesammelte Schriften VII, Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der Geisteswissenschaften*, Leipzig und Berlin 1927, p. 14, n.; trad. it. di P. ROSSI nel vol. *Critica della ragione storica*, Torino 1954, p. 62, n.). Cf. P. ROSSI, *Max Weber, Dilthey e le «Logische Untersuchungen» di Husserl*, «R. Filos.», LIV (1993), pp. 201-30.

<sup>30</sup> W. DILTHEY, *Studien*, cit., p. 10; trad. cit., p. 57. Se Dilthey stimò in Husserl un alleato contro la psicologia naturalistica, Husserl, dal lato suo, criticò aspramente lo storicismo di Dilthey, paragonandolo e poi omologandolo allo psicologismo, in quanto tentativo di riportare all'uomo tutta la dimensione ideale. Tali rimproveri sono esposti in E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft* («Logos», I, 1910), dove Husserl confuta la pretesa che la filosofia non possa essere più che soggettiva visione del mondo, transeunte come lo sono gli intuitori che la esprimono. Sul saggio husserliano cf. di Heidegger *Einführung in die Phänomenologische*

Dilthey assimilava il metodo descrittivo delineato da Husserl alla «psicologia descrittiva e analitica» che egli aveva presentato un decennio prima nelle *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), considerandoli punti di vista affini. Questa autointerpretazione di Dilthey persuadeva Heidegger, il quale soleva insistere sulla continuità ideale che legherebbe i due pensatori, benché ritenesse il lavoro di Husserl senz'altro più possente e approfondito. Secondo Heidegger fu in virtù di questa affinità che Dilthey poté avvertire il valore di Husserl assai precocemente.<sup>31</sup> Husserl stesso intese la fenomenologia come una psicologia non naturalistica.<sup>32</sup> Su questo punto peraltro insorse il dissenso con Heidegger, che si palesò in occasione della stesura della voce *Fenomenologia* per l'*Encyclopaedia Britannica*.<sup>33</sup>

Ebbene, il lavoro di Heidegger si inserisce in questo orientamento. L'analitica esistenziale è infatti, a sua volta, un trattato di antropologia e di psicologia fenomenologiche; rappresenta un tentativo ulteriore di fondare le scienze dell'uomo su un concetto congruo dell'essere umano. Heidegger è convinto che Dilthey e Husserl soccombano alla medesima precomprensione naturalistica che combattono. D'altronde, ancorché critichi i suoi due maestri, è evidente che il suo discorso è il proseguimento dei loro: non solo si sviluppa nella direzione da essi indicata, ma risulta in gran parte dalla geniale appropriazione critica delle loro fatiche. In prima approssimazione, potrebbe sembrare fuori luogo ordinare il pensiero di Heidegger nella storia della psicologia e dell'antropologia, dal

*Forschung*, WS 1923-24 (d'ora in poi *E.Ph.F.* 1923-24), HGA 17 (a c. di F.W. VON HERMANN), pp. 88-99 (in particolare, sulla critica di Husserl a Dilthey, pp. 91-92) e *Prolegomena*, pp. 164 sgg.; trad. cit., pp. 149 sgg. Ne seguì tra Husserl e Dilthey uno scambio epistolare che la morte di questi (1911) bruscamente interruppe di lì a pochi mesi. Husserl tornò sul lavoro di Dilthey in un importante corso di lezioni, tenuto nel 1925, intitolato *Phänomenologische Psychologie* (a c. di W. BIEMEL, Den Haag 1962; si parla di Dilthey alle pp. 3-20 e 354-64): qui il confronto con Dilthey è impostato non più sul piano della filosofia delle visioni del mondo, bensì della psicologia; a Dilthey è riconosciuto il merito di aver aperto la via alla contestazione della psicologia esplicativa, orientata naturalisticamente.

<sup>31</sup> *Prolegomena*, cit., p. 30, pp. 161-64; trad. cit., p. 31, pp. 146-49.

<sup>32</sup> Cf. E. HUSSERL, *Introduzione* al vol. II delle *Logische Untersuchungen*.

<sup>33</sup> Cf. E. HUSSERL-M. HEIDEGGER, *Fenomenologia. Storia di un dissidio*, a c. di R. CRISTIN, Milano 1986.

momento che egli, in modo inequivocabile e a più riprese,<sup>34</sup> ha dichiarato che l'idea stessa di queste discipline, prima ancora che la realizzazione, non lo convince. Le invettive di Heidegger non disorientano; non nascono da indifferenza nei confronti degli interrogativi tipici di quelle scienze, ma, proprio all'inverso, da una propositiva presa di posizione verso di essi. Heidegger disconosce ogni consonanza dell'indagine sua con le indagini della psicologia sua contemporanea, e delegittima le interpretazioni che lo collocano nell'alveo di essa, *non* perché non rifletta egli stesso sul medesimo oggetto tematico sul quale medita quella, *ma* perché ritiene di afferrarlo, questo oggetto, da una prospettiva tanto radicalmente differente da non condividere più alcunché con il punto di vista di essa (neppure quale si configura nelle versioni riformate tentatene da Dilthey, da Husserl, da Jaspers, etc.). Secondo Heidegger, la nozione stessa di psicologia o di antropologia implica una maniera di comprendere ben determinata, per la quale, dove si parli in quei termini, è già all'opera un pregiudizio interpretativo, è vigente l'ottica precisa, solo in apparenza ovvia e insostituibile, che coglie l'essere umano come *ente*, parte del mondo, ovvero come ente *realmente* o *onticamente* differente dagli altri enti componenti il mondo o natura. In altre parole, quelle discipline si installano in un punto di vista *obiettivante* sull'essere umano, ragionano da una prospettiva naturalistica, talché, osservando dall'esterno (coi sensi o con l'immaginazione), intendono nella psiche un evento occorrente nello spazio e nel tempo. Esse cercano la sostanza umana nella natura, su di un piano, cioè, sul quale non sarà mai trovato l'intreccio di significati in cui consiste l'identità individuale; non saranno trovate le motivazioni, le intenzioni, le aspirazioni, tutti quei fili nei quali soltanto un singolo ha la sua tessitura di persona; non le credenze e i valori che svariando costellano la storia umana; non, infine, quelle strutture — ideali, categoriali, trascendentali, eidetiche, esistenziali o come altro le si sia chiamate — che pure costituiscono nell'essenza l'ente che noi siamo. Questa era stata la lezione di Dilthey. Sennonché, nella ricostruzione di Heidegger la frattura tra il passato e il rinnovamento non avviene con Dilthey, né con Husserl. Costoro appartengono alla tradizione; pur dissodandolo, ne condi-

<sup>34</sup> Cf., ad es., il § 10 di *Sein und Zeit*, cit.

vidono il terreno, vale a dire le convinzioni fondamentali. Sebbene impostino la critica dell'antropologia classica, pure restano nella sua sfera di influenza — ritiene Heidegger —, e questo perché non pongono la questione dell'uomo sul piano ontologico, non si domandano quale sia *il genere* della differenza che proclamano tra mente e natura, non si interrogano circa il modo in cui lo spirito e le cose — l'ente che noi siamo e l'altro ente — differiscono. Heidegger riteneva che la rivoluzione fosse stata acquisita con l'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, la quale ha assegnato all'ontologia la questione della differenza tra l'uomo e le cose — tra lo spirito, o la storia, e la natura. Egli non ammetteva che le dizioni «antropologia» e «psicologia» fossero impiegate per qualificare la sua ricerca *non* perché questa non riguardasse l'essere umano, *bensì* perché si era convinto che la domanda intorno all'essenza dell'uomo sconfini di necessità in quella circa l'essere dell'ente, e che pertanto la psicologia sia in effetti ontologia. Se la fenomenologia era per Husserl psicologia, per Heidegger doveva allora essere ontologia.<sup>35</sup>

#### 1.4. *La storia dell'antropologia «greco-cristiana».*

L'interesse per le scienze dell'uomo motivò Heidegger a ripensarne la storia. Risulta dal *Natorp-Bericht* — s'è visto — che nei primi anni Venti egli s'era anche attentato a scriverla, questa storia, e concependola in maniera tale che non fosse il resoconto compilativo di inerti circostanze testuali, bensì una ricostruzione in cui si esibisse il vicendevole e vincolante implicarsi di premesse e conseguenze. Basata su di un'interpretazione di Aristotele, era il tentativo di ricondurre ad un principio unico tutte le concezioni antropologiche occidentali (greche, giudaico-cristiane, moderne e contemporanee); di organizzarne le principali tesi entro a uno schema concettuale che ne ponesse in risalto la continuità, l'insistenza in un'unica visuale comune, indiscussa in quanto assunta per ovvia e mai tratta a consapevolezza; infine, di denunciare la radicale inadeguatezza di tale visuale all'oggetto «essere umano».

L'idea dell'essere umano stabilita nell'«interpretazione greco-

<sup>35</sup> Cf. *Sein und Zeit*, cit., § 7 («Il metodo fenomenologico della ricerca»).



cristiana della vita» — si legge nel *Natorp-Bericht* — si ripercuote ancora sull'antropologia filosofica di Kant e dell'idealismo tedesco.<sup>36</sup> Ripercorrendo all'inverso la storia dei condizionamenti epocali, Heidegger sostiene che Fichte, Schelling ed Hegel provengono dalla teologia e ricevono di lì gli impulsi fondamentali della loro speculazione. La teologia sulla quale essi si formarono affonda le sue radici nella teologia della Riforma. Quanto a questa, se Lutero contrapponeva ai teologi della scolastica tarda (Duns Scoto, Occam, Gabriel Biel, Gregorio da Rimini) l'originale e rivoluzionaria interpretazione che aveva maturata nel confronto diretto e personalissimo con Paolo e con Agostino,<sup>37</sup> la successiva teologia della Riforma (Calvino, Zwingli, etc.) non sarebbe — secondo Heidegger — riuscita, se non in misura modesta, ad esplicitare le conseguenze e le potenzialità della posizione di Lutero, e per il resto avrebbe subito, perpetuandola, l'influenza della scolastica. Ma la dottrina tardo-scolastica su Dio, la Trinità, lo stato naturale, il peccato e la grazia era stata a sua volta edificata sulle fondamenta concettuali che Tommaso e Bonaventura avevano gettato derivandole da Aristotele.<sup>38</sup>

In breve, all'origine è Aristotele. Tommaso e Bonaventura allestirono alla teologia una strumentazione razionale e filosofica di ascendenza aristotelica. Nella virulenta aggressione all'aristotelismo incubato nella tarda scolastica, e quindi alla sua occulta e misconosciuta paganità, Lutero rimase solo. Il seme della critica non attecchì attraverso Cartesio e attraverso la teologia riformata, la aristotelizzante teologia tardomedievale improntò la filosofia fino a Kant, Fichte, Schelling, Hegel.<sup>39</sup> A loro volta, costoro suggestio-

<sup>36</sup> *Natorp-Bericht*, cit., p. 250; trad. cit., pp. 511-12.

<sup>37</sup> Cf. anche HGA 60, p. 310: «in Lutero irrompe una forma originale di religiosità che non si rinviene neppure nei mistici».

<sup>38</sup> *Natorp-Bericht*, cit., p. 250; trad. cit., p. 512.

<sup>39</sup> Il medesimo prospetto storiografico è schizzato in *Ph.I.A.* 1921-22, HGA 61, pp. 6-7; trad. cit., pp. 41-42: «La scolastica che si era andata costituendo attraverso la ricezione di Aristotele (...) doveva infine subire (...) il contraccolpo imposto da Lutero. Attraverso quindi l'assorbimento, (...) ma anche la rimozione dei nuovi motivi della teologia luterana, si pervenne (...) alla formazione della scolastica protestante. Questa dogmatica orientata in direzioni essenzialmente aristoteliche costituisce il terreno in cui si radica l'*Idealismo tedesco*. Ogni ricerca seria sul-

nano la filosofia contemporanea. Il *Natorp-Bericht* assegna ad Aristotele una assoluta preminenza nella storia dell'antropologia. Nel contempo opererebbe un influsso decisivo Agostino. La posizione di Agostino cresce per un verso da un fitto colloquio e da una comunione di spirito con le Scritture, e in particolare con Paolo; per un altro verso, dalla commistione con il neoplatonismo, e, attraverso quest'ultimo, di nuovo con Aristotele.<sup>40</sup> Queste connessioni e filiazioni storico-letterarie dell'antropologia — osserva Heidegger in conclusione — sono più o meno note, ma manca un'interpretazione teoretica del loro senso e della loro intima implicazione: per questa occorrerebbe una preliminare trattazione della «fondamentale problematica filosofica dell'effettività [*Faktizität*]»<sup>41</sup> (vale a dire dell'esistenza umana). Sennonché, «l'indagine sul Medioevo (...) si è stabilizzata entro gli schemi di una teologia neoscolastica e nella cornice di un aristotelismo riveduto in senso neoscolastico», laddove «l'antropologia teologica deve essere ricostruita sulla base delle sue esperienze filosofiche fondamentali e delle sue motivazioni». Per inciso, sarebbe indispensabile — annota Heidegger — analizzare la struttura ermeneutica del commentario alle sentenze di Pietro Lombardo, inquantoché quest'opera nutre lo sviluppo della teologia fino a Lutero: «ciò che nella forma di una qualche selezione di brani da Agostino, Girolamo, Giovanni Damasceno entrò nelle sentenze è importante per lo sviluppo dell'antropologia medievale».

l'Idealismo tedesco (...) deve prendere le mosse dalla situazione teologica del tempo. Fichte, Schelling e Hegel furono dei teologi, e anche Kant, se non lo si vuole ridurre alla scialba figura di un presunto epistemologo [come, secondo Heidegger, fa il neokantismo], va capito teologicamente». E poi: «La coscienza cristiana della vita propria della prima scolastica (...) era già passata attraverso una 'greccizzazione'. Già le stesse condizioni di vita del cristianesimo originario erano maturate in un ambiente la cui vita tendeva ad esprimersi in una direzione determinata non da ultimo dall'interpretazione dell'esistenza e dalla concettualità (terminologia) dei greci. Con Paolo e nell'età apostolica, e in particolare nell'epoca della 'Patristica', si attuò un inserimento entro il mondo vitale dei greci». Lutero intuì che la teologia cristiana era cresciuta su un equivoco, su un'ambigua osmosi con l'incompatibile civiltà greca.

<sup>40</sup> *Natorp-Bericht*, cit., p. 250; trad. cit., p. 512.

<sup>41</sup> *Ibid.*

Ma per poter in generale valutare queste rielaborazioni bisogna disporre di una interpretazione dell'antropologia agostiniana che non sia solo un compendio, tratto dalle sue opere, di principi di psicologia, avendo come guida un manuale di psicologia o di teologia morale.<sup>42</sup>

Affinché sia possibile tentare la ricostruzione teoretica della storia dell'antropologia, deve essere esibita la specifica originalità e originarietà del pensiero di Agostino. Insieme con Aristotele, infatti, Agostino è al centro di tale storia. Bisogna separare l'innovatività di Agostino dalla sua continuità con la tradizione.

Il punto centrale di una tale interpretazione di Agostino, sulla base (...) della sua teoria della vita, si trova negli scritti sulla disputa pelagiana e nella sua ecclesiologia. L'idea dell'uomo e dell'esserci qui operante rimanda [per un verso] alla filosofia greca, alla teologia patristica fondata sul pensiero greco, [per un altro verso] all'antropologia paolina e a quella del Vangelo di Giovanni.<sup>43</sup>

L'essenziale è di scoprire le strutture logiche e ontologiche centrali, le idee cardinali nella concezione dell'uomo, analizzando i punti di svolta decisivi della storia dell'antropologia occidentale per rimontare alle fonti originarie. Questo compito può essere assolto solo ove sia stata resa disponibile una concreta interpretazione della filosofia aristotelica «il cui orientamento sia dato dal problema dell'effettività e cioè da un'antropologia fenomenologica radicale».<sup>44</sup> Ma per comprendere la filosofia aristotelica e l'azione che essa ha esercitato sulla storia dell'antropologia, occorre in precedenza consolidare una «antropologia fenomenologica» — cioè conseguita sull'analisi dell'uomo, e non sulle definizioni tradite — la quale possa costituire la base per una riconsiderazione critica dei principi che sorreggono l'antropologia tradizionale. Per quanto riguarda la questione dell'essere umano — seguita Heidegger — Aristotele è il compimento del pensiero precedente; però raggiunge anche una prospettiva nuova. Da qui discendono la sua ontologia e la sua logica,<sup>45</sup>

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 251; trad. cit., p. 512.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 251; trad. cit., pp. 512-13.

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 251; trad. cit., pp. 513.

<sup>45</sup> La filosofia, interessandosi dell'uomo, è logica e ontologia: cf. *ibid.*, p. 247; trad. cit., pp. 507-08.

le quali domineranno la storia dell'antropologia filosofica.<sup>46</sup> La prospettiva nuova è fissata nei libri di *Fisica*, vale a dire nella ricerca che assume come fenomeno centrale l'ente considerato in un determinato modo dell'essere, l'essere-in-movimento. Solo risalendo all'indietro a partire da Aristotele si può capire la dottrina dell'essere di Parmenide (il destino della filosofia occidentale).<sup>47</sup> Le ricerche — conclude Heidegger — hanno come meta la tarda scolastica e il giovane Lutero, che la critica; ma prima si deve definire la posizione di Aristotele.<sup>48</sup> Sospendiamo per il momento la lettura del *Natorp-Bericht*.

#### A. Le due fonti dell'antropologia greco-cristiana.

Una lettura comparata degli scritti degli anni Venti permette di intravedere per grandi linee la storia dell'antropologia «greco-cristiana» che Heidegger aveva in mente. Il testo che mette conto di consultare per primo è *Essere e tempo*. Nel § 10 di quest'opera, intitolato *Delimitazione dell'analitica esistenziale rispetto all'antropologia, alla psicologia e alla biologia*, Heidegger, denunciato che quel che svia le scienze dell'uomo è il «costante predominio dell'antropologia paleocristiana»,<sup>49</sup> spiega che

<sup>46</sup> *Ibid.*, cit., p. 251; trad. cit., p. 513.

<sup>47</sup> *Ibid.*, cit., p. 252; trad. cit., p. 513. Dal seguito del *Natorp-Bericht* traspare questo: Aristotele avrebbe preso le mosse dal *fatto* incontrovertibile che il movimento è. Di lì avrebbe determinato l'essere in generale, anziché, viceversa, come gli Eleati, negare il movimento, e quindi il tempo, in base a un concetto di essere presupposto. Ora, benché in quel saggio non si dica, il concetto di tempo è, secondo Heidegger, indispensabile per definire il concetto ontologico di essere umano. Il tempo è il principio per la ripartizione tra le regioni dell'ente, e innanzitutto per la capitale, tra uomo e non uomo (natura, Dio, idee). E tuttavia il concetto aristotelico di tempo è ancora naturalistico, insufficiente. Su Parmenide, cf. *Natorp-Bericht*, p. 265; trad. cit., 529: Parmenide fissa la concezione per cui essere è essere-oggetto, star qui davanti; è davvero solo quel che è colto dal *noein*, dal contegno di teoresi; l'ente colto in altri modi non è: «altre determinazioni dell'essere furono escluse».

<sup>48</sup> Qui trova il suo senso la nota epigrafe di *Ontologie* (trad. cit., p. 13): «Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele, che quegli odiava».

<sup>49</sup> *Sein und Zeit*, p. 48; trad. cit., p. 115.

L'antropologia tradizionale presuppone: [/] 1) la definizione dell'uomo come ζῷον λόγον ἔχον nel senso di *animal rationale*. (...) [/] 2) L'altro filo conduttore per la determinazione dell'essere e dell'essenza dell'uomo è di ordine teologico: καὶ εἶπεν ὁ θεός: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem* [Genesi, I, 26].<sup>50</sup>

Lo sviamento consiste in questo, che l'antropologia tradizionale (fino a Husserl incluso), sotto l'influsso delle due scaturigini, la greca e la cristiana, ha «dimenticato» il problema dell'essere dell'uomo «considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'esser semplicemente presente [*Vorhandensein*] comune a tutte le cose create». <sup>51</sup> «Non diversamente dall'essere di Dio, anche l'essere dell'*ens finitum* è interpretato ontologicamente con i mezzi [inadeguati] offerti dall'ontologia antica». Dopo aver citato Genesi I, 26, Heidegger riporta due asseriti stralciati da Calvino e da Zwingli che dimostrano l'aderenza di costoro alla posizione tradizionale, e annota che «Nel corso del pensiero moderno la definizione cristiana venne de-teologizzata». Il passo di *Essere e tempo*, congruente con il prospetto storiografico tracciato nel *Natorp-Bericht*, collima inoltre quasi alla lettera con il testo delle lezioni del semestre estivo 1923, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Là, ammettendo di evitare le diciture «esserci umano» oppure «uomo», Heidegger si giustifica così:

I concetti di «uomo» — ossia [1] sostanza vivente provvista di ragione [*vernunftbegabtes Lebewesen*] e [2] persona, personalità — sono sorti nell'esperienza di e nel guardare a connessioni oggettuali del mondo ogni volta già date in modo determinato. Il primo fa parte del contesto di cose che si mostra nella serie oggettuale: pianta, animale, uomo, demone, dio. (...) Il secondo è sorto nella spiegazione cristiana della costituzione [*Ausstattung*] originaria dell'uomo in quanto creatura di Dio, spiegazione condotta sulla base della rivelazione veterotestamentaria.<sup>52</sup>

L'esplicazione dell'idea dell'uomo come persona, concetto che riprende il greco ζῷον λόγον ἔχον, viene ottenuta sul filo di un versetto che

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 48; trad. cit., p. 115.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 49; trad. cit., p. 116.

<sup>52</sup> *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (SS 1923), HGA 63 (a c. di K. BRÖCKER-OLTMANN), 1988 (d'ora in poi *Ontologie*), p. 21; trad. it. di G. AULETTA, *Ontologia. Ermeneutica dell'effettività*, Napoli 1992, p. 29.

per la teologia cristiana è un classico in più sensi, *Genesi*, I, 26; nei LXX (*Septuaginta*): καὶ εἶπεν ὁ θεὸς ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν ...<sup>53</sup>

I concetti di «uomo» si sussumono tutti sotto alla definizione filosofica *animal rationale* — *vernunftbegabtes Lebewesen*,<sup>54</sup> — ossia ζῷον λόγον ἔχον; e sotto alla categoria di «persona», che proviene dalla Bibbia e «riprende il greco ζῷον λόγον ἔχον». Anche «i concetti di 'uomo'» oggi correnti [*scil.* in Dilthey, Scheler, Husserl] risalgono alle due origini citate, non importa se l'idea di persona sia arraffata collegandosi a Kant e all'Idealismo tedesco oppure alla teologia medievale.<sup>55</sup> In riepilogo, se pensata con mente rigorosa, la storia dell'antropologia non sciorina che una sequenza di variazioni sul tema unico dell'ἄνθρωπος ζῷον λόγον ἔχον.

#### B. *L'antropologia greca (Aristotele).*

Nel contesto delle ricerche antropologiche, Heidegger indugiò a lungo sulle opere aristoteliche di psicologia, innanzitutto l'*Etica Nicomachea* e *L'anima*.<sup>56</sup> L'origine della definizione dell'uomo in quanto ζῷον λόγον ἔχον Heidegger pare rintracciare<sup>57</sup> nel trattato I,

<sup>53</sup> *Ontologie*, p. 22; trad. cit., p. 30.

<sup>54</sup> È palesemente una restituzione in tedesco del dettato latino *animal rationale*, che a sua volta ricalca il greco *zoon loghikon*, sovente impiegato dalla teologia patristica greca.

<sup>55</sup> *Ontologie*, p. 22; trad. cit., p. 29. Questa annotazione relativa a Kant e all'Idealismo tedesco rispecchia e conferma quelle già incontrate nel *Naturp-Bericht*. La «concezione greco-cristiana» dell'uomo era lì denunciata quale fonte dell'antropologia di Kant e dell'Idealismo tedesco.

<sup>56</sup> Heidegger tenne un'esercitazione seminariale sul *De anima* in parallelo alla *Vorlesung* 1921, su Agostino. Cf. A. SORDINI, *Heidegger a Marburgo. Una lettura del «De anima»*, «Teoria», I (1993), pp. 55-88. Nel frattempo è stata pubblicata la *Vorlesung* WS 1923-24, cit., che del *De anima* tratta ampiamente (pp. 5-41).

<sup>57</sup> Cf. *Ontologie*, p. 26, n. 2; trad. cit., p. 33, n. 2. Heidegger ripudia la traduzione di *zoon logon echon* con *animal rationale*; essa segnerebbe una delle tappe del progressivo offuscamento dell'originaria visione greca. Sebbene accomuni nella medesima condanna le due definizioni, la greca e la latina, ciò non toglie che Heidegger preferisca, per taluni versi, l'idea greca soggiacente alla definizione di ζῷον λόγον ἔχον, esteriormente tanto simile alla latina e moderna. Il punto è che per Hei-

6 dell'*Etica nicomachea*, dove, avendo in precedenza stabilito che il bene supremo e il fine ultimo è la felicità — ossia che la felicità è quel che l'uomo tende da ultimo e alla fin fine a procurarsi in ogni suo sforzo, di persona o nella collettività<sup>58</sup> — Aristotele indaga che cosa dia felicità; onde scoprirlo, si mette ad accertare previamente quale sia «l'opera caratteristica dell'uomo»,<sup>59</sup> nel presupposto che la felicità stia nella perfezione o realizzazione della propria natura.

Quale mai potrebbe essere quest'opera? [Non il vivere, ζῆν,] infatti il vivere è *comune* [κοινόν] anche alle piante, mentre si cerca ciò che [all'uomo] è proprio [ἴδιον] (...) Seguirebbe la [vita, ζωή] sensitiva [αἰσθητική], ma è evidente che anch'essa è *in comune* (...) con ogni animale [ζῷον]. Resta pertanto una certa [vita] attiva [πρακτική] della [parte] avente il λόγος [τοῦ λόγον ἔχοντος].<sup>60</sup>

Quel che ci riguarda non è per il momento la disamina della felicità, ma il modo come Aristotele determina l'essenza dell'uomo. Heidegger sottolineava, nel passo sulle due scaturigini dell'antropologia, che la prima definizione (*vernunftbegabtes Lebewesen*) contempla l'uomo far parte della «serie oggettuale: pianta, animale, uomo, demone, dio». È nitidamente il caso aristotelico: Aristotele — questo passo lo dimostra — intende nell'uomo un ente tra gli altri, membro della serie oggettuale. Secondo la dottrina compiutamente esposta nel *De anima*,<sup>61</sup> con le mere cose l'uomo ha in comune la corporeità, che non viene neppure in parola, ma ne lo distingue l'aver *inoltre* la vita vegetativa. Questa è condivisa con le piante (e gli animali); però poi, rispetto alle piante, l'uomo ha *in più* l'animatezza. L'animatezza, a sua volta, è propria pure ad altri enti, gli esseri animati, dai quali lo differenzia invece un precipuo carattere *aggiuntivo*, il λόγος. Parlando per genere prossimo e differenza specifica, l'uomo è uno ζῷον che in più ha il λόγος, così come lo ζῷον è una pianta che in aggiunta ha la ζωή per eccellenza (ζωή αἰσθητική). La progressione aristotelica attraverso l'ente non ter-

degger il *logos* greco è essenzialmente linguaggio e non *ratio*, e innanzitutto è linguaggio «ermeneutico», e non «apofantico».

<sup>58</sup> *Eth. Nic.* I, 2, 1095 a 15-20; e *Eth. Nic.* I, 5.

<sup>59</sup> τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου, *Eth. Nic.* I, 6, 1097 b 24-25.

<sup>60</sup> *Eth. Nic.* I, 6, 1097 b 33-1098 a 4.

<sup>61</sup> In particolare, cf. *De anima* II, 3.

mina, come si sa, in questo grado. L'uomo non conchiude la serie oggettuale, che prosegue e si esaurisce nell'ente divino. Nel λόγος è annunciata la fondamentale potenzialità che contraddistingue l'uomo da ogni altro vivente. Tale possibilità l'uomo realizza in pieno soltanto nel θεωρεῖν (verbo che spartisce la radice con θεῖον), nella νόησις, nella σοφία, nell'ἐπιστήμη, allorché vive la vita del dio e asseconda la sua natura più intima. Se la felicità è nell'attività più propria, e secondo la virtù più alta,<sup>62</sup> la σοφία, allora è nella contemplazione (θεωρία).<sup>63</sup> Pertanto l'uomo

non in quanto uomo vivrà in questo modo, bensì in quanto in lui sussiste [ὑπάρχει] qualcosa di divino [θεῖον τι]. E di quanto questo eccelle sul composto [σύνθετον] di tanto anche la sua attività eccelle su quella secondo l'altra specie di virtù. Di conseguenza, se l'intelletto è una cosa divina rispetto all'uomo, anche la vita secondo l'intelletto sarà divina rispetto alla vita dell'uomo.<sup>64</sup>

Si presti attenzione al modo, reificante e sostanzialistico, con cui sono considerate la parte divina e la parte animale che assieme costruiscono l'uomo come un composto (dove Aristotele dice ὑπάρχειν, Heidegger tradurrebbe con *Vorhandensein*, sussistere). Nella fase della distruzione fenomenologica della storia dell'antropologia interessa soltanto questo rilievo, che è ben lungi dall'esaurire l'interpretazione heideggeriana dei luoghi indicati.<sup>65</sup>

<sup>62</sup> *Eth. Nic. X*, 7, 1177 a 12. La virtù più alta è la virtù dianoetica della sapienza, σοφία, secondo quanto è detto in *Eth. Nic. VI*, trattato al quale, assieme ad alcuni altri, Heidegger attribuisce un'assoluta preminenza nel *corpus* aristotelico. Ne discute, come si vedrà, nel *Natorp-Bericht*.

<sup>63</sup> *Eth. Nic. X*, 7, 1177 a 18.

<sup>64</sup> *Eth. Nic. X*, 7, 1177 b 27-31 (trad. di M. ZANATTA).

<sup>65</sup> Non tutte le sfaccettature del discorso aristotelico dovette criticare, Heidegger; anzi, si intravede il tema della cura. Nel *logos* balena la somiglianza con il dio: l'uomo può, ma solo può e solo sporadicamente, vivere quella vita, la contemplativa, che il dio di Aristotele vive immancabilmente, in quanto vive pienamente e sovratemporalmente nella contemplazione della realtà più alta e più vera, se medesimo, immerso nella presenza delle verità eternamente salve dal divenire. Questa, che per Platone era anche la naturale condizione umana, anteriormente alla caduta nel mondo inferiore e corporeo, appare ancora ad Aristotele come una possibilità dell'uomo terreno; anzi, non una qualsiasi, bensì la sua più alta, realizzando la quale l'uomo si realizza *in quanto uomo* (e ciò, paradossalmente, proprio nell'attimo



C. *L'antropologia cristiana (il Genesi e Agostino).*

L'altra origine dell'antropologia moderna — suggeriva *Essere e tempo* — è giudeo-cristiana, in *Genesi* I, 26. Le lezioni del semestre estivo 1923, *Ontologie*, approntano una sorta di censimento dei riferimenti capitali della storia dell'antropologia teologica. Il prospetto in questione consta pressoché soltanto di citazioni, riportate in brutta successione, senza, o quasi, alcun commento. Si tratta di un registro di tesi estratte da Paolo, Taziano, Agostino, Tommaso, Zwingli, Calvino, relative a brani di costoro attestanti l'accettazione delle direttrici di *Genesi* e dell'idea di uomo collegatavi (nelle omologhe pagine di *Essere e tempo* rimangono solo Calvino e Zwingli). La compendiosa e veloce escursione è conclusa osservando che «A partire da qui l'interpretazione della personalità arriva, attraverso l'Idealismo tedesco, fino a Scheler». <sup>66</sup> In *Prolegomeni* sono interpolate di Taziano, Calvino, Zwingli precisamente le medesime sentenze che si trovano elencate in *Ontologia* (mancano i passi di Paolo, Agostino e Tommaso) e, in parte, in *Essere e tempo*. A differenza della pagina di *Ontologia*, che pure palesemente ricalca, questa dei *Prolegomeni* avvantaggia l'interprete focalizzando alcuni tratti comuni alle diverse sentenze. Vien notato che in tutte l'uomo è determinato come un ente che «va oltre» ed è «in via verso Dio»: «emerge chiaramente la determinazione dell'uomo a partire dalla sua *trascendenza*, ossia dal suo 'essere orientato verso' qualcosa». <sup>67</sup> Heidegger avvisa che quest'idea proviene dal *Genesi*. Compare infine un assai laconico asserto relativo a Kant: il filosofo te-

in cui si trasfigura in un momentaneo dio), e rispetto alla quale le altre, quelle in cui si intrattiene innanzitutto e per lo più, devono essere vedute come stati di caduta e come defezioni dalla pienezza che in pur rari momenti attinge. Certo, Aristotele non parla di una caduta da uno stato divino anteriore, tuttavia definisce l'uomo a partire da quella vita divina nella quale soltanto l'uomo ultima se stesso, raggiunge la sua perfezione (*ἐντελέχεια*) e dispiega il suo aspetto più vero; lo comprende come un ente tale che per lo più versa in una condizione di decadutezza (*Verfallenheit*) e di incompiutezza (non *perfectio*), come un dio in potenza abbandonato ad aver cura di attuarsi.

<sup>66</sup> *Ontologie*, p. 24; trad. cit., p. 31.

<sup>67</sup> *Prolegomena*, p. 182; trad. cit., p. 164 (corsivo mio).

desco riprese la definizione cristiana «solo in certo senso deteologizzandola». <sup>68</sup>

Le citazioni non sono trascelte casualmente. Nella selezione si rivela accortezza e intenzione: da *Genesi* I, 26 e dall'epistolario paolino — cioè dalle Scritture — l'antropologia teologica (la giudaica e la cristiana) è istituita; Taziano (II secolo d.C.) è in rappresentanza della primissima patristica e quindi degli esordi dell'interpretazione che di sé dà il cristianesimo immediatamente dopo l'epoca della rivelazione; Agostino e Tommaso costituiscono due luoghi nevralgici, due pilastri del pensiero cristiano; Calvino e Zwingli stanno al crocevia di quella imponente ramificazione che è la Chiesa protestante e con le loro osservazioni attestano che anch'essa — almeno per l'aspetto al quale Heidegger guarda — si mantiene entro la medesima idea di essere umano che è della tradizione religiosa europea. Pare chiara l'intenzione di raccogliere documenti comprovanti che nelle epoche e nei passaggi decisivi, per quanto profondi rivolgimenti si siano prodotti, la nozione biblica di uomo, sotto modificazioni che non ne lambivano la sostanza, è rimasta indenne. Di Lutero non si fa verbo, il che s'armonizza con quanto scritto nel *Natorp-Bericht*. <sup>69</sup> Tutti gli autori evocati da Heidegger nei passaggi inventariati ribadiscono la somiglianza, rivelata dal *Genesi*, dell'uomo con Dio. Essa segna per tutti loro il carattere più essenziale e intimo dell'uomo, ciò che lo distingue da ogni altro ente creato di questo mondo. «Trascendenza» è altrimenti denominata quest'eccezionalità: l'uomo è l'ente che, unico, oltrepassa (*trans-scandere*) in parte l'orizzonte degli enti creati, non lasciandosi caratterizzare esaurientemente attraverso il solo riferimento ad essi. In questo l'uomo assomiglia a Dio, l'ente che sovrasta del tutto la cerchia del creato, non appartenendole. In grazia della somiglianza con lui — variamente caratterizzata — l'uomo può quindi incontrare Dio dentro di sé, sicché è detto *capax Dei*. In sintesi, in tutta la sua storia la teologia concepisce l'uomo come *animal*, vale a dire particola del mondo, ente creato; ma altresì vi scorge alcunché di differente dall'altro ente nel suo complesso, o natura. L'irriducibilità dell'uomo alla natura è un sentore della differenza ontologica.

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 182; trad. cit., p. 164.

<sup>69</sup> Cf. *sup.*, n. 39.

La trascendenza dell'uomo oltre il piano dell'ente creato viene però messa da parte nella sua problematicità e risolta in termini di somiglianza con un *ente* che non è del mondo o natura: con Dio. Senonché quest'ente viene a sua volta determinato con mezzi concettuali tratti dall'ente di natura, dalla cosa inanimata.<sup>70</sup> Quel che non è ente, l'essere, viene identificato in un ente, pur d'eccezione. La confusione domina: di Dio si dice che è un *ente* che non è *un* ente; che non è *ente*; che è aldilà dell'ente (nel senso platonico, o nel senso dello pseudo-Dionigi e della teologia apofatica, o nel senso dell'*analogia entis*). Nel tema della «trascendenza» cristiana preappare il problema diltheyano di separare la natura dallo spirito. La «trascendenza» allude alla distanza dell'uomo dall'ente di natura, ma il *genere* di questa differenza resta impensato anche nel cristianesimo. In che senso l'uomo non è un ente di natura, o non è un ente? Per Heidegger è inammissibile descrivere la eccedenza dell'uomo oltre la realtà fisica in termini di somiglianza con Dio. È l'equivoco dovuto al ridurre l'essere all'ente, Dio o le idee platoniche, quel che caratterizza la metafisica come ontoteologia.

L'antropologia cristiana, come già la greca, vorrebbe definire l'essenza dell'uomo riadattando e contaminando tra loro i concetti di altre essenze, la divina e l'animale, a loro volta non ben chiari. Essa lascia indeterminato il senso e la possibilità di questa enunciata *trascendenza* nella quale starebbe la natura di Dio e la somiglianza dell'uomo con lui, ossia lascia indeterminata la differenza dell'uomo dalla natura. Il decisivo non sta — agli occhi di Heidegger — nel fatto che l'uomo trascenda gli enti creati *verso Dio*, l'ente increato e creatore, bensì nel fatto che *trascende*. L'antropologia teologica non investiga la premessa del particolare trascendimento (verso Dio) nel quale ha fede; non pone mente alla trascendenza *come tale*, all'essere, «il *transcendens* puro e semplice». <sup>71</sup> Nella trascendenza reintesa come struttura dell'estaticità Heidegger reperisce la condizione *ontologica* — non ontica, non riconducibile al

<sup>70</sup> Cf. *Natorp-Bericht*, p. 263; trad. cit., p. 526: «La teologia cristiana, la speculazione filosofica che è sotto il suo influsso e l'antropologia che sempre sorge da tali connessioni parlano mediante categorie [quelle filosofiche greche] prese a prestito, estranee alla loro propria [nel senso di tematica] regione d'essere [cioè, rispettivamente, Dio e l'uomo]».

<sup>71</sup> *Sein und Zeit*, p. 38; trad. cit., p. 99.

piano dell'ente e inspiegabile in esso — della possibilità del *Dasein*, ossia dell'ente che è aperto a..., dell'ente che è intenzionalità (dirigersi verso...), e che solo in conseguenza di questa sua costituzione *a priori* — ossia anteriore a qualsivoglia ente — può avere mondo, trascendere verso gli *enti* in generale, eventualmente verso Dio.

Già in Taziano «sono fissati i due modi fondamentali di prendere l'uomo»: <sup>72</sup> da un lato — si evince — quello che lo prende per un vivente, *animal*, ossia come *ente* del mondo circondato da altri; dall'altro lato quello che lo prende come immagine di Dio, ossia di qualcosa che non si lascia includere all'*interno* del mondo e annoverare tra gli enti. Somigliante per un verso a tutte le cose, e fra queste soprattutto agli animali; per altro verso, unico fra tutte le cose di questo mondo, simile a Dio, l'uomo pare alquanto di eccentrico, in parte animale, in parte divinità. Non soltanto rimane oscuro quale sia il senso ontologico positivo di ciascuna delle nature, l'animale e la divina, delle quali partecipa, ma per di più, in quanto è spiegato su di esse, l'uomo è spiegato da ciò che egli non è. Emerge quel che a Heidegger piace in queste tesi dell'antropologia cristiana radunate nell'elenco di *Ontologia*. Esse ravvisano nell'uomo un'entità intermedia fra materialità, animalità e divinità; fatta un po' dell'una cosa, un po' delle altre.

Se il versetto biblico di *Genesi*, I, 26 ricordato da Heidegger quale sorgente primaria dell'antropologia teologica è il luogo più significativo fra quanti istituiscono siffatto dicotomismo, non è tuttavia il solo. Tacendo di *Genesi* IX, 6, che rispecchia I, 26, occorre far menzione di almeno altre due pericopi. In primo luogo, *Genesi* I, 1: «In principio Dio creò il cielo e la terra». In secondo luogo, *Genesi* II, 7: passo importantissimo, anche storicamente, perché mantenne la riflessione cristiana sull'uomo nel solco universalissimo

<sup>72</sup> «μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ, λέγω δὲ ἄνθρωπον οὐχὶ τὸν ὁμοία τοῖς ζῴοις πράττοντα (non come ζῷον), ἀλλὰ τὸν πόρρω μὲν τῆς ἀνθρωπότητος πρὸς αὐτὸν δὲ τὸν θεὸν κειρωρηχότα (quello più avanzato [fortgeschritten]). Qui sono fissati i due modi fondamentali di prendere l'uomo» (*Ontologie*, pp. 22-23; trad. cit., p. 30). Il passo di Taziano — tolto dal *Λόγος πρὸς Ἕλληνας* (*Oratio ad graecos*) — è citato anche in *Prolegomena*, p. 181; trad. cit., pp. 163-64, dove Heidegger dà il testo tradotto: «[Solo l'uomo è immagine e somiglianza di Dio]. Non l'uomo come vivente (ζῷον) e nel suo comportamento in quanto ente vivente intendo io qui, ma lo intendo in quanto in un certo senso è *sulla strada* verso Dio».

della tesi che vede in questo ente un corpo materiale (polvere, terra, fango) cui si è addizionato un alcunché di imponderabile ed eterico (vento, soffio, alito). Questo passo del *Genesi* incarna il medesimo mitologema che abbiamo incontrato nella favola della Cura.<sup>73</sup> Lì era Cura a plasmare l'uomo, qui è Jahweh; qui è data forma alla «polvere», lì alla terra (*humus*); lì è aggiunto lo *spiritus* — che nell'accezione precristiana<sup>74</sup> e non teologica designa la vita in generale, ciò che differenzia il vivente dalle cose inanimate —, qui il «soffio» (*ruah*, πνεῦμα, *spiritus*).<sup>75</sup> In entrambi i miti, inoltre, l'uomo è una cosa fabbricata, è il manufatto approntato da un demiurgo sulla base di materiali già esistenti (*vorhanden*) e disponibili (*zuhanden*). Ben si scorge, allora, l'intreccio delle tre definizioni fondamentali dell'essere umano.

Agostino. Nel pensiero agostiniano il libro della *Genesi* ha un'assoluta centralità. Agostino vi ritorna sopra in ben cinque differenti occasioni nel corso della sua annosa e instancabile attività di commentatore.<sup>76</sup> Il principio che lo guida è la fede, che gli impone

<sup>73</sup> È mitologema antichissimo e, per così dire, apolide: in Omero, per portare un solo esempio, la ψυχή è il respiro esalato da colui che spira; reso lo spirito, resta, accasciato e inanimato — ormai semplicemente presente —, soltanto il corpo. L'abbiamo incontrato nella favola della Cura: lì è Giove (mitologicamente il Cielo, la luce, lo spirito) a infondere la coscienza in un corpo plasmato da *Tellus*, Terra (la materia).

<sup>74</sup> In *spiritus* sono stratificate almeno tre distinte valenze, generate da contesti espressivi differenti e differentemente orientati: (a) in accezione precristiana e non necessariamente religiosa, è ciò che distingue l'uomo dalle cose inanimate: l'anima intesa come vita (*zoe* in senso non teologico); in accezione teologica dogmatica è (b) una Persona della Trinità, (c) ed è ciò che distingue come rinati alla vita vera (*zoe* in senso cristiano) gli uomini sui quali è discesa la grazia dello Spirito vivificante. Due sono gli ordini di uomini: gli uomini naturali ed i rinati, nati della seconda nascita. Questa estrema delimitazione dell'umano, sancita dalla coppia paolina *caro-spiritus*, ispira la dottrina della Chiesa di Agostino e l'identificazione di due *civitates* rette da principii e principi differenti.

<sup>75</sup> Cf. *Gen.* 2, 7: la creazione dell'uomo è narrata così: Dio «alito nelle sue [dell'uomo] narici un soffio vitale [*ruah*]». *Ruah* (che fu tradotto con *pneuma* e *spiritus*) è termine quasi sempre riferito a Dio. Anche in *spiritus* e *pneuma* — come pure in *anima* (da *anemos*, vento) — respira l'idea dell'aria, il più impalpabile e incorporeo tra i corpi, quasi il luogo dove la materialità si converte in immaterialità. Lo spirito, o il respiro, è l'attributo intrinseco del corpo in vita.

<sup>76</sup> *Genesi* è il testo biblico sull'interpretazione del quale Agostino si affatica

di accettare senza riserve il deposito della rivelazione, di non ricusarlo mai. Il motto normativo dell'esegesi scritturistica agostiniana raccomanda: se non crederete, non capirete.<sup>77</sup> Ove l'intelligenza tardasse a consentire e plaudire alla verità rivelata, proprio lì occorrerebbe frenare l'obiezione e risvegliare la fede affinché vigili; perché l'intendimento verrà, se la fede manterrà l'intelletto saldo nella volontà di capire. Quando invece mancasse il rispetto verso l'autorità delle Scritture, l'intelligenza smetterebbe l'interesse e non si sforzerebbe più di comprendere.

Da *Genesi* I, 26 — in particolare — Agostino trae il riferimento fondamentale sul quale matura la sua antropologia.<sup>78</sup> Egli interpreta il versetto della somiglianza dell'uomo con Dio in più occasioni e nel dettaglio, reputandolo, sulle orme della patristica, concorde nella sostanza con la definizione greca dell'uomo in quanto *animal rationale*. Nell'elenco heideggeriano di *Ontologia* compaiono le seguenti righe, tratte dal *De Genesi ad litteram imperfectus liber*:

Et dixit Deus, Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [*Genesi* I, 26]. Et hic animadvertenda quaedam et conjunctio et discretio animantium. Nam eodem die factum hominem dicit, quo bestias. Sunt enim simul omnia terrena animantia; et tamen, propter excellentiam rationis secundum quam ad imaginem Dei et similitudinem efficitur homo, separatim de illo dicitur. Et solite conclusum est, dicendo, Et vidit Deus quia bonum est.<sup>79</sup>

Innanzitutto Agostino ammette una affinità — nell'essenza — tra uomo e animale: s'assomigliano nell'*εἶδος* noetico, oltre che nella figura sensibile. La contiguità è rivelata dalle Scritture dove è detto

con più assiduità e frequenza, e in assoluto è il più commentato, insieme ai Salmi, dagli scrittori ecclesiastici. Di Agostino cf. *De Genesi contra manicheos*; *De Genesi ad litteram imperfectus liber* (significativamente si interrompe al commento di *Gen.* I, 26); *Confessiones* XI-XIII; *De Genesi ad litteram*; *De civitate Dei* XI. Di riferimenti al *Genesi*, e del resto a tutte le Scritture, è costellata l'intera opera agostiniana.

<sup>77</sup> Per inciso, Heidegger, nella *Vorlesung* WS 1919-20, *Grundprobleme der Phänomenologie*, HGA 58 (1992), p. 61, interpreta il *Crede ut intelligas* come «vivi vivendo il tuo proprio sé».

<sup>78</sup> Cf. *De Trinitate* VII 6, 12.

<sup>79</sup> *Ontologie*, p. 23; trad. cit., p. 30. Il passo agostiniano è in *De Genesi ad litteram imperfectus liber* 16.55.

che l'uomo e tutti i viventi furono creati nello stesso giorno. Poi Agostino avvisa che, oltre alla medesimezza ontologica con il semplice vivente, l'uomo è determinato dalla somiglianza con Dio, che egli apertamente indica nella *ratio*, «*secundum quam ad imaginem Dei*». Nella *ratio* sta la peculiarità umana, l'eccellenza su ogni altro ente di questo mondo. Agostino segue dunque la tradizione nell'asserire che uomo è *animal rationale*, cioè ζῷον λόγον ἔχον, animale deiforme.<sup>80</sup> Il concetto greco di λόγος, recepito nel senso di *ratio*, si sovrappone al concetto neotestamentario giovanneo, per cui λόγος è Dio stesso. L'uomo è l'animale che ha la ragione, ovvero il λόγος, ovvero è simile a Dio.<sup>81</sup> Agostino incrocia tra loro il teorema del-

<sup>80</sup> I cristiani ereditarono la definizione greca, svellendola dal suo contesto per reimpiantarla, così estirpata, in *Genesi*, ma imprimendole una sfumatura di significato diversa. Per Heidegger — il quale in questo probabilmente maturava Lutero — l'idea greca del divino non è l'idea che di Dio danno le Scritture dei cristiani, sicché, quando edificavano sulla teologia greca la loro propria, i cristiani fraintendevano se stessi. Che l'esperienza aristotelica del divino, del θεῖον non riposi sul fondamento della fede, bensì su una meditazione ontologico-scientifica, lo suggerisce già il *Natorp-Bericht*, cit., p. 263; trad. cit., p. 526: «l'idea del divino non è sorta in Aristotele attraverso la spiegazione di quanto è oggetto della fondamentale esperienza religiosa» (θεῖον è scoperto dalla νόησις, cioè non dalla fede, non dalla *caritas*). Peraltro, solo tenendo presente questo sfondo si intende la altrimenti stupefacente asserzione heideggeriana di *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (WS 1925-26), HGA 21 (a c. di W. BIEMEL), 1976 (d'ora in poi *Logik*), p. 123; trad. it. di U.M. UGAZIO, *Logica. Il problema della verità*, Milano 1986, p. 83: «per Aristotele l'oggetto autentico della conoscenza [che è «*theorein*», *ibid.*] è l'ente che sempre è, il cielo e il voûs, un oggetto che non ha nulla a che fare con il Dio di Tommaso». Il dio di Aristotele — questo sembra che Heidegger intenda — non ha niente da spartire con il Dio della Bibbia. Che Tommaso ritenesse altrimenti era frutto di un equivoco vertiginoso, che Lutero stigmatizzò.

<sup>81</sup> *Logos* per i cristiani significa *veritas*, *sophia* del Padre. Della sapienza che lo sovrasta eterna l'uomo partecipa in quanto è *ratio* e *intellectus*, in quanto, somigliando a Dio, è *logos* egli stesso. In base al vangelo di Giovanni, *Logos* significa altresì *Verbum*: la sapienza di Dio è la Persona del Figlio. Se la diffusa cultura pagana educava a vedere nel *logos* la precipuità dell'uomo, le Scritture rivelavano che *Logos* è Dio stesso. Il concetto greco di *logos*, legato all'idea di scienza e teoresi (l'uomo somiglia al dio in quanto vede intellettualmente, intellege, ha νόησις), penetrava così nel cristianesimo. Cf. *Ontologie*, p. 28; trad. cit., p. 35: «razionale = che può conoscere», osserva Heidegger parlando di come la tesi «*animal rationale*» è stata recepita «nell'ambito dell'autocomprensione della coscienza cristiana». In ambiente latino, dopo che si erano venute sedando le dispute teologiche e asse-

l'uomo immagine di Dio e il teorema dell'uomo animale razionale, e li riconduce entrambi al principio rivelato nel libro della creazione, per cui l'essere umano è l'opera di Dio composta di corpo materiale e di spirito immateriale, ed è pertanto diviso e in bilico tra una sfera esteriore (natura) e una interiore (spirito).

Il versetto I, 26 ebbe un'importanza rimarchevole altresì nella personale vicenda umana di Agostino. Egli stesso racconta che tra le ragioni che lo indussero ad aderire, in un primo tempo, al manicheismo<sup>82</sup> v'era che le tesi dei propalatori di quell'eresia gli parevano più sensate e ragionevoli, più persuasive che non talune dei cattolici. Gli sembravano<sup>83</sup> repliche acute e inoppugnabili quelle che i manichei sferravano contro l'Antico Testamento, e quindi contro la Chiesa cattolica, che, a differenza di loro, lo considerava divino. Ad esempio, qual è l'origine del male, *unde malum*? Per i manichei il male è sostanza; dunque, o creata da Dio stesso, che allora sarebbe l'origine del male, oppure coeterna a lui, che non ne sarebbe il creatore. In entrambi i casi ne usciva minata la fede nell'Antico Testamento e nella Chiesa che la professava. Inoltre, «domandavano se Dio fosse circoscritto da una forma corporea e avesse capelli e unghie». <sup>84</sup> Lo strabiliante quesito lascia tralucere un'interpretazione alquanto rozza di *Genesi* I, 26: poiché l'Antico Testamento proclama la somiglianza di Dio e dell'uomo, e poiché l'uomo ha un corpo, nonché unghie e capelli, allora anche Dio. La conclusione del sillogismo, risibile e riprovevole per ogni uomo religioso, sconcertava Agostino spingendolo a diffidare dell'Antico Testamento e di quanti lo stimassero sacro, e a seguire invece i manichei, che lo respingevano per intero, insieme ad ampie porzioni del Nuovo. Agostino racconta di come l'assalì il tormento del dubbio; l'invase il rovello, l'assillo penoso di poter esser preda della menzogna; lo tenne l'angustia per la verità, che si nasconde abbandonando l'uomo nella tenebra. Per lunghi anni si macerò nelle sue in-

stando i concetti e la terminologia, soprattutto l'autorità di Agostino insegnò a pensare che la somiglianza con Dio riguardasse tutte le tre Persone, non solo l'Intelletto, il Figlio, il che comportò un arricchimento del concetto dell'essenza umana.

<sup>82</sup> Agostino fu manicheo dal 373 al 382. Cf. *Confessiones* III, 6.10 e V, 14.25.

<sup>83</sup> Cf. *Confessiones* III, 7.12.

<sup>84</sup> *Ibid.*



certezze, mentre si infiochiva ognora di più la sua fiducia dei manichei, fino all'incontro con il vescovo di Milano, Ambrogio, che con le sue prediche gli apre la mente alle raffinatezze di un'esegesi biblica non letterale e gli infonde deferenza per la Chiesa di Roma. Agostino apprende che i cattolici

non intendevano le parole dove è detto che l'uomo fu da te fatto a tua immagine [*Genesi* I, 26; IX, 6] nel senso di crederti e pensarti rinchiuso nella forma di un corpo umano [come invece millantavano gli avversari manichei]; per quanto non riuscissi a scorgere neppure debolmente e in un enigma come fosse una sostanza *spirituale*, mi fece arrossire gioiosamente di aver latrato per tanti anni non già contro la fede cattolica, bensì contro fantasmi creati da immaginazioni *caruali*.<sup>85</sup>

Allorché da cattolico e con intento pastorale si volgerà, resipiscente, a confutare l'eresia di cui egli stesso era stato succubo, e leggerà *Genesi* con l'espressa mira di rintuzzare i manichei, Agostino rettificherà così la sua antica stortura a proposito di I, 26:

Ma tutti coloro che comprendono le Scritture in senso spirituale, hanno appreso a intendere tramite questi termini non le membra corporee bensì potenze spirituali [*non membra corporea ... sed spiritales potentias*] (...) Sappiano [gli eretici] che secondo l'insegnamento cattolico i fedeli non credono che Dio sia definito da una forma corporea; e se è detto che l'uomo è stato fatto ad immagine di Dio, si intende con riguardo all'uomo interiore, dove è la ragione e l'intelletto [*et quod homo ad imaginem Dei factus dicitur, [noverint] secundum interiorem hominem dici, ubi est ratio et intellectus*].<sup>86</sup>

Qui si vede bene la diastasi di uomo *interiore* e, implicitamente, uomo *esteriore*: «non membra corporee (...), ma potenze spirituali» dice Agostino, contrapponendo così il corpo allo spirito e spiegando che la somiglianza dell'uomo con Dio — esplicitamente denunciata nella razionalità — afferisce non alla figura corporea contraddistinta da arti, unghie e capelli, bensì all'interiorità dello spirito. Non l'uomo esteriore, bensì l'interiore è a immagine di Dio. Le osservazioni agostiniane, proponendosi la confutazione della

<sup>85</sup> *Ibid.*, VI, 3-4.

<sup>86</sup> *De Genesi contra manicheos* I, 17.27-28 (trad. it. di L. CARROZZI, *La Genesi difesa contro i Manichei*, «Nuova Biblioteca Agostiniana», IX, Roma 1988).

falsa e tendenziosa lettura di *Genesis* che i manichei divulgavano, oppongono all'uomo esteriore e animale l'uomo interiore e divino. Nella spiritualità, nella *ratio* consiste la divinità dell'uomo; laddove nella corporeità e materialità sta la dissomiglianza ontologica dell'uomo da Dio e la prossimità all'animale e alle cose. Le differenti coppie oppositive della riflessione agostiniana e cristiana intorno alla natura dell'uomo — corpo e spirito (o anima), animalità e razionalità (divinità), esteriorità e interiorità — possono tenersi per sostanzialmente coincidenti. È chiaro allora come Heidegger pensasse di ricondurre le due matrici sopraddette, la greca e la cristiana, alla connotazione unica dell'uomo come congiunzione della sostanza corporea e della spirituale.<sup>87</sup> Verso il dualismo ontologico pareva premere pure quel neoplatonismo che fuggendo i dubbi manichei tanta parte ebbe nella formazione di Agostino.<sup>88</sup> Nei *platoniorum libri* Agostino intese di una separazione tra il mondo superiore, eterno e puramente spirituale, ed il mondo inferiore, transeunte e materiale. La distinzione tra sostanza spirituale e sostanza corporea, o piuttosto insostanza, pareva ben accordarsi con il dualismo ontologico che le Scritture insegnano: al principio sono «il cielo e la terra», che Agostino nei suoi commentari interpreta nel senso di spirito e materia.<sup>89</sup> Per il tramite dell'ontologia medioevale questo schema dualistico si conserva fino a Cartesio.

Riepilogando, da *Genesis* Agostino è per un verso mosso a indagare la somiglianza dell'uomo con Dio, e ne vengono opere che

<sup>87</sup> Una conferma viene da una pagina del *Brief über den Humanismus* (1946), 1947, ora in *Wegmarken*, HGA 9 (a c. di F.W. VON HERMANN), 1976, p. 333; trad. it. di F. VOLPI, *Segnavia*, Milano 1987, p. 286: «Siamo soliti pensare (...) in corrispondenza all'essenza dell'uomo inteso come *animal rationale*, cioè come unità di corpo, anima e spirito [corsivo mio]».

<sup>88</sup> *Confessiones*, VII, 9.13.

<sup>89</sup> *Gen.*, I, 1: «In principio Dio creò il cielo e la terra». Su questo versetto si concentra anche Agostino, nei suoi commentari del *Genesis*. Interpretando allegoricamente, Agostino identifica cielo e terra rispettivamente nella natura spirituale e nella corporea e materiale: l'uomo, sola fra tutte le creature, partecipa di entrambi i mondi e di entrambe le nature. Cf. *Confessiones* XII, 7.7: angeli (puri spiriti) e cose inanimate (puri corpi) segnano i confini ontologici della creazione, colmata — tra questi due limiti — da piante, animali, uomini. Ereditato pure dal rinnovatore Cartesio, vidimato e reso sotto le specie di *res cogitans* e *res extensa*, questo dualismo percorre ancora l'antropologia moderna, fino a Husserl.

sono nel contempo di teologia e di psicologia (a cominciare dal *De Trinitate*); per un altro verso, però, in sede di ontologia, è indotto a vidimare il sostanzialismo dualistico.<sup>90</sup> Agostino — apparirà — considera spirito e corpo (cielo e terra) due sostanze perché li pensa nel quadro della creazione, ossia di un atto produttorio, di un *facere*.

### 1.5. *La distruzione dell'antropologia «greco-cristiana».*

Chiosando la favola della Cura, Heidegger condensava la posizione dell'antropologia classica nella tesi per cui l'uomo è un «*compositum* [*Kompositum*] di corpo e spirito»: <sup>91</sup> una cosa corporea tra le altre e come le altre — cioè fatta, come tutte, di materia o «terra» —, ma che in aggiunta ha un qualcosa che non è materiale, e che si suole chiamare «spirito». Questa formulazione, anonima in quanto non attribuibile ad alcun autore in particolare, ma tale che compendia l'intera prospettiva tradizionale, si affianca alle due definizioni storiche. Disponiamo, dunque, per concretizzare l'essenza

<sup>90</sup> Agostino respinge i manichei, ma conserva una ambigua prossimità con loro là dove si ispira al dualismo. Ma proprio questa vicinanza lo spingerà a meditare più a fondo il dualismo di corpo e spirito. Nell'antropologia agostiniana e in quella cristiana tutta ha una funzione centrale la distinzione — scaturita dalla Bibbia: da *Genesis*, da Giovanni e soprattutto da Paolo — fra spirito (*spiritus*) e carne (*caro*). Tale distinzione garantisce un principio interpretativo al quale Agostino ricorre sovente e nelle più disparate contingenze. Sebbene egli inclini a parlare di corpo e spirito come di due sostanze (*substantia*, cioè *Vorhandenheit*, per Heidegger) e dunque a descrivere l'uomo come un composto, tuttavia non meno forte è in lui, per influsso di Paolo, una differente nozione di questi concetti, secondo la quale essi non designano due «parti» dell'uomo, bensì due possibilità esistenziali, con le quali si decide della salvezza e della perdizione. Parlando nel *Natorp-Bericht* dell'antropologia agostiniana Heidegger allude ad aspetti che rinviano a Paolo e a Giovanni (cf. *sup.* n. 43). Giovannea è la separazione di tenebre e luce, facilmente analogabile — probabilmente a torto — a quella greca e manichea di materia e spirito. A Giovanni e a Paolo, come pure ad Agostino, Heidegger riporta un concetto assai originario di «mondo»: essi videro il «mondo» (cioè, per Heidegger, l'uomo, poiché questo è «essere nel mondo») in una maniera del tutto nuova e compresero «carnalità» e «spiritualità» come due modi di essere al mondo, ottennebratamente oppure illuminatamente, a seconda che gli uomini accettino o rifiutino di essere nella verità.

<sup>91</sup> *Sein und Zeit*, p. 198; trad. cit., p. 309.

dell'antropologia greco-cristiana, di tre tesi: una prima, secondo la quale l'uomo è congiunzione di corpo e spirito; un'altra, secondo la quale è animale razionale; un'ultima, secondo la quale è l'opera di Dio, da lui creata a propria immagine e somiglianza. Tali tre tesi Heidegger giudica che s'assomiglino nel comune difetto di non interrogarsi intorno all'essere dell'uomo. In questo modo tutti i capitoli salienti della storia dell'antropologia occidentale vengono rilegati sotto a un unico titolo; non sarebbero che varianti dell'unica comprensione che tutti li ispirerebbe.

La polemica contro l'antropologia si allaccia in un nodo invincibile con la problematica ontologica. In *Essere e tempo* si diceva che le due sorgenti principali dell'antropologia, la greca e la cristiana, sono sostanzialmente in accordo e confluiscono nell'omettere la questione dell'essere. In esse si fa evidente che «la definizione dell'essenza dell'ente 'uomo' ha dimenticato il problema del suo essere, considerandolo per se stesso ovvio nel senso dell'esser presente lì [*vorhandensein*] comune a tutte le altre cose create». <sup>92</sup> Non è casuale che Heidegger dica, con linguaggio teologico, «cose create». Per gli antichi — egli ritiene — l'essenza dell'ente complessivo è la sussistenza, la consistenza extramentale; ma questa è nel suo fondo la «prodottezza». Il modo di essere che Heidegger denomina «sussistere» (*Vorhandensein, existentia*) si specifica e si riflette nell'«esser stato creato», ovvero nell'«esser stato prodotto» (*Hergestelltsein*). <sup>93</sup> Essere significa esistere, sussistere; e quindi significa esser stato fabbricato. In questa equivalenza sta per Heidegger il seme dell'ontologia antica. La somiglianza che la teologia pro-

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 49; trad. cit., p. 116. Si veda anche tutto il § 6 di *Essere e tempo* («Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia») e particolarmente il passo seguente (p. 22; trad. cit., p. 79): «Nel corso di questa storia [*scil.* dell'ontologia], particolari domini ontologici vengono in primo piano (...) (*l'ego cogito* di Cartesio, il soggetto, l'io, la ragione, lo spirito, la persona); nel contempo essi non sono indagati quanto all'essere e alla struttura del loro essere, e ciò in corrispondenza alla persistente trascuranza del problema dell'essere».

<sup>93</sup> La tesi che la «prodottezza» (*Hergestelltheit*) sia la cifra precipua dell'ontologia degli antichi Heidegger l'argomenta un poco più diffusamente in *Grundprobleme der Phänomenologie* (SS 1927), HGA 24 (a c. di F.W. VON HERMANN) 1975, II ed. 1989 (d'ora in poi *Gr. der Ph.* 1927); trad. it. di A. FABRIS, *Problemi fondamentali della fenomenologia*, Genova 1990, §§ 11-12.

clama tra l'uomo e l'ente di questo mondo è esplicitamente additata nella comune condizione creaturale. L'uomo è tra le cose che Dio ha prodotte, è una cosa creata. Nell'antropologia moderna, poi, le suggestioni tramandate — la greca e la cristiana — si frammi-schiano con l'ispirazione che viene dal concetto cartesiano di uomo in quanto nesso di *res cogitans* e *res extensa*; ma poiché l'*esse* dell'*ens cogitans* è lasciato nell'oscurità, ecco che di nuovo «la problematica antropologica resta indeterminata quanto ai suoi fondamenti ontologici decisivi». <sup>94</sup> In altre parole, Cartesio e la sua progenie intellettuale assumono la *cogitatio* «in modo implicitamente 'ovvio', come qualcosa di 'dato' il cui 'essere' non suscita problema alcuno». <sup>95</sup> Il modo d'essere della cosiddetta «intenzionalità» non viene indagato. Sia che parli di ψυχή o di *anima* e *spiritus*, di *res cogitans* o di soggetto, di coscienza o di mente, di io o di intenzionalità, comunque l'antropologia ha tralasciato nel corso della sua storia di assodare che cosa significhi «essere» quando sia detto di questo alcunché di cui è ben noto solo che non è una cosa estesa. La distruzione della storia dell'ontologia mira alla ricostruzione dell'antropologia. Che significa, infatti, che il pensiero è? In che modo è la mente in generale? Che vuol dire che l'intelligenza esiste, se non vuol dire che sta qui, a portata di mano (*vorhanden*)? In altre parole si è omesso di indagare in qual modo *sia* — secondo quale senso di essere — quel che non è una cosa e pure sta al fondamento dell'umano. L'asseverazione che la coscienza non è una sostanza o una cosa non può bastare. Nella delimitazione in negativo si nasconde dialetticamente quel che si vuole escludere: «anche quando, onticamente, ripudia nel modo più netto la teoria della 'sostanza-anima'» e la «reificazione [*Verdinglichung*] della coscienza» la moderna nozione del «soggetto» resta ipotecata e gravata dal modello materiale che l'ha partorita e la sottende, il *subjectum* (ὄπoxείμε-vov). <sup>96</sup> «Perché sia possibile chiedersi che cosa si intenda *positivamente* quando si parla di un *essere* del soggetto, dell'anima, della coscienza dello spirito, della persona non reificato [*nichtverdinglicht*], bisogna innanzitutto aver chiarito la provenienza ontologica della

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*

<sup>96</sup> *Sein und Zeit*, p. 46; trad. cit., pp. 111-12.

cosità [*Dinglichkeit*] come tale». <sup>97</sup> La «cosità» è il modo di essere dell'ente che è cosa (*Ding*), quel modo dell'essere che Heidegger indica in questi anni prevalentemente avvalendosi della forma linguistica *Vorhandenheit*, sussistenza o sostanzialità. Il vizio d'origine dell'ontologia, di non aver delucidato l'essere dell'anima nella sua irriducibile differenza dall'essere della natura, ha corrotto pure l'antropologia, facendo sì che fosse presa per una scienza ontica (scienza di enti o scienza empirica), laddove essa è un tutt'uno con la scienza ontologica (scienza dell'essere o conoscenza «trascendentale»).

Riepilogando, i tratti tipici dell'universale maniera greco-cristiana di guardare all'uomo, di intuirlo la prima volta, sono presto detti. Innanzitutto, questa prospettiva afferra l'uomo come una cosa che sta tra le altre del mondo. Nella definizione di *animal rationale*, infatti, *animal* significa «cosa sussistente nel mondo», *vorhandenes Welt Ding*. <sup>98</sup> Che l'uomo sia definito *animal* sta a testimoniare che quest'ente è stato preso per un ritaglio di natura, vale a dire repertato tra gli oggetti fisici che saturano il mondo inteso come collezione di enti che stanno l'uno accanto all'altro. L'uomo viene cercato all'interno della realtà fattuale e materiale, nell'«intramondano». Vagliando l'uomo in questo contesto e in questa associazione di idee, l'antropologia non può che sfociare in una scienza naturalistica. Il suo principio — l'intuizione che, stando all'inizio, ne fonda, influenza e orienta l'intera direzione di sviluppo — è l'uomo animale, cioè l'uomo in quanto organismo fisico, contingente sbocco dell'evoluzione della vita biologica, membro del cosmo naturale, porzione della realtà materiale, ente tra enti; in breve, l'uomo scoperto dalla percezione empirica ovvero dai sensi.

Presto o tardi l'insufficienza di quest'ottica viene in luce, dal momento che nel panorama delle realtà naturali l'uomo riesce anomalo. Si nota in quest'ente una difformità rispetto al restante (animali, piante, cose). Non si lascia omologare alle cose materiali. Se

<sup>97</sup> *Ibid.*

<sup>98</sup> *Prolegomena*, p. 174; trad. cit., p. 157. Cf. anche *ibid.*, p. 155; trad. cit., p. 141. D'altronde in *Brief über den Humanismus*, cit., p. 323; trad. cit., p. 277, Heidegger scrive: «... si pensa sempre all'*homo animalis* anche quando l'anima è posta come *animus sive mens* e quindi come soggetto, come persona, come spirito».

ne distingue — si dice — per l'«interiorità». Denunciare nell'uomo una dimensione interiore significa per Heidegger riconoscergli un carattere di trascendenza. Ha qualcosa che non appartiene al piano della natura o dell'ente *sussistente*. Nel linguaggio più tardo Heidegger dirà che ha qualcosa che non appartiene all'ordine dell'ente *tout-court*. Questa peculiare differenza dell'uomo è connotata variamente: è λόγος o *ratio*; è somiglianza con Dio; è intelligenza, spirito, ragione. L'uomo appare una cosa fisica con in più un imponderabile attributo immateriale, lo si chiami mente, coscienza, o come si vuole.<sup>99</sup> Dal momento che questa eccedenza viene però intesa essa stessa alla stregua di una *res*, sia pure incorporea, l'uomo risulta la sintesi di due o più sostanze (questa visuale consegue la sua espressione più trasparente in Cartesio): «si è (...) di fronte all'esser presenti assieme [*Zusammen-vorhanden-sein*] di una cosa spirituale [*Geistding*] (...) e di una cosa corporea [*Körperding*], e l'essere dell'ente così composto in quanto tale rimane daccapo oscuro».<sup>100</sup> Che anche la tradizione «trascendentale» della scienza della coscienza (da Cartesio a Husserl) sia sotto questo presupposto lo dimostra la circostanza che in essa si usa sì distinguere mondo ester-

<sup>99</sup> Cf. *Sein und Zeit*, p. 48; trad. cit., p. 115: «La definizione dell'uomo come *zoon logon echon*, nel senso di *animal rationale*, animale razionale. Il modo di essere dello *zoon* è qui inteso nel senso del *sussistere* e dell'*accadere* [corsivi miei]; il *logos* è qui inteso come un'*aggiunta* [corsivo mio] nobilitante il cui modo di essere è non meno oscuro di quello dell'ente cui appartiene». L'impostazione sostanzialistica dell'ontologia greca corrompe pure l'interpretazione del *logos*. L'idea greca del *logos* — che per Heidegger nasce dalla visione dell'uomo come l'ente che essenzialmente parla, e degenera poi nella ipostatizzante traduzione latina (*ratio*), che ne fa una facoltà immanente nel soggetto — fu esplicitata con un'ontologia inadeguata: «Per la riflessione filosofica il *logos* stesso è un ente che per influenza dell'ontologia antica è inteso come sussistenza [*Vorhandenheit*]. Anche le parole sono prese come sussistenze, alla stessa stregua delle cose. Lo stesso dicasi della successione di parole in cui il *logos* si esprime» (*ibid.*, p. 159; trad. cit., p. 257).

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 56; trad. cit., p. 125. «In entrambe le determinazioni concettuali [quella di *Etica Nicomachea* e quella di *Genesis*] si tratta di stabilire le parti di cui è dotata una *cosa* [corsivo mio] già data [*Ausstattungsstücke eines vorgegebenen Dinges*], alla quale, sulla base di queste, viene successivamente assegnato un determinato modo di essere, ovvero la quale viene indifferentemente abbandonata in un esser reale [*Realsein*]» (*Ontologie*, p. 21; trad. cit., p. 29). È presumibile che nel 1923, data a cui risalgono queste righe, *Realsein* stesse per quel che sarà *Vorhandenheit* (*existentia* in senso non heideggeriano).

no e interiorità di coscienza, ma si considera quest'ultima una regione distinta e parallela alla prima. La differenza è registrata, ma non spiegata per una differenza ontologica.<sup>101</sup> Nell'antropologia moderna, postcartesiana, la differenza della mente dalle cose è insomma ben conosciuta, ma viene assunta per differenza tra entità reali, tra sostanze, con il che si sprigiona uno sciame di paradossi e di speciosità (sul rapporto di mente e cervello, sull'esistenza del mondo esterno). L'ottica è l'ontologia della sostanza, ossia della sussistenza (*Vorhandenheit*). Nella visuale che Cartesio prende in consegna dagli antichi e tramanda fino a Kant e a Husserl, l'uomo differisce dall'insieme delle cose come un ente differisce da un ente: ne differisce di una differenza ontica.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> Cartesio incrementa l'evidenza del fatto che nell'uomo è qualcosa di irriducibile alla natura o al mondo, qualcosa di trascendente, di *differente*. Husserl scriverà che quella tra coscienza, interiorità (*res cogitans*) e mondo esterno (*res extensa*) è «la più radicale delle differenze d'essere» (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I, Halle 1913, p. 141; in *Husserliana*, III, Haag 1950, a c. di W. BIEMEL, p. 174; trad. it. di E. FILIPPINI, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Torino 1976, p. 161) e un «abisso» (*ibid.*, p. 93, p. 117; trad. cit., p. 108). Nondimeno — accusa Heidegger — da Husserl non «viene chiarito un punto di vista a partire dal quale si parla della separazione di due sfere d'essere» (*Prolegomena*, p. 141; trad. cit., p. 128; i due luoghi husserliani sono citati in *Prolegomena* p. 158; trad. cit., p. 143; e in *Gr. der Ph.* 1927, pp. 175-76; trad. cit., p. 119). Quel che da Cartesio a Husserl si tralascia è di interrogarsi circa il significato dell'essere della *res cogitans*, intendendolo nel senso dell'esser reale (*res esse*) proprio delle cose estese. Secondo Heidegger, Cartesio separa *realiter* la *cogitatio* dalla *extensio*, e in questo modo spezza l'intenzionalità (l'«in essere» o essere nel mondo) precludendosi l'accesso al fenomeno «coscienza» (*Dasein*). La sua ottica generò e suscitò, nella storia seguente, enunciati controfenomenici (ossia contrastanti con quel che deve essere il criterio e il riferimento di ogni scienza, l'evidenza fenomenica primaria): il mondo pensato non sarebbe il mondo stesso; l'esistenza del mondo esterno dovrebbe essere dimostrata; il mondo sarebbe innanzitutto «natura», e non significato; l'essenza dell'uomo sarebbe una mente senza corpo, un intelletto senza moti d'animo; etc.

<sup>102</sup> Cf. *Sein und Zeit*, cit., § 6 («Il compito di una distruzione della storia dell'ontologia»). La questione dell'essere ha un legame essenziale con la tematica della temporalità. Nella filosofia moderna il solo Kant avrebbe potuto sviscerare il fenomeno della temporalità: quel che glielo impedì fu la mancanza di una «ontologia tematica dell'esserci» (*ibid.*, p. 24; trad. cit., p. 81). Kant, accettando dogmaticamente la posizione cartesiana, omise l'ontologia dell'esserci. Cartesio aveva tralasciato di determinare il senso ontologico specifico del *sum* — il verbo essere in



All'equivoco di prendere l'uomo per una sostanza si aggiunge la manchevolezza di non concepire mai l'essenza umana nella sua interezza e unità, nella sua unicità. La differenza specifica dell'uomo è dall'antropologia greca e cristiana *costruita* — mediante l'aggiunta di un carattere ontico, la sostanza divina — *sopra* l'insieme dei tratti che accomunano l'uomo ad altri enti e innanzitutto a quelli che, poiché sono animati, sono detti viventi, animali. L'essenza umana viene ogni volta stabilita sulla base dell'essenza dell'animale oppure di Dio, per via di negazione. Il concetto di uomo, in altre parole, è ricavato, fin dal *Genesi* e dall'*Etica nicomachea*,<sup>103</sup> modificando privativamente il concetto di Dio e aggiuntivamente il concetto dell'animale, sicché si dice che l'uomo è in parte ma non del tutto un essere vivente (ha affetti e appetiti, ha istinti, ha un corpo); e che è in parte ma non del tutto un essere divino (intellege, conosce, ama, decide, inventa). Nell'antropologia greco-cristiana l'essere umano è la sintesi, o la torbida contaminazione, della sostanza fisica animata e della sostanza metafisica divina. Non viene in nessun momento affrontata la questione di quale sia l'unità *umana* delle componenti; non si guadagna mai una nozione positiva dell'essere umano che non sia la confusione e la sovrapposizione di più determinazioni estranee. L'essere umano rimane la misteriosa ed

quanto predicato dell'ente che noi siamo, l'*Existenz* — e abbandonato nell'indefinitezza e vaghezza la *res cogitans sive mens sive animus*. Il dicotomismo dell'antropologia antica, greco-cristiana si rinnova in Cartesio, il quale, nonostante la risoluzione di prendere un cominciamento scevro del tutto da pregiudizi interpretativi tramandati, recepisce le suggestioni e le impostazioni del passato (ossia della Scolastica medievale, come sa «ogni conoscitore del Medioevo», *ibid.*, p. 25; trad. cit., p. 82) e le fa maturare fino al loro estremo, aprendo nel contempo la via alla modernità. «Nel Medioevo l'ontologia greca, (...) sradicata, diviene un corpo fisso di dottrine. Comunque la sua sistematica è tutt'altro che la semplice riunione in un unico edificio di frammenti tramandati. Nei limiti dell'accettazione dogmatica delle concezioni fondamentali dell'essere proprie dei greci, questa sistematica contiene un gran lavoro di avanzamento non ancora posto in luce» (*Sein und Zeit*, p. 22; trad. cit., p. 79). «Nella sua formulazione scolastica, l'ontologia greca ha percorso, nelle sue linee essenziali, il cammino che conduce dalle *Disputationes metaphysicae* di Suarez alla 'metafisica' moderna, determinando anche i fondamenti ed i fini della 'logica' di Hegel». Per quanto riguarda Suarez, si veda il testo delle lezioni del semestre estivo 1927, *Grundprobleme der Phänomenologie*, parte I, capitolo II.

<sup>103</sup> L'idea psicologica dell'anima umana come aggregato esteriore di funzioni o parti psichiche è ovviamente platonica (*Repubblica*), prima che aristotelica.

estrinseca giustapposizione di un corpo e di un'anima, di un cervello e di una mente, di una realtà governata da leggi neuro-fisiologiche e di una realtà ordinata secondo motivazioni e costrizioni, secondo scopi e impedimenti. L'incerto verte sull'«essere totale dell'uomo». L'uomo è infatti «solitamente inteso [in maniera costruttivistica] come unità corporeo-animato-spirituale», ma «quando si pone il problema dell'essere [complessivo] dell'uomo, non è possibile determinare questo essere *sommando* i modi d'essere di *corpo, anima, spirito* [corsi miei]», tanto più che questi rimangono «completamente indeterminati nel loro essere»,<sup>104</sup> dal momento che si lascia del tutto inspiegato che cosa significhi è quando si dice che l'anima è, oppure che il corpo è. Di contro, l'analitica esistenziale cerca l'ente che noi stessi siamo nell'*integralità* della sua essenza, alla sorgente. La fenomenologia vuol vederlo, quest'ente, com'è prima che l'analisi lo disgreghi in fenomeni parziali e prospetticamente limitati; vuole avvistarlo nella sua originaria unità e totalità, al di qua della lacerazione (a) in mente e corpo; ovvero, entro la mente, (b) in intelletto e affettività, in funzioni «superiori» e «inferiori» — a dire l'insieme dei caratteri tradizionalmente imputati in carico al corpo, o considerati ripercussioni nella mente del legame con il corpo. Il concetto di «cura» ambisce essere un concetto dell'essenza psichica umana *totale* nella sua originaria unità (su questo punto fu influente Dilthey, e fu influente un Agostino letto attraverso Dilthey).

Questo secondo difetto consegue dal primo: poiché l'avvistamento iniziale non afferra dal principio *tutto* l'uomo, bensì lo coglie da una visuale ristretta e sotto un profilo particolare — in quanto corpo (ente di natura) e quindi nell'aspetto (lo star lì, la *Vorhandenheit*) che lo accomuna perfino alla pietra —, si dovette poi *addizionare* quel che si mostrava solo a un altro punto di vista e che, rispetto alla dimensione scorta da quel primo sguardo, risultava fuoriuscente, eccedente; in una parola, trascendente. Il predicato «cosciente» o *cogitans* viene tardivamente inoculato nel già formato concetto di uomo in quanto *animal* o cosa corporea. Poiché questo «di più» è nascosto allo sguardo naturalistico, alla sensibilità, lo si definisce «interiorità». Infatti, quel che è interno, quel che sta den-

<sup>104</sup> *Sein und Zeit*, p. 48; trad. cit., p. 114.

tro qualcos'altro non si vede, e l'invisibilità è appunto il carattere dell'anima. In questa maniera l'indeterminatezza ontologica della «mente», dell'«anima» viene celata, camuffata e dissimulata mediante un gioco di metafore: la coscienza è una cosa che non si può mai incontrare tra le cose, una cosa che non è una cosa, un corpo incorporeo, una *res* interiore e immateriale. Invece, come dobbiamo pensare la mente? Quale modo di essere dobbiamo attribuirle, se non quello — di sostanza — che le dà la tradizione?<sup>105</sup> Il nocciolo della critica di Heidegger all'antropologia greco-cristiana è che essa ha dimenticato di porsi la questione dell'essere dell'uomo, non s'è accorta che il problema dell'antropologia (che cosa sia l'essere umano) è il problema dell'ontologia (che cosa sia l'ente in quanto ente).

#### 1.6. *Aristotele e la storia dell'antropologia.*

La questione deve vertere a questo punto sulle ragioni per le quali l'uomo verrebbe confuso con le cose, e non, invece, colto nella sua abissale differenza da esse. Che cosa abbia provocato che non si affinasse un concetto di essere adeguato all'entità psichica, e dunque all'essere umano, e abbia imposto il predominio della nozione ontologica consueta — essere in quanto sussistere, star lì in qualche posto (*vorhanden sein*) —, questo Heidegger s'era domandato spesso. La risposta che si diede è complessa e forse, alla fine, anche mal compaginata, per via che nel corso di un decennio fu pensata e ripensata, e intuizioni diverse vi si mescolarono. In ogni modo, in questo quesito incrociamo di nuovo l'antefatto della sua ricerca sull'uomo: l'interpretazione dell'ontologia di Aristotele. Al principio del terzo decennio del secolo Heidegger pare ventilare che

<sup>105</sup> Cf. *ibid.*, p. 45; trad. cit., p. 110: «l'ente può essere un chi (esistenza) o un che cosa (sussistenza [*Vorhandenheit*] nel significato più largo)»; cf. *ibid.*, p. 314; trad. cit., p. 460: «(...) una prima differenziazione ontologica di esistenza e realtà. Da ciò la tesi: la sostanza dell'uomo è l'esistenza. Ma questa idea dell'esistenza (...), porta con sé un 'contenuto' ontologico determinato (...) il quale, non diversamente dall'idea di realtà che si contrappone ad esso, 'presuppone' un'idea dell'essere in generale. Soltanto entro *quest'*orizzonte può aver luogo la distinzione fra esistenza e realtà. Ambedue infatti significano *essere*».

la responsabilità dell'omessa elaborazione di un concetto ontologico commisurato all'uomo debba essere imputata al potere ipnotico e intorpidente emanato dall'autorità di Aristotele. Aristotele, infatti, là dove disquisisce circa il significato dell'essere, non annovera tra le sue la distinzione tra l'essere dell'ente di natura, o la cosa, e l'essere dell'ente che noi siamo. *In apparenza*, almeno, Aristotele non conosce la differenza di *Vorhandenheit* e *Existenz*. Egli conosce, di questi due, solo l'essere nel senso della *Vorhandenheit*: l'οὐσία. Si può altrimenti dire, con più aderenza alla complessa interpretazione heideggeriana del filosofo greco, che Aristotele non colse esplicitamente in tutta l'importanza le rispondenze intime che congiungono le sue ricerche di ontologia (in particolare sul concetto di ente nel senso di vero) con quelle di psicologia. Nei trattati del fondatore dell'ontologia si riscontrerebbe *la tendenza* a confondere l'essere delle cose, la sostanzialità, con l'essere in generale,<sup>106</sup> e di conseguenza a determinare ogni ente, anche l'essere umano, in termini di sostanza. Nei capitoli suoi che più indelebilmente impronteranno l'antropologia e la psicologia occidentali, infatti, Aristotele scorgerebbe nell'uomo una cosa intramondana, un ente empirico, una realtà di fatto. Egli non avvistò l'essere in modo tanto comprensivo da abbracciare nella loro unità e differenza l'essere delle cose e l'essere dell'uomo. Non intuì un principio più profondo, che gli permettesse di determinare assieme e nel loro scambievolmente determinarsi i due generi di essere, la sostanza e l'esistenza, φύσις e ἦθος.<sup>107</sup> Il suo sguardo aveva accolto le sole cose, nei concetti tratti dalle quali egli avrebbe poi cercato di calare anche l'uomo; il suo campo prospettico

<sup>106</sup> In una delle lezioni sulla *Fenomenologia dello spirito* di Hegel (WS 1930-31) Heidegger fece notare come Aristotele stesso distingue fra l'essere delle cose e l'essere della «vita» e parli di quest'ultima come di «una modalità dell'essere»: «Aristotele (...) nella sua trattazione dell'essenza della vita [scrive]: *to de zen tois zōois to einai esti* [*De anima*; B 4, 45 b 13]. La vita è una modalità dell'essere. Comprendiamo così come il termine 'vita' possa affiorare nel dispiegamento dell'autentico concetto di essere» (*Hegels Phänomenologie des Geistes*, HGA 32, a c. di I. GÖRLAND, 1980; trad. it. di S. CAIANIELLO, *La fenomenologia dello spirito di Hegel*, Napoli 1988, p. 206).

<sup>107</sup> Heidegger eccettua da questa interpretazione il tentativo della *Fisica*, dove Aristotele individuerebbe un principio che, potenzialmente, permette di determinare l'unità e la differenza dell'uomo e della natura, dell'*ethos* e della *physis*.

avrebbe da subito lasciato fuori l'essere dell'ente umano, l'esistenza, che egli avrebbe cercato in un secondo momento, avvalendosi dell'incapace concetto di sostanza, di recuperare e di incorporare surrettiziamente nel sistema. Lo spiraglio aperto da Aristotele avrebbe inaugurato e insieme pregiudicato la storia dell'ontologia scientifica.

Il *Natorp-Bericht* — s'è detto — è il testo che meglio documenta queste considerazioni. Esso sancisce la necessità che un'interpretazione della metafisica aristotelica preceda la ricostruzione per principi della storia dell'antropologia. Si doveva dimostrare che Aristotele ricava i suoi concetti ontologici dall'osservazione del mondo delle cose, e dunque da un ambito che fin dal principio esclude l'uomo. Si mirava a mostrare come, attraverso la Scolastica, l'ontologia aristotelica passasse in Cartesio e come fatalmente non si consumasse mai il pur necessario patricidio del venerando Aristotele. Il *Natorp-Bericht* suggerisce dunque che per ricostruire la storia dell'antropologia occorra far riferimento alla nozione di essere stipulata da Aristotele. Per intendere questa, d'altronde, bisogna rischiarare il contesto d'esperienza che l'ha preparata. L'interrogativo conduttore dell'interpretazione dell'antropologia tramandata deve pertanto formularsi così: in quanto quale tipo di realtà, di entità, viene esperito e interpretato l'essere umano? Quale genere di essere gli viene, fin dal principio, attribuito? Brevemente, in quale ambito ontologico generale lo si cerca?<sup>108</sup>

La risposta del *Natorp-Bericht* è che l'orientamento teorico della riflessione sull'essere umano è determinato in anticipo e condizionato da quel che è «mondanamente oggettivo», vale a dire dall'ente non umano, le mere cose. Dal momento che lo sguardo si trova innanzitutto proiettato presso l'ente del mondo — e non, invece, ritorto su di sé, riflessivamente — è di lì che la riflessione principia: quando l'essere umano stesso diviene oggetto di ragionamento, questo oggetto «è precompreso (...) come evento mondano, come 'natura' (lo psichico viene inteso come natura, parimenti lo spirito e la vita nella corrispondente articolazione categoriale)». <sup>109</sup> Talché la vita coscienziale è descritta «naturalisticamente»; appare un evento della natura «esterna», assimilabile ai processi digestivi

<sup>108</sup> *Natorp-Bericht*, p. 252; trad. cit., p. 514.

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 248; trad. cit., p. 509.

o meteorologici, e concomitante con l'oggetto «corpo umano». In breve, l'uomo coglie se medesimo innanzitutto come una cosa in mezzo alle altre, una comparsa fugace sul proscenio del mondo. «L'ontologia greca e la sua storia — che attraverso tutta una serie di filiazioni determina ancor oggi l'apparato concettuale della filosofia — stanno a dimostrare che l'esserci comprende se stesso e l'essere in generale a partire dal 'mondo' [tra virgolette: a partire dall'ente intramondano]». <sup>110</sup>

Siffatta impostazione risale già ad Aristotele. Ed infatti l'interpretazione dell'essere dell'uomo che Aristotele congegna non riposerebbe — secondo il *Natorp-Bericht* — su dati fenomenici porti dall'analisi dell'uomo stesso. Al contrario, la vita umana sarebbe stata fagocitata «all'interno di un ambito ontologico più comprensivo»; <sup>111</sup> sarebbe stata costretta, in maniera arbitraria e forzosa, in una accezione di essere non acquisita su di essa. Il senso dell'essere — il significato di «essere» — al quale l'essere umano verrebbe piegato e nel quale, *a posteriori* ed *extrinsecus*, ricondotto da Aristotele e dalla tradizione tutta è quello dell'esser cosa. Aristotele intende nell'essere in generale lo star lì della cosa.

Nel concepimento di Aristotele, peraltro, la cosa non è innanzitutto cosa di natura, bensì cosa d'uso. La visuale entro la quale è acquisito il concetto di essere che è poi impiegato, di ritorno, per determinare anche l'ente umano è — secondo Heidegger — aperta dall'atteggiamento naturale e quotidiano, vale a dire la prassi. Innanzitutto e per lo più noi *usiamo* le cose, non le osserviamo; le *adoperiamo*, non le studiamo; ce ne serviamo come di mezzi per soddisfare ai nostri bisogni, non le ispezioniamo e non le poniamo avanti agli occhi ad oggetto della nostra curiosità. Nella cosa di natura si fa incontro innanzitutto un bene da fruire, uno strumento a disposizione di un utilizzo. L'uomo cerca dapprima il compiacimento dei suoi appetiti, non la conoscenza, e scruta il mondo non per sapere, ma per trovarvi di che saziarsi. All'affamato le cose si propongono come commestibili oppure incommestibili; non sono osservate in sé, ma saggiate in quanto potenziali cibi. Nella prassi le cose sono scoperte nel loro carattere di strumenti, di mezzi per un

<sup>110</sup> *Sein und Zeit*, p. 22; trad. cit., p. 78.

<sup>111</sup> *Natorp-Bericht*, p. 253; trad. cit., p. 514.

fine. Quando dopo, al momento della sazietà e del riposo, la prassi si modifica in teoresi e nasce la scienza, questa resta determinata e impregnata dall'esperienza acquisita con le cose. Per così dire, è nel commercio prescientifico con il mondo che si scavano i solchi e i cunicoli nei quali in seguito anche il pensiero speculativo si muoverà, si plasmano i ricetti nei quali il ragionamento sarà accolto, si formano le comprensioni che poi saranno dipanate in interpretazioni. Quando la riflessione si fa filosofica, essa trae dalle cose i suoi concetti, enuclea concetti adatti alle cose. O, altrimenti detto, essa distilla i suoi concetti scientifici da concetti pratici e prescientifici. E quando infine volge il suo interesse all'uomo, lo intende e lo descrive con le categorie che si è data, lo assoggetta alla logica del discorso che ha già avviato. «L'ambito di oggetti che dà il senso originario dell'essere è quello degli oggetti prodotti, usati nella pratica [*Umgang*] del mondo». <sup>112</sup> L'originaria esperienza dell'essere, la dà il mondo che si incontra per primo, e questo è il mondo che si mostra nella pratica del produrre, del realizzare, dell'usare. Ciò che è, l'essente, è quel che è stato *fatto* nella pratica del produrre (*ποίησις*), quel che è giunto all'esistenza in quanto approntato per essere sfruttato, quel che è stato *procurato* in un disbrigo. <sup>113</sup>

Essere vuol dire esser-prodotto, e, in quanto prodotto, in quanto significativo per la pratica [*Umgang*], essere-a-disposizione [di un potenziale utilizzo]. <sup>114</sup>

I Greci usavano un termine appropriato per designare le «cose»: *πράγματα*, ciò con cui si ha a che fare nel commercio [*Umgang*] prendente cura (*πράξις*). Ma essi lasciarono ontologicamente all'oscuro proprio il carattere «pragmatico» specifico dei *πράγματα*, determinandone, «innanzitutto», il significato come «semplici cose» [sostanze]. <sup>115</sup>

Heidegger è convinto, in altre parole, che il concetto con più accuratezza rifinito dell'ontologia aristotelica, ma non il più profondo e il più universale, l'*οὐσία*, la sostanzialità, non sia che una

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 253; trad. cit., pp. 514-15; cf. anche p. 260; trad. cit., p. 523.

<sup>115</sup> *Sein und Zeit*, p. 68; trad. cit., p. 140.

mutazione del concetto di bene utilizzabile.<sup>116</sup> Tale modificazione, dall'esser utile (*Zuhandenheit*) allo star lì (*Vorhandenheit*, οὐσία), si consuma nel passaggio dalla prassi alla teoresi. Quando al contegno operativo e fattivo sottentra il contegno solo osservativo, la connotazione assiologica e significazionale dell'ente è lasciata cadere in quanto indebita sovrapposizione proiettata dalla perturbante emotività del soggetto: da insieme di beni, o di arnesi, il mondo si trasforma in accolta di sostanze, di oggetti; da mondo della cura, in cosmo.<sup>117</sup> Prova ne è che per designare l'ente Aristotele scelga il termine οὐσία, il quale, nell'accezione in origine corrente, aveva il significato pratico e assiologico di «bene», di «sostanza patrimoniale», di «averi» e indicava dunque un modo *particolare* di essere, l'esser utile e quindi il valere. οὐσία è quel che nel mondo circostante è a disposizione di un utilizzo, quel che è stato preparato affinché fosse adoperato e goduto.<sup>118</sup> Aristotele invece si serve del vocabolo per designare l'essere in generale e ogni ente: ogni ente è una sostanza; la sostanzialità è l'essere in generale. In questo modo egli confonde un genere di enti particolare — gli enti essenti nel modo della *Zuhandenheit*, ossia tali che, in quanto utili, sono beni — con la totalità degli enti. Tali enti costituirono la base sulla quale fu edificata l'ontologia antica. Ritenerne il mondo un insieme di οὐσίαι o sostanze equivale, in fondo e all'origine, a ravvisarvi un sistema di cose prodotte, allestite da una cura e *per* una cura: il

<sup>116</sup> Su *ousia* cf. ad es. *Natorp-Bericht*, p. 253; trad. cit., p. 515. Oppure si vedano le friburghesi lezioni del semestre estivo 1930, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit* (SS 1930), HGA 31 (a c. di H. TIETJEN), 1982, p. 51 e sgg. e p. 55 e sgg. Anche nel Nuovo Testamento (*Luca* 15, 13-32) *ousia* occorre in questa accezione prefilosofica. *Ousia* è, nel linguaggio corrente, l'ente (per esempio i danari); ma in senso modale esprime il modo di essere (la utilità, la bontà, il valere, l'aver valore) degli enti che possono essere qualificati così, cioè come beni. A proposito del fatto che *ousia* significhi per Heidegger *substantia* (*Vorhandenheit*), si vedano, ad esempio, *Sein und Zeit*, p. 90; trad. cit., p. 168; *Logik*, p. 71; trad. cit., p. 49 (qui Heidegger distingue fra Platone e Aristotele: in Aristotele *ousia* significherebbe «sostanza e addirittura *hypostasis*»); *Gr. der Ph.*, cit., pp. 153 e 215; trad. cit., pp. 103 e 145.

<sup>117</sup> Su questo passaggio (dalla *cura* alla *curiositas*, ossia alla *cura* come *curiositas*), cf. *Natorp-Bericht*, p. 241; trad. cit., p. 501. L'esserci può oscillare tra l'indaffarato, quotidiano contegno naturale (*cura*) e lo spensierato contegno naturalistico (*curiositas*).

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 253; trad. cit., p. 515.



mondo è una rete di rimandi di funzione, le cose appaiono come serventi a qualcosa, preposte — se non dall'uomo, dalla natura o da Dio — ad assolvere a funzioni, a sbrigare compiti, ad attivarsi in comportamenti. Ebbene, «gli oggetti della pratica (ποιούμενον, πρᾶγμα, ἔργον κινήσεως) e i modi di dire di questa» costituiscono il piano ontologico generale e universale.<sup>119</sup> In esso sono incluse, e conformemente ad esso determinate, anche le strutture ontologiche dell'essere umano.<sup>120</sup> Tutto questo non vuol punto dire che nell'opera aristotelica non siano rinvenibili anche plurimi esempi, fecondi di sviluppi e tutt'altro che estemporanei, di una trattazione fenomenologica dell'essere umano. Inadatta è la codificazione dottrina, la sistemazione riepilogativa e generale in cui Aristotele confezionò da ultimo e rimise all'antropologia successiva le proprie intuizioni. Del resto «l'ontologia aristotelica dello psichico» contribuì a generare «all'interno del mondo della vita cristiana, un'ampia e ricca interpretazione dell'essere della vita», e questo perché con l'idea aristotelica della κίνησις «venne in luce il carattere decisivo del fenomeno dell'intenzionalità».<sup>121</sup>

<sup>119</sup> Il più tardo saggio *Vom Wesen und Begriff der φύσις*. Aristoteles, *Physik B*, I (1939), in HGA 9, pare conservare l'impronta di questa giovanile interpretazione e suggerisce, pur nelle differenze, che al principio degli anni Venti Heidegger pensasse qualcosa di questo genere: Aristotele ottiene il concetto di φύσις mediante una modificazione del concetto di τέχνη (cura). Il concetto del produrre è il genere in cui si articolano le specie. Infatti i φύσις ὄντα sono gli enti che si producono da sé, laddove i τέχνη ὄντα sono prodotti dall'uomo. L'uomo produce le sue cose in base a un progetto, ideando una possibilità e traducendola in realtà; le cose di natura si producono invece da sé, in quanto portano in loro stesse la propria «idea», la «possibilità» (δύναμις). È come se la natura fosse animata da una mente che la governi come un vivente muove il suo corpo, o come un artista plasma la sua materia. Nelle cose tecniche la δύναμις passa dalla testa dell'uomo alla materia esterna, laddove nelle cose di natura proviene da esse stesse. Esse si trasformano, producono se stesse (*fieri, facere*) secondo una «forma» (idea, essenza) che recano in sé, inizialmente interiore, invisibile (ἐν δυνάμει). Il concetto di «forma» (εἶδος), in altre parole, sarebbe maturato nell'esperienza del produrre: come l'agente ha in mente una forma da realizzare, così, per analogia, le cose di natura hanno «in mente» (in potenza) la forma in cui realizzarsi, la cosa da diventare. La φύσις come insieme di δυνάμεις sarebbe allora una concezione antropomorfa. La natura è assimilata a un artista che operi su se stesso, o ad un corpo vivente animato.

<sup>120</sup> *Natorp-Bericht*, p. 253; trad. cit., p. 515.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 263; trad. cit., p. 526.

1.7. *La teologia cristiana e la sua antropologia.*

A riprova della ragionevolezza della sua tesi sull'originaria ispirazione pratica dell'ontologia, Heidegger faceva osservare che presso i filosofi antichi (e poi nei rinascimentali) ricorre ed è consueta l'immagine antropomorfa e antropocentrica per la quale il mondo è un'officina, uno sterminato laboratorio presieduto da un artista divino, un *faber* o demiurgo: vi sono opere (le cose fatte dall'uomo, i τέχνη ὄντα), e vi sono altresì strumenti per confezionare le opere (le cose naturali, i φύσει ὄντα). A ben considerare, però, degli stessi strumenti si può pensare che siano stati approntati. Essi sono a loro volta opere, benché non dell'uomo. Detto altrimenti, la progressione astrattiva e generalizzante constata dapprima che l'universo si compone di opere e di strumenti; poi ragiona che questi sono anch'essi opere e che l'universo contiene dunque le opere e le cose di natura, che sono i materiali per le opere; infine conclude che, essendo i materiali in qualche modo mezzi, possono essere riguardati per opere anch'essi, ma, poiché non sono usciti dalla mano dell'uomo, devono essere il lavoro di un dio. All'occhio intellettuale, che valica la cortina della scomposta parvenza, la natura si rivela la creatura di un essere superno, di un fattore divino simile all'uomo. Al culmine di questa ascesa speculativa l'ente tutto si svela ente *prodotto*: l'essenza dell'ente in generale è la prodottezza. *Esse* significa *factum esse*, «sub-stare» (*zu Handen sein*) e di conseguenza *res esse* (*vorhanden sein*). Nella concezione antica l'essenza della natura è determinata in base all'atteggiamento del produrre umano (ποίησις). L'ente della natura è il limite negativo del prendersi cura: quello che *non* è stato procurato dall'uomo, ma anzi è tale che, al principio di qualsivoglia impresa umana, esso risulta sempre *già* procurato e a disposizione di essa. Natura è il complesso dell'ente che sta lì prima dell'uomo e indipendentemente dalla sua iniziativa. L'ente naturale è, rispetto a ogni possibile allestire umano, il sempre *già* allestito e approntato da qualcun altro. L'ente della natura, scoperto nel contegno di cura, appare materia, o meglio materiale adoperabile per uno scopo da realizzare. Il mondo, compreso nel contesto dell'esperienza che l'uomo fa nella prassi e come *cura*, è collezione di *facta*, di πράγματα. Per greci e cristiani essere significa esser cosa reale e corporea, star qui, nell'orizzonte della percezione sen-

soriale o intuizione empirica. È quel che è stato portato al sussistere (*vorhanden sein*), quel che è stato messo al mondo, condotto alla presenza fisica, tratto fuori dalla mente, e che, solo in quanto tale, è utilizzabile per un qualche scopo.

Nella metafora del laboratorio emerge l'orizzonte di senso entro al quale l'ontologia antica è germinata e si è dispiegata, e nel quale si muove altresì l'antropologia. Fin dal principio, anche l'essere umano è inquadrato nella cornice interpretativa che ne fa un prodotto della natura, un artefatto del divino fabbro che inabita le cose e dall'interno le forgia e le modella. Poiché quel che interessa, di un prodotto, è conoscerne l'autore, i materiali e la funzione, a questo bada l'antropologia classica: la definizione *animal rationale* «indica di che cosa è fatta una cosa [*woraus ein Ding besteht*], da dove provenga, quali siano le sue parti costitutive [*Bestandteile*] — *homo: animal rationale*. La definizione dice qualcosa circa l'esser prodotto [*Hergestelltsein*] di un ente». <sup>122</sup> Se si torna a vagliare la favola della Cura, si apprezza facilmente che lì la rappresentazione dell'uomo in quanto congiunzione di corpo e spirito ha per contesto giustappunto la narrazione di un produrre: Cura, da abile artigiano, impone una figura ideata ad un materiale informe preesistente, la terra, cui Giove, poi, aggiunge un altro «materiale», lo spirito. Nell'uomo è presentato l'esito di un *facere*. Il prodotto risultante è composto di (*bestehend aus, factus ex*) <sup>123</sup> terra e spirito, e lo «spirito» stesso è assimilato ad un materiale d'impiego, a una sostanza. L'essere umano — l'ente che fa e pone in opera — è ribassato a un'opera fatta. L'ambiguità già rilevata della favola sta in ciò, che per essa l'uomo è per un verso la cura o il curare stesso — l'ontologico orizzonte delle cose curate —; per un altro è una cosa curata tra le altre.

Heidegger nota che l'antropologia teologica si articola tutta intorno al principio inamovibile che l'uomo, in quanto è la creazione

<sup>122</sup> *Logik*, pp. 76-77; trad. cit., p. 52.

<sup>123</sup> Il latino è in questo più icastico del tedesco e dell'italiano: *factus ex* significa sì «fatto di», ma trapela nell'*ex* l'idea del provenire, l'idea di un movimento che cominciò da uno stato di cose immediato, iniziale e già dato, non bisognoso di essere portato ad essere e non ulteriormente riconducibile ad un artefatto anteriore. Ad esempio, un tavolo è *factus ex*, fatto di legno: è l'esito di un *facere* che mosse da (*ex*) qualcosa di già dato, dal legno. Così la materia è una *arche*, insieme principio dell'essere e del conoscere.

di Dio, è una cosa lavorata e un manufatto. Per coloro che hanno la fede cristiana, «L'esser uomo è (...) predeterminato come esser stato creato [*Geschaffensein*] da Dio a sua [propria] immagine». <sup>124</sup> Il *factor* cristiano rimpiazza il *δημιουργός* o *faber* greco. La rivelazione di *Genesi* intorno alla natura dell'uomo suppone l'ottica produzionistica e, per così dire, impercettibilmente la inietta nell'occhio del lettore. Nel libro della genesi del mondo la natura dell'uomo viene spiegata con la narrazione della sua nascita. Vi si racconta che l'uomo proviene dalle mani di Dio, il quale, artista sommo, lo ha foggato dalla terra. L'opera compiuta, Adamo, è una *cosa* reale, tradotta all'esser presente (*vorhanden*), a star fuori della mente di Dio (*existere*). In questa visuale resta nascosto che l'uomo è anche l'orizzonte — non mai esso stesso presente — delle cose presenti; ovvero che il *Dasein* è l'essere degli enti. Per l'autorità delle Scritture, i versetti della genesi divennero il principio di ogni antropologia cristiana, sicché la vicenda di questa si declinò per intero sotto il segno di un equivoco, sotto un malauspicio. Tanto più fitto fu l'inganno, tanto più invincibile il sortilegio che tratteneva lo sguardo sull'uomo fisico, in quanto con la Bibbia venne ritenuta in accordo la definizione di *animal rationale* propalata dai greci. Dacché la rivelazione di Dio e il verdetto della ragione consentivano, non v'era da pensarci ancora su. <sup>125</sup> Come l'uomo è la causa efficiente del mondo artificiale e artistico; così Dio, del mondo naturale — che ogni manipolare umano presuppone — e dell'uomo stesso. Il Dio cristiano è egli stesso connotato sulla misura del *creare*, per via di privazione: è *ens increatum* e *creator*. <sup>126</sup> L'autorità delle Scrittu-

<sup>124</sup> *Ontologie*, p. 28; trad. cit., p. 35.

<sup>125</sup> Lo schema produzionistico dell'ontologia e della teologia cristiane è evidentissimo in Calcidio, IV secolo d.C., per il quale tre sono i principii (*initia*) dell'ente: *Deus, exemplum, silva*: cf. E. GILSON, *La filosofia nel Medioevo* (1952), trad. it. di M.A. DEL TORRE, 1973, p. 139. Calcidio, intendendo l'*eidōs* platonico o l'*ousia* aristotelica nel senso di modelli (*exempla* nel senso di *exemplares*), di ideali che Dio creatore ha in mente, chiama *silva* la materia (*hyle*). La *silva* è la foresta. La foresta diviene il simbolo della materia pura forse perché il legname è il materiale primario del produrre antico, la materia grezza di ogni lavorazione.

<sup>126</sup> Che il Dio della Bibbia non sfrutti un materiale preesistente, ma crei dal nulla, non comporta un superamento dell'ottica produzionistica, bensì solo una modificazione particolare di essa, in ragione della quale i due principii (*archai*) dell'on-

re<sup>127</sup> intorpidisce lo spirito critico dei filosofi cristiani, instaurando fin dall'inizio il punto di vista che per loro resta certo.

L'antropologia agostiniana dottrinale s'accomoda senza forzature in questo schema. L'idea che Dio sia l'artefice sommo, creatore non solo delle opere, ma degli stessi materiali, appartiene all'immaginario di Agostino così come a tutta la mentalità giudeo-cristiana. Nei libri conclusivi delle *Confessioni* — una delle sue molte meditazioni sul *Genesi* —, Agostino paragona Dio all'artista umano: come questi impone la interiore forma alla esterna materia, così pure Dio, con la differenza, però, che Dio ha fatto anche l'uomo stesso che è artista, il suo corpo, il suo spirito, la materia che egli lavora e i talenti d'ingegno con cui la lavora.<sup>128</sup> Dio è la causa efficiente delle due sostanze fondamentali, la corporea e la spirituale, il mondo e l'uomo. Ritornando sovente sul *Genesi*, Agostino tutte le volte ribadisce il principio che l'uomo è una cosa realizzata da Dio. Non per caso Heidegger chiosa il passo agostiniano del *De Genesi ad litteram imperfectus liber* incluso nel repertorio di citazioni di *Ontologia*<sup>129</sup> annotando in parentesi che nei commenti al *Genesi* Agostino insiste ovunque sulla creaturalità dell'uomo, usando formule di questo tenore: «*et factum est; et fecit Deus. Analogamente: Faciamus-Fiat*».<sup>130</sup> L'uomo in quanto creatura — ossia in quanto oggetto empirico — è il punto d'avvio dell'antropologia «agostiniana, cioè greco-cristiana». In *Ontologia* è ricordata anche la *Summa theologiae* di Tommaso. I luoghi che Heidegger seleziona confermano la tesi generale che l'antropologia teologica, orientata dal *Genesi*, pensa l'uomo in quanto creatura e dunque sostanza fisica.

tologia greca, materia e forma (il demiurgo imprime l'interiore forma all'esteriore materia, adegua il mondo reale al mondo possibile e prefigurato), sono ricondotti ad un unico.

<sup>127</sup> Per il Nuovo Testamento, cf. PAOLO, *Romani* 9, 21-23: Paolo paragona Dio a un vasaio che della sua argilla, l'uomo, può disporre come vuole, senza doverle render conto. Gli uomini sono vasi torniti da Dio per le (pre)destinazioni che egli solo conosce.

<sup>128</sup> *Confessiones*, XI, 5.7.

<sup>129</sup> Cf. *sup.*, n. 79.

<sup>130</sup> *Ontologie*, p. 23; trad. cit., p. 30.

Tommaso d'Aquino: *de fine sive termino productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei*.<sup>131</sup> [ ] *Quia (...) homo factus ad imaginem Dei dicitur (...), postquam praedictum est de exemplari, scilicet de Deo (...), restat ut consideremus de ejus imagine, id est de homine (...)*.<sup>132</sup> Questa frase presta l'interna articolazione metodologica del trattato teologico del medioevo.<sup>133</sup>

Nel testo tomistico viene in luce come l'«immagine» di cui dice il *Genesi* in I, 26 sia stata dal cristianesimo — forse per l'influsso dei greci — intesa nel senso dell'immagine ideale (*Vorbild*) che l'artigiano ha «in mente» e che si prefigge di concretizzare.<sup>134</sup> La pericope del *Genesi* fu interpretata così: Dio stesso è il modello (l'*exemplar*) e lo scopo che Dio ha avuto di mira per la realizzazione dell'uomo. Analogamente, le idee di Dio sono state gli archetipi per le altre creature. In quanto l'oggetto esterno adegui l'esemplare interiore, l'idea, in tanto del primo si dice che è *bonum*, significando che è conforme al suo dover essere, all'ideale, e si dice che è *ens*, dal momento che sola l'idea — cioè Dio stesso — è propriamente e veramente. L'ente è nella misura in cui è idea, ossia in cui è Dio. Dio solo è, perché è l'essere stesso.

La prospettiva creazionistica di *Genesi* incentivò il cristianesimo a conservare l'ontologia sostanzialistica per il tramite della quale la filosofia greca aveva perseguito l'analisi scientifica dell'uomo. Il *Genesi* convalidò la visuale oggettivante e agevolò un'antropologia basata su un'idea iniziale dell'uomo del tutto inadeguata. L'antropologia era sterile *in semine* perché dal suo principio era rimasta fuori l'essenza più propria dell'ente umano, che non è la materialità, ma l'intenzionalità. Nell'uomo si addita una qualsivoglia cosa procurata (ente), senza che si discerna che nella di lui essenza sta l'orizzonte delle cose procurate (essere), il procurare stesso. L'uomo, insomma, viene conglobato tra le cose d'uso, omologato a un oggetto fisico e si perde di vista che egli è colui che le usa, le cose, e che, per poterle usare, deve avere una costituzione ontolo-

<sup>131</sup> *Summa theologiae* (Parma) I, *quaest. XCIII prologus*.

<sup>132</sup> *Summa theologiae, prologus a II*.

<sup>133</sup> *Ontologie*, p. 23; trad. cit., p. 31.

<sup>134</sup> *Gr. der Ph.* 1927, p. 215; trad. cit., p. 145: «*Ousia* significa, da un lato, il prodotto sussistente stesso, ossia la sua sussistenza. Ma *ousia* significa nel contempo anche l'*εἶδος*, il modello solo pensato e immaginato».

gica differente da esse (l'intenzionalità, anzi, nel linguaggio di Heidegger, la «cura»); deve cioè possedere una «costituzione trascendentale», vale a dire una conformazione che non può sussistere sul piano dell'ente e alla quale è cieco lo sguardo naturale.<sup>135</sup>

Dal momento che la tradizione antropologica degli antichi insegna che l'uomo è un prodotto — della natura, o di un demiurgo, o di Dio —, non si trova fuor di luogo determinare l'essere umano con il concetto ontologico adeguato alle cose prodotte, ossia alle cose fisiche; ma tale concetto è inadeguato a definire il modo di essere del trascendentale, che pure appartiene all'essenza dell'uomo. Cartesio di fatto accoglie l'ontologia antica, limitandosi a trasferire alla *res cogitans* il connotato di *fundamentum inconcussum* che la teologia riservava a Dio e la greicità all'*ens qua ens*.

La *res cogitans* è determinata ontologicamente come *ens* e il senso d'essere dell'*ens* è quello stabilito dall'ontologia medievale, che intende l'*ens* come *ens creatum*. Dio, in quanto *ens infinitum*, è l'*ens increatum*. Ma la creaturalità, nel senso largo di ciò che è prodotto, è un momento strutturale essenziale del concetto di essere degli antichi. Quello che ha l'apparenza di un nuovo inizio del filosofare si rivela dunque come l'innesto di un fatale pregiudizio, a causa del quale l'età successiva ometterà l'analitica ontologica tematica dell'«animo».<sup>136</sup>

## 2. L'origine dell'antropologia «greco-cristiana»: la curiosità.

Nella prima parte s'è chiarito l'episodio cui allude la nota in calce al § 42 di *Essere e tempo*. La denuncia dei limiti dell'ontologia

<sup>135</sup> «Il concetto di 'uomo', in ognuno dei caratteri tramandati, preclude radicalmente ciò che deve essere reso visibile come effettività [*Faktizität*]. La domanda: 'che cos'è l'uomo?' si offusca la vista, rispetto a ciò che essa in effetti vuole [cioè: vedere l'essenza dell'umano], con un oggetto ad essa estraneo» (*Ontologie*, p. 26; trad. cit., p. 33); «l'oggettualità [*scil.* il tipo di oggetto che sta a tema nella indagine intorno all'uomo] (vita effettiva [*faktisches Leben*]) ed il suo senso d'essere non sono semplicemente constatabili, (...) la determinatezza d'essere della vita non è genuinamente esperibile in qualcosa come la presa d'atto di un oggetto presente a portata di mano [*vorhanden*]» (*Ph.I.A.* 1921-22, p. 175; trad. cit., p. 204).

<sup>136</sup> *Sein und Zeit*, pp. 24-25; trad. cit., p. 82. Sulla dipendenza dell'ontologia cartesiana dalla distinzione ontologica medievale tra *ens creatum* e *ens increatum* o *esse*, cf. anche *E.Ph.F.* 1923-24, HGA 17, pp. 109-246 (in particolare p. 195 e sgg.).

aristotelica è stato il contesto dell'interpretazione dell'antropologia «agostiniana, cioè greco-cristiana». Si rafforza l'ipotesi già divisata che Heidegger abbia sgrossato il concetto di cura e maturato l'annesso vocabolario allorché, nel corso del lavoro preparatorio per stilare una storia ragionata dell'antropologia, si soffermò sul capitolo agostiniano. In questa seconda parte seguiremo il filo del libro X delle *Confessioni* e cercheremo di dimostrare come lì siano le premesse di alcune considerevoli trattazioni dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*. Ci sosterrà, ma non in ogni passo, la *Vorlesung* del semestre estivo 1921, *Augustinus und der Neuplatonismus*,<sup>137</sup> che su quel libro agostiniano si incentra. Heidegger esordì dichiarando l'enorme importanza di Agostino nella storia della civiltà occidentale. Passando in rassegna le interpretazioni datene da Troeltsch, von Harnack e Dilthey, Heidegger discusse la concezione della storia che in esse è presupposta: si svilupperebbero a partire da una posizione che oggettualizza la storia e il tempo, e in questo modo fallirebbero la comprensione della vita effettiva, che in Agostino si mostra precisamente nella sua costituzione storico-temporale. Le lezioni proseguirono e si consumarono in una analisi puntuale del decimo libro delle *Confessioni*. Heidegger ammette un'incondizionata preferenza e passione per quelle pagine,<sup>138</sup> che non sono trattatistiche ma scritte in attitudine di lode e di ringraziamento, e perciò catturano meglio la mente originaria, spontanea, insomma la «vita effettiva». Ai fini della nostra indagine è rilevantissimo già il passo agostiniano scelto a far da

<sup>137</sup> HGA 60, cit., pp. 157-299.

<sup>138</sup> Si veda la lettera di Heidegger ad Elisabeth Blochmann del 12 aprile 1933, da Freiburg (in M. HEIDEGGER - E. BLOCHMANN, *Briefwechsel*, Marbach am Neckar 1989; ed. it. a c. di R. BRUSOTTI, *Carteggio*, Genova 1991, pp. 104-05): «Per il Suo compleanno Le invio i più affettuosi auguri. Penso che le 'Confessioni' si addicano al meglio a questo giorno e Le auguro da questo grande libro un ricco e durevole profitto; l'energia dell'esistenza che esso emana è in effetti inesauribile. [!] Ogni volta trovo che la cosa più fruttuosa sia iniziare la lettura con il decimo libro, assieme all'undicesimo — e solo allora proseguire con la parte 'biografica', sempre che la si possa poi chiamare così. Deve prendere anche il testo originale, già solo per il meraviglioso latino — che non potrà assolutamente mai essere tradotto. E la cosa migliore è leggere il testo nella grande edizione dei Maurini — solo così si schiude tutta l'atmosfera».



motto alle lezioni:<sup>139</sup> *Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam.*<sup>140</sup> È chiaro fin dal principio che nel X delle *Confessioni* ne va per Heidegger di qualcosa come la *curiositas*.

*Capitoli 1.1 - 5.7.* Avendo nel libro precedente concluso il racconto del percorso che lo ha menato a Dio (libri I-IX), Agostino passa a scrutare nella sua situazione interiore presente. Dapprima esita, però. Ha confessato l'uomo che è *stato* affinché dall'esempio delle sue vicende i peccatori imparino a non disperare, se non sono forti abbastanza per adempiere la legge di Dio e corrispondere al modello, Cristo, che Dio impone. Se non lo sono, come non lo era Agostino, possono diventarlo, come lo è diventato Agostino, con il soccorso della grazia che non esige contraccambi e non remunera meriti.<sup>141</sup> Quale mai servizio, invece, potrebbe rendere il confessare l'uomo che Agostino è *diventato*? Lo scopo delle nuove confessioni, risponde Agostino, non è di rivelarsi a Dio,<sup>142</sup> che conosce il profondo di ciascun uomo meglio che non lo conosca l'uomo stesso,<sup>143</sup> né di svelare il proprio intimo agli altri uomini, che Agostino anzi rampogna, perché, «*curiosi* di conoscere la vita altrui, ma infingardi nel correggere la propria», «chiedono di udire da me chi sono io ed evitano di udire da te chi sono essi».<sup>144</sup> La funzione è invece di vigilarsi, ascoltando da Dio chi e quale Agostino sia veramente, e se come Dio lo vuole oppure in difetto e in colpa dinanzi all'istanza che viene da lui: «udirti parlare di se stessi che altro è se non conoscere se stessi?».<sup>145</sup>

### 2.1. Agostino e la questione dell'oblio della differenza ontologica.

Abbandoniamo per un momento il libro X e ricapitoliamo quanto s'è detto fin qui. S'è detto che la storia dell'antropologia è

<sup>139</sup> HGA 60, p. 158.

<sup>140</sup> *Confessiones* X, 3.3.

<sup>141</sup> HGA, 60, p. 178.

<sup>142</sup> *Confessiones* X, 2.3.

<sup>143</sup> *Ibid.*, X, 5.7.

<sup>144</sup> *Ibid.*, X, 3.3.

<sup>145</sup> *Ibid.*

dominata dall'occulto influsso esercitato dalla preconcezione secondo cui l'uomo sarebbe soltanto un ente di natura tra gli altri e del genere degli altri. La questione dell'essenziale differenza dell'essere umano dall'essere naturale, corporeo, capitale per la scienza dell'uomo, se pure fu toccata, non fu posta però mai nell'ambito in cui solo le si potesse dare soluzione, l'ontologia. Non si definì un concetto di essere che sia adeguato all'uomo. Ora, da cosa è dipesa questa madornale manchevolezza? Heidegger sembra che avanzi due risposte. La prima, in ordine di tempo, è che l'ontologia sia rimasta imprigionata entro il confine delimitato da Aristotele in base ad una insufficiente intuizione iniziale. Aristotele non avrebbe al principio avvistato l'*universalità* dell'ente. Il suo sguardo sarebbe stato bensì adescato da un tipo di ente *determinato*, la mera cosa, di modo che su questo *particolare* ente, la sostanza, egli avrebbe poi istruito la speculazione intorno a che cosa sia l'ente nella sua unitaria complessività, la meditazione su quale sia l'essere dell'ente *in generale*.

La seconda risposta — fruttata dall'interpretazione del testo agostiniano e più tarda — è che l'oblio della questione ontologica non rappresenti un evento storico contingente, fortuito e sfortunato, imputabile all'autorità di Aristotele, ma sia invece causato e quasi esigito dalla natura stessa dell'uomo. Questi, in altre parole, *tenderebbe* a scorgere in sé una particella del mondo e ad interpretarsi sul modello delle cose: «l'esserci (...) ha l'inclinazione a cadere nel mondo (...) e ad interpretarsi alla luce riflessa da esso». <sup>146</sup> Diciendo meglio, l'uomo *tenderebbe* a non gettare lo sguardo *all'interno* di sé, a evitare l'«interiorità», e perciò a considerarsi *dall'esterno*; gli mancherebbe perciò quel patrimonio di esperienze, d'idee e d'intuizioni dirette del suo proprio essere che solo l'introspezione e l'autosservazione accumulano. <sup>147</sup> Ora, poiché senza una comprensione preliminare, senza una qualche previa pratica e con-

<sup>146</sup> Cf. *Sein und Zeit*, p. 21; trad. cit., pp. 77-78: «das Dasein hat (...) die Geneigtheit, an seine Welt, in der es ist, zu verfallen und reluzent aus ihr her sich auszulegen».

<sup>147</sup> Accogliamo per chiarezza d'esposizione e per coerenza con la concettualità agostiniana le metafore «interno» ed «esterno», ma avvisando che in uno studio su Heidegger esse hanno un'accettabilità limitatissima. Heidegger le ammette talora, quando le ammette, solo per concessione all'autore che sta interpretando, ma le rifiuta categoricamente là dove esponga il suo proprio pensiero.

suetudine di un oggetto non può costituirsi alcuna interpretazione scientifica genuina, la psicologia e l'antropologia hanno finito con lo svilupparsi lungo le direttrici irradiate dalla comprensione dell'essere delle cose. La scienza dell'uomo, in altre parole, non si è issata sui fenomeni che le competerebbero, i fenomeni «interni», così da avere lì le sue salde fondamenta; piuttosto li ha immaginati e ricostruiti, quei fenomeni, in analogia con i fenomeni della natura esterna. Si è verificata pertanto la sorprendente circostanza per cui le scienze, anziché determinare *innanzitutto* il concetto di quel che dovrebbe risultare più noto e familiare, l'essere umano, onde poi modificarlo, quel concetto, per ottenere, in via derivata e per deduzione, i concetti dell'ente animale, del vegetale e del minerale,<sup>148</sup> che dovrebbero essere in sé meno perspicui, procedono all'inverso, cioè assumono per chiaro e risaputo l'essere delle cose inanimate e definiscono in base ad esso ogni altro ente, incluso l'umano. La storia del sapere lo dimostra: la fisica è la disciplina che per prima si assesta a scienza rigorosa, laddove psicologia e antropologia lottano tuttora per affrancarsi dalla concettualità scientifico-naturale. Se è accaduto in questo modo è perché l'uomo ha con l'essere della natura esterna più dimestichezza che non con se stesso. Con le parole di *Essere e tempo*: «L'esserci è onticamente 'vicinissimo' a se stesso», infatti «coincide» con se stesso, ma è «ontologicamente lon-

<sup>148</sup> Il convincimento di Heidegger era che, volendo procedere fenomenologicamente, si dovesse procedere così. Cf. *Sein und Zeit*, p. 50; trad. cit., pp. 116-17 (lo stesso rilievo è tratto a p. 58; trad. cit., p. 128): «La vita è un modo di essere particolare, ma accessibile solo nell'esserci. L'ontologia della vita [animale] è possibile solo in base ad un'interpretazione privativa [rispetto all'esserci]. Essa determina ciò che deve essere tale da poter essere qualcosa che ormai solo vive. Il vivere non è né [più] una sussistenza [*Vorhandenheit*], né ancora un esserci. Da parte sua l'esserci non può mai esser definito ontologicamente [così, invece, fa Aristotele] come un vivere (...) a cui *si aggiunga* oltre a ciò qualcos'altro ancora». La prima sarebbe una procedura genuinamente fenomenologica, tale che spiegherebbe — conformemente al dettato aristotelico di chiarire l'oscuro mediante il chiaro — ciò che è «onticamente» più lontano da noi, l'ente che noi non siamo, mediante ciò che ci è «onticamente» più vicino e meglio manifesto, l'ente che noi stessi siamo; vicinissimo anzi, poiché questo ente noi *lo siamo*. Cf. *Der Begriff der Zeit* (1924), cit., p. 14; trad. cit., p. 25: «Il riferimento primario all'esserci non è l'osservazione [propria, invece, delle scienze naturali], bensì l'«*esser-lo*» [*Der primäre Bezug zum Dasein ist nicht die Betrachtung, sondern das 'es sein'*]».

tanissimo»,<sup>149</sup> nel senso che la sua propria essenza è per lui la cosa meno ovvia e nota, manifesta e intelligibile.

Quest'ultima è una tesi portante di *Essere e tempo*. Vi è reiterata in almeno quattro occasioni.<sup>150</sup> Heidegger la menziona daccapo nel § 9<sup>151</sup> e subito di seguito la rafforza sostenendola con il parere di Agostino, del quale riporta dal decimo libro delle *Confessioni* un'accorata esclamazione: «factus sum mihi terra difficultatis».<sup>152</sup>

<sup>149</sup> *Sein und Zeit*, p. 16; trad. cit., p. 71. In breve: l'esserci «tende a comprendere il proprio essere in base all'ente a cui si rapporta in linea essenzialmente costante e innanzitutto, cioè in base al 'mondo'» (*ibid.*). Varrebbe la pena di discutere anche un passo del *Brief über den Humanismus*, cit., p. 331; trad. cit., p. 284: «L'essere è essenzialmente più lontano [weiter] di ogni ente e nondimeno è più vicino all'uomo di qualunque ente, sia questo una roccia, un animale, un'opera d'arte, una macchina [technon], un angelo o Dio. Eppure questa vicinanza [altrove: 'la vicinanza stessa'] resta per l'uomo ciò che è più lontano». Si noti la progressione attraverso le regioni ontologiche: dalla pietra al dio; l'uomo è menzionato, significativamente, solo attraverso i suoi prodotti, l'arte e la tecnica.

<sup>150</sup> *Sein und Zeit*, pp. 15, 16, 43, 311; trad. cit., pp. 70, 71, 108-09, 456.

<sup>151</sup> Cf. *ibid.*, p. 43; trad. cit., p. 108: «Ciò che è onticamente più vicino è noto [qui: l'esserci stesso nella sua quotidianità, vale a dire in quanto essere-nel-mondo prendente cura, *besorgendes In-der-Welt-sein*] è ontologicamente il più lontano, sconosciuto e disconosciuto».

<sup>152</sup> Il passo del § 9 di *Essere e tempo* è il seguente: «Quando Agostino chiede: 'Quid autem propinquius meipso mihi?' e deve rispondere: 'Ego certe laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii' ciò non vale solo per l'opacità ontica e preontologica dell'esserci, ma anche, e in misura ben maggiore, per il compito ontologico di non lasciarsi ingannare nella comprensione di questo ente dal suo modo di essere fenomenicamente più vicino [ossia, verosimilmente, l'essere un corpo fra altri], ma di renderlo accessibile nei suoi caratteri positivi» (*Sein und Zeit*, pp. 43-44; trad. cit., p. 109). Heidegger considera questa medesima esclamazione agostiniana già in *Logik* (WS 1925-26). Dopo aver dichiarato che occorre sviscerare un'analisi dell'esserci, al fine di far affiorare la problematica della temporalità, lamenta la inadeguatezza categoriale delle riflessioni sull'uomo tradite, «costituite a partire da contesti ontologici che non appartengono genuinamente all'esserci». Poi, preparandosi ad abbozzare i lineamenti di fondo di una disamina dell'ente che noi siamo, premette: «Si potrebbe pensare che l'esserci stesso che noi siamo di volta in volta sia per noi la cosa più prossima. Come già Agostino si è chiesto nelle *Confessioni*: 'Quid autem propinquius meipso mihi?': Che cosa mi è più vicino di me stesso? E proprio nel contesto in cui egli si pone questa domanda (...) dice anche 'Ego certe laboro hic et in meipso: factus sum terra difficultatis et sudoris nimii': Io mi agito qui e mi agito in me stesso (quando

Non è solo un'interpolazione esornativa e dotta. Su quel testo Heidegger aveva indugiato a lungo. Merita senz'altro studiare nel suo contesto originale — si tratta del blocco dei capitoli da 6.8 a 19.28 — il passo agostiniano cui Heidegger accenna, e riportarlo per esteso. Riprendiamo dunque il libro X delle *Confessioni* là dove l'avevamo lasciato.

*Capitoli 6.8 - 19.28.* Agostino è in cerca di Dio. Non cerca un oggetto, per conoscerlo; bensì *das Liebenswerte*, per amarlo e gioirne.<sup>153</sup> In cerca di Dio dietro le sue orme, Agostino interroga tutto l'ente creato, dalle cose inanimate — non siamo noi Dio, ma lo conosciamo, perché «lui ci fece»<sup>154</sup> — fino all'uomo, la creatura composta di corpo e spirito.<sup>155</sup> Non trovando Dio neppure nel luogo più alto della creazione terrena, lo spirito umano, Agostino ascenderà al di là del transeunte. Ma intanto, giunto all'uomo, è incantato dal prodigio della memoria, che gli pare avvolgere in fitta tenebra l'essenza umana più intima: *quaestio mihi factus sum* rileva Heidegger.<sup>156</sup> Agostino si sprofonda in quel mistero alla ricerca di se stesso, di sé in quanto Agostino e di sé in quanto uomo in ge-

cerca la coscienza, l'anima) e così sono diventato a me stesso terra delle difficoltà e fatiche più grandi» (*Logik*, p. 211; trad. it., p. 140).

<sup>153</sup> Dio è qui «ciò che dà 'intuizione riempiente' a chi vive nell'amore di Dio, quel che è intenzionato nell'amore di Dio», nel contegno dell'amare Dio (HGA 60, pp. 178-79). Questa notazione di Heidegger significa: la meditazione del decimo non è condotta in attitudine teoretica, naturalistica («nicht aber, wenn ich naturwissenschaftlich forschend eingestellt bin», *ibid.*, p. 179). La teoresi è cieca al Dio di Isacco e di Giacobbe, e scopre solo il «dio dei filosofi». Per trovare Dio, oggetto supremo d'amore, Agostino segue la traccia dell'amore per le cose terrene: che cosa amiamo quando amiamo? Cosa c'è nelle cose amabili che ce le fa amare? Se lo vedessimo con chiarezza, sapremmo cos'è Dio, in quanto il riempimento più perfetto e soddisfacente della disposizione amante, del desiderio di felicità (Dio appaga l'anima). Agostino cerca Dio nel creato, ma non lo trova: niente delle cose gli pare possa soddisfare, riempire l'attesa d'amore che è il suo filo per trovare Dio; nessuna cosa corrisponde all'immagine interiore dell'amato che egli sente nel suo profondo (*imago Dei*).

<sup>154</sup> *Confessiones* X, 6.9.

<sup>155</sup> Heidegger avverte che ciò non va inteso in senso oggettivo. Agostino non vuol dire che l'uomo è una sintesi di parti sostanziali (HGA 60, p. 179), come invece intende Dilthey (*ibid.*, p. 180). Cf. anche *ibid.*, pp. 213 e 214.

<sup>156</sup> HGA 60, p. 178; cita *Confessiones* X, 33.50.

nerale. Si cimenta in una mirabile lotta d'intelletto con l'idra della memoria. Heidegger si sforza di ricondurre l'indagine agostiniana, fin dove è possibile, ai concetti della fenomenologia, mettendo in evidenza che la descrizione psicologica di Agostino penetra in profondità, ma che ha nondimeno un limite nella concettualità ontologica sostanzialistica.<sup>157</sup> Stupito di soccombere sotto gravi difficoltà proprio allora che l'interrogare si inabissa nella natura della memoria, la più congenita e familiare tra le facoltà dello spirito (al punto che spirito e memoria sono quasi la stessa cosa<sup>158</sup>), Agostino esclama:

Io, Signore, certamente mi arrovello su questo fatto ossia mi arrovello su me stesso. Sono diventato per me un terreno aspro che mi fa sudare abbondantemente [*Ego certe laboro hic et laboro in meipso; factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*]. Non stiamo scrutando le «regioni celesti» [*Enneadi*, 244], né misurando le distanze degli astri o cercando la ragione dell'equilibrio terrestre. Chi ricorda sono io, io, lo spirito. Non è così strano che sia lungi da me [difficile da vedere, oscuro, incom-

<sup>157</sup> La memoria stupisce Agostino immensamente con la sua dinamica e le sue capacità: lo spirito contiene più cose di quante ne abbia di volta in volta presenti. Si sorprende — pare voler dire Heidegger — che lo spirito possa aver presenti le cose assenti, e che possa conservare le assenti e ripresentificarsele (*vergegenwärtigen*, p. 183; cf. X, 8.14: *quasi praesentia*, p. 187). E si stupisce che gli uomini non se ne stupiscano. Gli uomini non si stupiscono delle potenzialità dello spirito (ossia di loro stessi, della loro natura più intima) e non ne vedono la costituzione temporale, non ne indagano il misterioso rapporto con il tempo. Su questo punto rilevantisimo — Heidegger di fronte all'analisi agostiniana del tempo — non potremo fermarci (il tempo scoperto nel contegno della speranza, ossia della ricerca protentiva verso Dio, *bonum futurum*). Agostino osserva tra l'altre cose che lo spirito può aver presenti falsità, realtà e nessi che non esistono; può aver presente quel che non è (presente). Heidegger parla di *Vergegenwärtigung*. In questo modo Agostino si porta in vista la coscienza nella sua autonomia dal mondo, nella sua isolabilità. Vede in essa una regione ontologica autosufficiente. Il mondo può essere sospeso, posto tra parentesi, epochizzato, si può dubitare che esista o no; ma la dimensione coscienziale rimane immutata e intatta con tutto il suo mondo. Agostino — scoprendo che si può intenzionare non solo il campo oggettuale, ma anche il se stesso intenzionante il campo oggettuale — apre la via a una psicologia filosofica che, attraverso Cartesio, Kant, Husserl, conserverà indiscussi i suoi presupposti.

<sup>158</sup> *Confessiones* X, 14.21: «mi è sfuggito dallo spirito (...) dove chiamiamo spirito la memoria». Aristotele, invece, identificava nella memoria un discrimine tra specie animali, non tra l'uomo e gli animali (*Metaph.* I, 1; cf. il *De anima* e il trattatello *De memoria*).

prensibile] tutto ciò che io non sono [ciò che è onticamente lontano]; ma c'è nulla di più vicino a me di me stesso? [*Quid autem propinquius meipso mihi?*] Ed ecco che invece non posso comprendere la natura della mia memoria, mentre senza di quella non potrei nominare neppure me stesso.<sup>159</sup>

A tal punto connaturata allo spirito è la memoria che senza di quella per lo spirito neppure lo spirito stesso ci sarebbe. Senza la memoria l'uomo sarebbe privato di tutto, persino della propria identità e di se stesso. Agostino si meraviglia grandemente che ciò con cui dovrebbe avere la più grande domestichezza — se stesso, la natura spirituale, umana — gli stia apparendo a tal segno incomprendibile. Si stupisce che risultino più nitidi e meglio intelligibili i dettagli del cielo, lontanissimo, che non dello spirito, vicinissimo, e che all'intuizione riesca più facile ottenere l'accesso alle cose naturali che non alle psicologiche e spirituali e morali. Proprio lì, davanti a lui stesso, che è così vicino, vacilla il suo intendimento, il quale s'è pur spinto, senza soverchie difficoltà, fino all'estremo lontanissimo dei cieli. Benché nulla sia più prossimo e più accessibile, più di frequente spiegato sotto gli occhi dell'uomo, di quanto sia l'uomo stesso, tuttavia nulla è concettualmente più estraneo, impenetrabile e difficile. Spirito, Agostino lo è, ed in ogni momento, non semplicemente ne ha notizia come ha di un ente che egli stesso non sia. Eppure, proprio questo qualcosa che tanto gli è vicino da coincidere con lui gli si nasconde, non gli si rivela con chiarezza, permanendo invece in un'oscurità estranea ed inquietante. Heidegger formula la medesima considerazione: «Certamente l'esserci non ci è solo onticamente vicino, anzi più vicino di ogni altra cosa, ma [addirittura] noi stessi lo siamo sempre. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente quanto vi è di più lontano da noi». <sup>160</sup> In effetti è stato rispettato il monito aristotelico a cominciare da quel che per noi è più evidente. Non è vero, infatti, ben-

<sup>159</sup> *Confessiones* X, 16.25. Le regioni celesti sono sì lontane *spazialmente* dall'uomo, che abita il centro della regione delimitata dai cieli, ma la lontananza cui Agostino allude è un'altra: come ciò che è vicino e prossimo nello spazio è visibile chiaramente e nei dettagli, così — per estensione — «vicino» si dice ciò che, materiale o ideale, si lascia vedere con chiarezza dall'intelletto; «lontano» è viceversa ciò che, per quanto sia fattualmente vicino, si nasconde e resta avvolto nel buio, oscuro, incerto.

<sup>160</sup> *Sein und Zeit*, p. 15; trad. cit., p. 70.

ché sorprendente, che ciò che secondo l'ordine delle cose ci è più vicino, noi stessi, secondo il nostro punto di vista ci è invece più lontano e meno consueto?

Un rilievo così eclatante reclama un commento. Nondimeno Agostino non osa alcuna spiegazione, almeno non nel luogo citato. Ha gettato lo sguardo in un abisso e alcune righe più sotto torna ad esprimere con imbarazzo e sgomento il senso di vertigine che lo ha invaso: «Che cosa sono dunque, Dio mio? qual è la mia natura?». <sup>161</sup> Altrove, tuttavia, si dà una ragione del perché proprio nella natura sua propria egli discerna così poco lucidamente. Troppo grave e sconcertante era la scoperta perché non vi meditatesse sopra. La spiegazione che Agostino adombra è che gli uomini conoscono se stessi poco; e che si conoscono tanto poco non solo per via dell'oggettiva complessità della loro costituzione, ma soprattutto perché per lo più volgono l'attenzione via da loro stessi, lasciando che vaghi attraverso le meraviglie del creato, irretita dalla capziosa lusinga del cosmo.

In realtà io non riesco a comprendere tutto ciò che sono (...). Ciò mi riempie di gran meraviglia, lo sbigottimento mi afferra. Eppure gli uomini vanno ad ammirare le vette dei monti, le onde enormi del mare, le correnti amplissime dei fiumi, la circonferenza dell'Oceano, le orbite degli astri, *mentre trascurano se stessi [relinquunt se ipsos]*. <sup>162</sup>

<sup>161</sup> *Confessiones* X, 17.26. Un'angoscia simile Heidegger esprime nel semestre invernale 1929-30: «Sappiamo davvero che cosa siamo? Che cos'è l'uomo? Il coronamento della creazione, oppure una strada sbagliata, un grande malinteso e un abisso? Se sappiamo così poco dell'uomo, come potrebbe la nostra essenza non esserci estranea?» (*Grundbegriffe der Metaphysik*, WS 1929-30, HGA 29-30, a c. di F.W. VON HERMANN, 1983, p. 6; trad. it. di P. CORIANDO, *Concetti fondamentali della metafisica*, Genova 1992, p. 10). Si tratta di un'angoscia che tipicamente si fa incontro nell'ambito delle antropologie religiose; un'angoscia che viene dal senso di inquietante spaesatezza dell'uomo, incerto su cosa egli sia, quale ruolo abbia nell'universo e cosa, dunque, debba fare. In Pascal questo spaesamento — che Heidegger accoglierà nell'analitica esistenziale, legandolo alla «gettatezza» dell'esserci — è espresso di frequente e con grande forza. Si veda ad es. B. PASCAL, *Pensieri*, fr. n. 431 (*Brunschvicg*); trad. it. a c. di G. AULETTA e I. ROSSI, *Pensieri*, Cinisello Balsamo 1987, 1992<sup>11</sup>: «Che cosa dunque sarà l'uomo? Uguale a Dio o alle bestie? (...) Che cosa saremo dunque? Chi non vede in tutto questo che l'uomo è sviato, decaduto dal suo posto e che lo cerca inquieto senza poterlo trovare?».

<sup>162</sup> *Confessiones* X, 8.15. Su questo passo Heidegger si sofferma nelle lezioni



In questo — scopriremo — gli esseri umani appagano l'impulso deleterio che Agostino chiama *curiositas*. Essi soggiacciono ad una tentazione, e così cadono nello stato di peccato. Un vincolo lega, in Agostino, la curiosità e la caduta.

In quantas iniquitates distabui et sacrilegam curiositatem secutus sum, ut deserentem te deduceret me ad ima infida et circumventoria obsequia daemoniorum ...<sup>163</sup>

La curiosità (*Neugier*) entra anche nell'analitica esistenziale. Anche lì è collegata con qualcosa come una caduta, cioè con la «deiettà» (*Verfallenheit*) dell'esserci. La curiosità è una caratteristica dell'esistenza caduta (*verfallen*) nell'inautenticità. Risalta da subito un parallelismo: se in Agostino la curiosità connota la natura umana caduta, in Heidegger è una categoria dell'esistenza deietta. Questa simmetria non è casuale. Dovremo vedere che Heidegger deve molto alla teologia della caduta, e in particolare alle riflessioni di Agostino, e che si danno somiglianze eclatanti tra l'analisi agostiniana della *concupiscentia* (condotta, tra l'altro, anche nel testo del decimo libro delle *Confessioni*) e la disamina heideggeriana della *Verfallenheit*, deiezione. Vedremo che la curiosità è l'istinto che istiga il movimento del cadere.

Sospendiamo l'analisi del libro X quanto basta per illuminare il più generale contesto di *Essere e tempo* in cui Heidegger inserisce le acquisizioni maturate su Agostino.

su *Agostino e il neoplatonismo*, del 1921 (HGA 60, p. 182). Il verbo «trascurare» è rivelativo, in ordine al nostro discorso, e particolarmente ben scelto a tradurre *relinquere*, perché chiama in causa quella «cura» di cui, per Heidegger, qui si tratta (la traduzione è di C. CARENA, Roma 1965). Si veda anche *Confessiones* V, 8.4: «Ma se (...) [i manichei] prevedono con tanto anticipo l'offuscamento futuro del sole, non vedono però il loro [offuscamento], presente». L'accusa che gli uomini, persi in fanciullaggini colpevoli, trascurino di vedere chiaro in loro stessi ritorna in tutti gli autori cristiani che Heidegger recensisce favorevolmente: Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, Kierkegaard.

<sup>163</sup> *Confessiones* III, 3.5: «In quante iniquità non mi sono corrotto fino alla putredine! Ti lasciasti per seguire una curiosità sacrilega, che doveva precipitarmi nell'abisso infido e nel culto ingannevole dei demòni ...».

## 2.2. La costituzione deiettiva della coscienza.

Nel § 63 di *Essere e tempo* Heidegger ribadisce che «l'ente che noi stessi siamo è ontologicamente il più lontano». <sup>164</sup> Aggiunge che il motivo sta nella cura stessa, ossia nella natura della coscienza. Questa ha una costitutiva propensione o tendenza «deiettiva» (*Verfallensgeneigtheit* o anche *Verfallenstendenz*): nell'essenza dell'essere umano sta l'inclinazione a lasciarsi assorbire dalle occupazioni che il mondo stanziava. Poiché la deiezione o decadenza è un carattere della coscienza ordinaria — ossia del modo quotidiano e primario di «essere nel mondo» —, sarà il chiarimento di quest'ultima quel che «ci permette di scoprire le radici dell'interpretazione ontologica erronea» che sta alla base dell'antropologia tradizionale. «È l'essere-nel-mondo nel modo di essere della quotidianità che fallisce e nasconde se stesso». <sup>165</sup> Le ragioni per le quali è stata omessa la questione ontologico-antropologica stanno dunque nella conformazione della coscienza immediata o naturale. È per effetto della coscienza spontanea, il «si», che l'uomo si osserva dall'esterno e si trova oggetto del mondo. <sup>166</sup>

In concreto, la deiezione o — come potremmo dire — la

<sup>164</sup> *Sein und Zeit*, p. 311; trad. cit., pp. 456-57. «Il deiettivo [*verfallende*] esser-preso ciò di cui ci si prende innanzitutto cura nel 'mondo' guida l'[auto]-interpretazione quotidiana dell'esserci e copre onticamente l'essere autentico dell'esserci, privando delle sue basi adeguate l'ontologia di questo ente». L'esserci, quotidianamente impegnato dall'ente intramondano, dalle cose, finisce con l'interpretare anche sé sul modello della mera cosa; di qui l'antropologia sostanzialistica.

<sup>165</sup> *Ibid.*, p. 130; trad. cit., pp. 219-20. La nozione di «deiezione» compariva già nel *Natorp-Bericht* a spiegare perché l'antropologia sia naturalistica. In conseguenza di essa, l'uomo tende a comprendere anche se stesso a partire dal mondo immediato: «si considera dal punto di vista del mondo e cioè come un oggetto della pratica produttiva», *Natorp-Bericht*, cit., p. 242; trad. cit., p. 502.

<sup>166</sup> «L'esserci quotidiano trae l'interpretazione preontologica del suo essere dal modo di essere immediato del si [*Man*]. Innanzitutto l'interpretazione ontologica soggiace anch'essa a questa tendenza interpretativa e comprende l'esserci a partire dal mondo, *interpretandolo come ente intramondano*» (*Sein und Zeit*, p. 130; trad. cit., p. 219). In linguaggio husserliano: l'accesso all'oggetto «coscienza» non è possibile nel contegno naturale, occorre una modificazione dello sguardo (la riduzione), uno spostamento della direzione intenzionale dal mondo alla coscienza. Per Heidegger, occorre uscire dal contegno quotidiano («si») ed attivare una conversione dello sguardo, dall'ente all'essere (l'essere, infatti, è la natura della coscienza).

proiettività della coscienza sta in questo: assorta nelle cose del mondo, la coscienza tende a non scorgere se stessa tematicamente. La vista vede il veduto, ma non il vedere, almeno non esplicitamente. In altre parole — in un linguaggio non modellato sulla metafora dell'«atto psichico» e della «percezione interna», o riflessione, o appercezione — lo sguardo nota l'ente, ma non l'essere. La coscienza si proietta via dall'interiorità e verso il mondo esterno, scavalcando se stessa. L'attenzione, o l'intenzionalità, oltrepassa senza scorgerlo quel che sta prima di ogni oggetto intramondano: l'orizzonte di tutti gli oggetti intramondani, il «mondo» in senso trascendentale.<sup>167</sup> Essa salta ciò che — in quanto è per lei la sua costituzione — le si è sempre già rivelato ogni volta che un ente particolare le si mostra. Bisogna infatti, perché l'ente possa scoprirsi, che l'orizzonte dell'essere sia già aperto. In questo salto si consuma la caduta, la diversione dello sguardo via dalla coscienza, ovvero — secondo un'ambiguità fondamentale — via dall'essere, o dal trascendentale. Questa caratteristica dell'intenzionalità, di non dirigersi innanzitutto verso sé, ma verso altro, l'intenzionato, Heidegger chiama «deiezione». L'esserci si concentra, si immedesima e si dissolve nel mondo: «poiché in questa immedesimazione col mondo è saltato di pari passo il fenomeno del mondo, il posto del mondo è preso da ciò che è presente [*vorhanden*] nel mondo, dalle cose». <sup>168</sup> In quanto l'uomo vive per lo più nel contegno della cura, badando a ... e procurando che ..., la sua attenzione è innanzitutto rivolta alle cose del mondo, non alla sua propria natura; è — con una metafora solo in parte accettabile in uno studio su Heidegger — estroversa, non introversa.

Husserl direbbe che la coscienza tende a persistere nella figura del «contegno naturale», talché lo sguardo resiste alla modificazione — la riduzione — che gli dischiuderebbe il campo della coscienza stessa (per inciso, Heidegger dissente che sia davvero il naturale — il primario e originario — lo sguardo che Husserl, almeno fino a *Ideen*, considera tale). Heidegger, rigettando l'implicito so-

<sup>167</sup> Del mondo si parla come di un «trascendentale» esplicitamente in *Vom Wesen des Grundes* (1929), 1929, ora in *Wegmarken*, HGA 9, p. 140; trad. cit., p. 96.

<sup>168</sup> *Sein und Zeit*, p. 130; trad. cit., p. 219.

stanzialismo sotteso alla contrapposizione di interiorità e mondo esterno, di immanenza e trascendenza, preferisce dire che la coscienza (l'essere nel mondo) tende a por mente all'ente *in quanto questo o quello*, e a dimenticare l'ente *in quanto ente*; che si dirige all'ente e non s'avvede dell'orizzonte dell'ente, l'essere.<sup>169</sup> Lo sguardo tende a rimanere sguardo naturale (pratico, *cura*) o, al più, a modificarsi in naturalistico (teoretico, *curiositas*). In ogni caso, tende a dirigersi all'ente intramondano e a non scorgere il mondo.

In sintesi, l'antropologia matura nella coscienza quotidiana. Il suo punto di vista è deietto, proiettato nell'ente. Rimane ontico e non si converte in ontologico. Heidegger conviene con Husserl che solo il rovesciamento dello sguardo da naturale in fenomenologico<sup>170</sup> permette l'accesso all'essenza dell'essere umano. Finché l'an-

<sup>169</sup> Le radici della maniera come Heidegger reimposta la fenomenologia sono in Husserl stesso. Heidegger dichiarò (cf. *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, 1969, 1976, pp. 85-87; trad. it. di E. MAZZARELLA, *Tempo ed essere*, Napoli 1980, pp. 189-98) che grande importanza ebbero per lui le husserliane *Ricerche logiche* e in particolare la VI (*ibid.*; trad. cit., p. 193), nella quale Husserl distingue l'intuizione empirica dalla categoriale. Agli occhi di Heidegger — come appare da *Prolegomena* (pp. 63-102; trad. cit., pp. 60-94) —, Husserl, considerando la categoria *oggetto* di un'intuizione specifica, aveva disintegrato la fuorviante identificazione moderna — evidentissima in Kant — del «categoriale», o essere, con l'ente «soggetto» o «mente». Si riapriva così la via all'ontologia greca: non si tratta di determinare l'essere mediante un ente, l'«anima» umana, bensì all'inverso di determinare l'essenza umana in base al fatto che ad essa appartiene qualcosa che non è ente, l'essere. L'«anima» diventava *Dasein*. Sennonché Husserl non solo abbandonò in seguito l'orientamento delle *Ricerche logiche*, ma in quelle stesse lasciava indeterminata la differenza tra l'oggetto empirico e l'«oggetto» categoriale, ossia non s'accorgeva dell'aporia cosiddetta del «terzo uomo» che già Aristotele rinfacciava a Platone. *Amicus Husserl, magis amica veritas*.

<sup>170</sup> Heidegger direbbe «ontologico». Cf. *Gr. der Ph.* 1927, pp. 28-29; trad. cit., p. 19: la riduzione fenomenologica è «riconduurre lo sguardo indagante dall'ente (...) all'essere». Cf. anche la dichiarazione programmatica della coeva conferenza del 1927, *Phänomenologie und Theologie*, in *Wegmarken*, HGA 9, p. 48; trad. cit., p. 6: «ci sono necessariamente due possibilità fondamentali di scienza: scienze degli enti o scienze ontiche e la scienza dell'essere o scienza ontologica, la filosofia. Le scienze ontiche hanno sempre per tema un ente dato che in un certo senso è già sempre svelato prima dello svelamento scientifico. Le scienze di un ente dato, di un *positum*, noi le chiamiamo scienze positive (...). La scienza dell'essere, invece, l'ontologia, ha bisogno fondamentalmente di un *capovolgimento* [corsivo mio] dello sguardo rivolto all'ente, e precisamente dall'ente all'essere». La fondazione della

tropologia resta nella prospettiva ontica — deietta o proiettata, non «retrovocata» o ridotta o rientrata in sé —, dell'uomo non potrà cogliere che quel che in lui è ente: la consistenza fisica, l'aspetto di *animal*. Rimarrà cieca al fatto che, prima ancora che ente, l'uomo è l'orizzonte (l'apertura) degli enti, qualcosa che non può venir scoperto né dallo sguardo pratico (quotidiano) né dal teoretico (scientifico-positivo). Che l'uomo ignori la propria natura ontologica — l'esistenza — e quindi non ponga mai il problema dell'essere — l'unità dell'esistenza e della sostanza —, non è, infine, un vizio contingente contratto dai greci, ma una conseguenza del fatto che l'esserci *tende* a distogliersi da se stesso e a lasciarsi distrarre dal mondo, sicché la mente, cadendo nelle cose, esce di mente a se stessa, si dimentica di sé.<sup>171</sup>

### 2.3. *La curiosità (il § 36 di 'Essere e tempo')*.

Riprendiamo la nota in calce al § 42 di *Essere e tempo*, dalla quale s'era avviato il nostro discorso. Heidegger vi accenna di aver studiato l'antropologia «agostiniana, cioè greco-cristiana» alla luce di un'interpretazione dell'ontologia di Aristotele. Abbiamo delucidato cosa sia l'antropologia «greco-cristiana» e in che legame stia con l'ontologia di Aristotele. In breve, le errate premesse concet-

scienza dell'ente che noi siamo esige che lo sguardo si cangi da ontico (come è quello naturale, e quello delle scienze positive, cioè di tutte le scienze eccetto la filosofia o ontologia) in ontologico; esige cioè lo stesso passo — un vero e proprio rovesciamento o conversione dello sguardo — che instaura l'ontologia (scienza dell'essere, ossia dell'ente in quanto ente) contro tutte le altre «logie» (scienze dell'ente, ossia dell'ente in quanto massa o numero o corpo vivente o opera d'arte, etc.). Questo mutamento terminologico rispetto a Husserl è conseguenza dell'appropriazione, in polemica con quegli, del concetto di fenomenologia: non scienza di un ente (la coscienza), ma dell'essere; o meglio, scienza della coscienza in quanto scienza dell'essere. Heidegger dissente da Husserl anche riguardo al concetto di sguardo naturale: ritiene che quello che Husserl considera naturale sia in realtà lo sguardo naturalistico (teoretico), che per Heidegger suppone uno sguardo anteriore, più naturale e originario, cioè lo sguardo pratico (cura), del quale quello è solo una modificazione particolare.

<sup>171</sup> Su questi temi cf. B. MERKER, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*, Frankfurt am Main 1988.

tuali dell'antropologia moderna sarebbero da ricercarsi nell'antropologia aristotelico-veterotestamentaria, e quindi nell'ontologia di Aristotele. Abbiamo altresì spiegato in che maniera l'antropologia di Agostino sia anch'essa greco-cristiana. Lo è perché accetta le concezioni ontologiche sottostanti alla definizione di *animal rationale* che Aristotele, a nome di tutto il mondo antico (e, di conseguenza, moderno), ha esplicitate e fissate: l'essere è la sostanza. Il senso globale del passo della nota è dunque emerso. Nondimeno — ed è quel che deve interessarci adesso — nella nota Heidegger affermava pure che, allorché condusse l'interpretazione dell'antropologia agostiniana per mostrarne la consanguineità e coerenza con l'aristotelica e con la greco-cristiana in generale, si imbatté nel concetto di «cura», è a dire in quel concetto che l'analitica esistenziale impiega per definire l'uomo *fenomenologicamente* o ontologicamente, e in opposizione al concetto naturalistico o ontico che è proprio dell'antropologia greco-cristiana. La coesistenza dell'*homo cura* con l'*homo animal rationale* era la prerogativa della favola della Cura. Nella nota non si precisa che la nozione di cura fosse in Agostino, ma questo affiora dalla *Vorlesung* 1921. L'ipotesi che vorremmo convalidare è questa: Heidegger impostò un confronto tra l'antropologia aristotelica e l'agostiniana onde snudarne la concordanza e fin la medesimezza teoretica; ma adoperandosi per questo ottenne, oltre a questo, pure il risultato inatteso di scoprire in Agostino uno spunto — la nozione di cura — che si rivelò decisivo per la riformulazione fenomenologica, ossia ontologica, della problematica antropologica.

Si tratta, ora, di discernere nel dettaglio cosa permettesse a Heidegger di confrontare Aristotele e Agostino al di là degli enunciati antropologici generali. L'opportunità di distinguere meglio nell'interferenza che l'accostamento dei due giganti provocò la offre il § 36 di *Essere e tempo*, dove è introdotta la curiosità.<sup>172</sup> La curiosità è, assieme all'equivoco e alla chiacchiera, la categoria esistenziale in cui si precisa il concetto di esistenza deietta o caduta nell'inautenticità. Heidegger asserisce che nell'essenza dell'essere

<sup>172</sup> Questo paragrafo ha una versione parallela, e talora più particolareggiata, in *Prolegomena*, pp. 378-84; trad. cit., pp. 340-44.

umano si riscontra una «peculiare tendenza al 'vedere'»,<sup>173</sup> da lui denominata «curiosità» (*Neugier*). Il vedere è inteso nel senso lato e ampio di «intuire». Per la sua natura, l'esserci tenderebbe a portarsi nella condizione di vedere in libertà e di soltanto vedere.<sup>174</sup> Poiché Aristotele e Agostino notarono e interpretarono questa particolarità, vengono citati entrambi, in ragione dell'autorevolezza delle loro affini testimonianze. Aristotele lascia questa tendenza senza nome; Agostino la chiama *curiositas* e la considera una forma di *concupiscentia*.

#### A. Aristotele.

Per Aristotele, nell'essenza dell'essere umano sta la cura di vedere. Questo Heidegger sostiene, e a riprova allega l'attacco della *Metafisica*: «πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. *Im Sein des Menschen liegt wesentlich die Sorge des Sehens*».<sup>175</sup> Aristotele vuol dire — lo dimostra il seguito della trattazione — che l'uomo è dalla sua natura spinto *alla conoscenza*. Ma questa, secondo Heidegger, fu dai greci identificata nella «visione intuitiva pura»,<sup>176</sup> ossia nella tersa ricettività dell'intelligenza affrancata dalle passioni

<sup>173</sup> *Sein und Zeit*, p. 170; trad. cit., p. 273.

<sup>174</sup> Il tema del vedere è un filo conduttore semisommerso di *Essere e tempo*. Non si può svolgerlo in questa occasione. Esso rinvia al tema della luce nel *De anima* di Aristotele, alla analogia cristiana, neoplatonica, medievale e universale tra l'essere e la luce, alla definizione tradizionale dell'intelletto in termini di *lumen naturale*. In questa tematica sta la radice della *Lichtung* heideggeriana. In *Sein und Zeit* (p. 147; trad. cit., p. 242) compare per esempio il termine *Gelichtetheit*. Basti qui dire che il verbo vedere può essere — ed è, in *Essere e tempo* — impiegato in tre accezioni: (a) il vedere con gli occhi; (b) il vedere come intuire (*anschauen*), nel senso della visione intuitiva; (c) il vedere nel senso lato di aver presente in qualunque modo: in carne ed ossa, *leibhaftig* (cioè nella visione intuitiva), oppure nell'intenzione vuota. In questa terza valenza «vedere» equivale al generico e onnicomprensivo lasciar venire incontro l'ente (cf. *ibid.*). Si ha che (a) è sottospecie di (b) e che (b) è sottospecie di (c). Cf. anche *ibid.*, pp. 133-34; trad. cit., pp. 223-24; *ibid.*, p. 350; trad. cit., pp. 507-08; e *inf.*, n. 183.

<sup>175</sup> *Sein und Zeit*, p. 171; trad. cit., p. 273.

<sup>176</sup> *Ibid.*

e sganciata dalle limitazioni soggettive e dai personalismi.<sup>177</sup> La conoscenza si incarna, per i greci, nello sguardo che spaziando disimpegnato e impassibile segue i profili delle cose. La mente contemplativa esige lo stato d'animo dell'imperturbabilità. La scienza presuppone l'eliminazione delle emozioni, o, per dir meglio, l'emendazione dell'intelletto pratico e feriale. Per questo, in conformità con il suggerimento etimologico, il verbo εἰδέναι si deve rendere con «vedere» e non con l'usuale «sapere» (addirittura «non è lecito tradurre con sapere»<sup>178</sup>). Val la pena di leggere il passo iniziale della *Metafisica* nella sua interezza, avvisando che Heidegger, se in *Essere e tempo* non gli concede che una fugace attenzione, l'aveva nondimeno studiato a lungo:<sup>179</sup>

Tutti gli uomini per natura tendono al sapere [εἰδέναι]. Segno ne è l'amore per le sensazioni: infatti, essi amano le sensazioni per se stesse, anche indipendentemente dalla loro utilità, e, più di tutte, amano la sensazione della vista: in effetti, non solo ai fini dell'azione, ma anche senza avere alcuna intenzione di agire, noi preferiamo il vedere [ὄραϊν], in certo senso, a tutte le altre sensazioni. E il motivo sta nel fatto che la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni e ci rende manifeste numerose differenze tra le cose.<sup>180</sup>

Conoscere significa *soltanto vedere*, vedere e non anche sentire (*affectio*, *Befindlichkeit*). L'esistenza umana fugge dalla passionalità, reputata intrinseca alla vita animale. Si cura di liberarsene per po-

<sup>177</sup> Cicerone, aderendo all'idea greca delle «passioni» come detrimento e sofferenze, tradusse πάθος, come si sa, con *perturbatio animi*.

<sup>178</sup> *Prolegomena*, p. 381; trad. cit., p. 342.

<sup>179</sup> L'abbozzo del commento che dei trattati aristotelici di *Metafisica* I, 1 e 2 Heidegger aveva sviluppato è in *Natorp-Bericht*, pp. 261-63; trad. cit., pp. 524-26. I medesimi trattati (*Metaph.* I, 1 e 2, 980 a 21 - 983 a 23) furono oggetto di un dettagliato esame nelle lezioni friburghesi del semestre estivo 1922, *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik* (cf. A. FABRIS, *L'ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, in Heidegger, cit., p. 99). La pubblicazione della *Vorlesung SS 1922* è prevista in HGA 62, a c. di F. VOLPI. Inoltre, *Metaph.* I, 1 e 2 e *Eth. Nic.* VI e X, 6-8 forniscono i riferimenti sui quali è condotta l'interpretazione del *Sofista* platonico in *Platon: Sophistes* (WS 1924-25), HGA 19, 1992.

<sup>180</sup> *Metaph.* I, 1, 980 a 21; trad. it. di G. REALE, 1968, 1993. Già Platone (*Fedro*, 250 D) osservava che la vista è il più acuto dei sensi umani.



tersi attuare nella sua vocazione più propria, la contemplazione come visione intuitiva del vero aspetto delle cose, come esercizio della virtù o potenzialità più nobile, la sapienza (σοφία). Da questa forma di coscienza — seguita il passo del § 36 — scaturisce la scienza dell'ente. Il preludio di *Metafisica* immette infatti in una ricerca sull'origine della scienza in genere, ossia sulle condizioni soggettive di essa. L'intera ontologia greca, da Parmenide in poi, sviscera il concetto di essere intrinseco al *particolare* tipo di ente che si mostra al vedere spassionato: la cosa sussistente. Conosciuto davvero è solo quel che è affisato nel vedere intuitivo. Il vero essere delle cose si rivela unicamente a quel *particolare* contegno che è l'intuire (θεωρεῖν, νοεῖν): per i greci, «solo questo vedere scopre l'essere». L'εἰδέναι è il vedere che si attua nel νοεῖν, nel θεωρεῖν: il vedere intuitivo puro (*Anschauung*). «La verità originaria e genuina consiste nell'intuizione pura. Questa tesi resterà alla base della filosofia occidentale». <sup>181</sup> Il testo del § 36 ribadisce il giudizio storiografico formulato nel *Natorp-Bericht*. <sup>182</sup> Dacché il desiderio di vedere è, nell'analitica esistenziale, curiosità, la curiosità è quel che

<sup>181</sup> *Sein und Zeit*, p. 171; trad. cit., p. 273.

<sup>182</sup> *Natorp-Bericht*, p. 252; trad. cit., p. 513. Cf. *sup.*, n. 47. L'ontologia è costruita su un'idea pregiudiziale dell'essere, scaturente dall'afferramento *unilaterale* che ha luogo nel *noein*. Questo particolare modo di «vedere», benché la tradizione sia concorde nel considerarlo il più alto, non è l'unico possibile e non è l'originario. Il modo di accedere all'ente incanala l'ontologia: la *noesis* deve scoprire l'ente come stante là, davanti, in mera presenza. L'essere è allora *ousia*, *Vorhandenheit*: una nozione per un verso inadatta a categorizzare l'ente nel suo primo modo di essere (la significatività, l'utilizzabilità, l'esser da curare); per altro verso inadatta a connotare il modo d'essere della categoria stessa, o orizzonte categoriale, o essere, e quindi il modo d'essere dell'ente, l'esserci, alla cui essenza appartiene il categoriale. Il principio per l'interpretazione del nesso tra i due contegni (il pratico e il teoretico, dipendenti da φρόνησις e σοφία, e corrispondenti a *cum* e *curiositas*) è nella discussione, in *Etica nicomachea* 6 (che da più fonti sappiamo esser luogo da Heidegger prediletto), delle virtù dianoetiche. Nel passaggio dall'un contegno all'altro si consuma altresì una modificazione dell'orizzonte temporale: la temporalità originaria — quella scoperta nel contegno primario e integrale, articolata in passato, presente, futuro — collassa nella temporalità ristretta e derivata — scoperta dalla percezione o visione pura, schiacciata nel solo presente, ma sostanziato di ritenzione, istante e protenzione. La critica di Heidegger al concetto di tempo aristotelico ripete la critica all'analisi husserliana della coscienza interna del tempo.

ispira la metafisica di Aristotele e l'ontologia greca tutta.<sup>183</sup> La teoresi, il contegno intenzionale in base al quale i greci determinano cosa l'ente sia in verità e da ultimo (οὐσία), è, alla fin fine, curiosità. Il concetto greco di essere, a sua volta, sta alla base dell'antropologia classica. L'antropologia classica, dunque, si muove in una prospettiva «curiosa».<sup>184</sup>

Si noti anche qualcos'altro. Nel libro I della *Metafisica* Aristotele chiarisce che la tendenza al sapere ha carattere aperto e progressivo. L'uomo tende al sapere nel senso che aspira a *sapere sempre di più* (μᾶλλον εἰδέναι). Il processo di incremento della conoscenza si scandisce tra i limiti estremi della «sensazione» e dell'intellezione delle «cose prime» (τὰ πρῶτα, ovvero τὰ μάλιστα καθόλου). Poiché le cose prime sono quel che è «più lontano dalle sensazioni»,<sup>185</sup> le cose scoperte dalla «sensazione» devono essere in qualche modo le «ultime». Esse sono ultime secondo la natura, ma prime per noi, dal momento che la sensazione è il grado più facile e immediato della conoscenza.<sup>186</sup> La sensazione è la forma più bassa

<sup>183</sup> Cf. *Logik*, p. 56; trad. cit., p. 39: «per i Greci il vedere, il cogliere con lo sguardo, la *theoria*, l'*intuitus*, l'intuizione [*Intuition*] erano il modo primario di percepire le cose, come infatti dice anche Aristotele (inizio della *Metafisica* 980 a 20) (...) Le radici di questa preminenza del vedere stanno in ultima analisi nella curiosità. Ancora in Kant (...)». *Ibid.*, pp. 114-25; trad. cit., pp. 77-84, Heidegger stende una storia del primato del vedere più ampia che non sia quella del § 36 di *Essere e tempo* e con accenni alla connessa problematica temporale: «non ogni conoscenza è una visione, ma la visione è la conoscenza vera e propria, e ogni altra conoscenza mira ad essa». Mentre nel § 36 di *Essere e tempo* sono ricordati soli Aristotele e Agostino, nella *Vorlesung* 1925-26 Heidegger inanella nella storia del concetto di visione Tommaso d'Aquino, Cartesio, Leibniz, Kant, Hegel, Husserl.

<sup>184</sup> Cf. *Ontologie*, p. 64; trad. cit., pp. 66-67: la curiosità sta alla base del fatto che l'esserci tende ad «avere se stesso in modo obbiettivo, a portarsi nel ci»; «il fondamentale fenomeno della curiosità va svelato categorialmente, come qualcosa del tipo di una motilità dell'esserci (...)». Sulla curiosità cf. *ibid.*, p. 79 e pp. 103-04; trad. cit., p. 79 e pp. 99-100. Il contegno della curiosità è la sostanza della teoresi o osservazione pura, corrispondente alla *naturalistische Einstellung* di Husserl. Per un verso, lo sguardo curioso è cieco al mondo che appare al contegno della cura (questo appunto coinvolge lo stesso Husserl); per un altro verso, assorbito dall'ente, lo sguardo curioso non nota la dimensione categoriale e, per così dire, cade dentro l'orizzonte categoriale, dimenticandolo (deiezione).

<sup>185</sup> *Metaph.* I, 2, 982 a 25.

<sup>186</sup> *Ibid.*, I, 2, 982 a 11-12.

e decaduta di visione. È chiaro che, interpretando fenomenologicamente, Heidegger ravvisava nella sensazione (αἴσθησις) aristotelica — già platonica (si pensi al mito della caverna) e poi reincarnatasi nella «intuizione empirica» husserliana — la «coscienza naturale» o tetica, non ancora «ridotta», ovvero — conformemente all'accezione heideggeriana della «riduzione» — non ancora distoltasi da quel che si mostra innanzitutto e per lo più, l'ente, verso quel che è difficile ed esce alla luce solo di rado e con fatica, l'essere, le cose estreme. Per Heidegger la «cosa prima» è l'essere stesso, l'assoluto *a priori*, e questo è la temporalità.<sup>187</sup> Questo ragionamento ci consente di riportare il complesso concetto platonico-aristotelico di «sensazione» alle nozioni analitico-esistenziali e fenomenologiche di «quotidianità», «esserci medio», «innanzitutto e per lo più». Che l'antropologia classica si tenga nell'ottica naturale significa — l'abbiamo già rilevato, e qui si conferma — che essa, fissando l'uomo con la percezione fisica e dall'esterno, non vede che l'uomo non è solo un ente tra altri, ma in qualche modo è l'orizzonte degli enti, l'essere stesso.

#### B. Agostino.

Alla tendenza alla visione intellettuale pura che agisce nell'essere umano, e in cui identifica il movente psichico profondo che genera la scienza (ἐπιστήμη), Aristotele non assegna alcun nome. Nondimeno Heidegger opina che per Aristotele lo stato d'animo originario dal quale scaturiscono l'atteggiamento teoretico e il sapere scientifico sia la curiosità.<sup>188</sup> Quest'idea, che alla radice della scienza stia la curiosità, Heidegger la assimila non da Aristotele, ma da Agostino. Non è detto, però, apertamente. In questo § 36 di *Essere e tempo*, intitolato alla curiosità, ossia alla «tendenza al vedere» caratteristica dell'uomo, Heidegger si limita a commentare che lo «straordinario primato del 'vedere' fu notato soprattutto da Agostino», nell'ambito di una meditazione sulla *concupiscentia* condotta nel decimo libro delle *Confessioni*.

<sup>187</sup> Cf. *Gr. der Ph.* 1927, p. 463; trad. cit., p. 312.

<sup>188</sup> *Prolegomena*, p. 381; trad. cit., p. 341.

Lo straordinario primato del «vedere» fu notato soprattutto da Agostino nell'interpretazione della *concupiscentia*. *Ad oculos proprie videre pertinet*. Il vedere è proprio degli occhi. *Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus cum eos ad cognoscendum intendimus*. Ma noi usiamo questa parola, «vedere», anche per gli altri sensi, quando ce ne serviamo per conoscere. (...) *Dicimus (...) etiam, vide quid sonet; vide quid oleat; vide quid sapiat; vide quam durum sit (...). Ideoque generalis experientia sensuum concupiscentia sicut dictum est oculorum vocatur, quia videndi officium in quo primatum oculi tenent, etiam ceteri sensus sibi de similitudine usurpant, cum aliquid cognitionis explorant*. Per questo l'esperienza dei sensi in generale viene designata [come s'è detto] «godimento degli occhi» [*Augenlust*], perché anche gli altri sensi, quando si tratta di conoscere qualcosa, si appropriano, per una certa somiglianza, della funzione del vedere, nella quale gli occhi hanno il primato.<sup>189</sup>

Si tace che tale propensione umana al vedere, o concupiscenza degli occhi, Agostino chiama anch'egli *curiositas*. Quel che si passa sotto silenzio non è una banale appropriazione terminologica. Heidegger non solo segue Agostino nell'imporre alla tendenza al vedere il nome di curiosità, ma accoglie l'intera analisi agostiniana del fenomeno della curiosità in quanto concupiscenza. Un indizio di ciò sta in questo, che, se Agostino ricorre alla curiosità per caratterizzare l'esistenza caduta (*gefallen*) in peccato, carnale; Heidegger vi ricorre per quella deietta (*verfallen*) nell'inautenticità. La locuzione *Verfallenstendenz* cela una riformulazione aconfessionale della categoria antropologica religiosa di *concupiscentia*.

Studiamo da presso la pagina delle *Confessiones*. Il brano agostiniano sul privilegio degli occhi è inserito in un gruppo di capitoli (da X 35.54 a 36.59) che si prefigge di interpretare l'espressione neotestamentaria giovannea *concupiscentia oculorum* (I Giovanni, 2, 16). Giovanni condanna la concupiscenza propria degli occhi, esortando ad astenersene. Agostino spiega che l'ammonizione non si

<sup>189</sup> *Sein und Zeit*, p. 171; trad. cit., pp. 273-74 (*Confessiones* X, 35). Ho modificato la traduzione di P. Chiodi. Egli — omettendo di calare una pausa fra *sicut dictum est* e *oculorum* e di considerare *sicut dictum est* incidentale (come fa Heidegger, che addirittura elimina l'incidentale dalla sua traduzione in tedesco) — stravolge il senso della frase. Agostino sta utilizzando dichiaratamente l'espressione giovannea *concupiscentia oculorum*. La traduzione di Carena, infatti, considera *sicut dictum est* incidentale e *oculorum* come riferito a *concupiscentia*. Fraintendendo il testo agostiniano, Chiodi equivoca anche la traduzione che ne dà Heidegger.

deve intendere alla lettera: poiché il desiderio degli occhi è di vedere, e poiché nel latino corrente si usa «vedere» per ogni *experientia sensuum* e per ogni *cognoscere*, allora la voglia degli occhi, la *concupiscentia oculorum* è in effetti la *concupiscentia cognoscendi*. In altre parole, poiché quel che gli occhi desiderano è di vedere, e poiché «vedere» significa «sperimentare» e «conoscere», allora la concupiscenza degli occhi è, fuor di metafora, la brama di conoscere. La *concupiscentia videndi* giovannea nient'altro è che l'appetito di sapere (σῆδῆναι) che Aristotele rintraccia alle origini della scienza. Ciò detto, Agostino la marchiò col suo vero nome d'infamia, *curiositas*: «È la curiosità vana, ammantata del nome di cognizione e di scienza».

vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino [scil. di Giovanni evangelista] appellata est. Ad oculos enim proprie videre pertinet...<sup>190</sup>

L'*appetitus noscendi*, o *cognoscendi*, o *experiendi* è detto *concupiscentia oculorum* perché degli occhi è proprio il vedere, e il termine «vedere» noi lo usiamo anche per gli altri sensi, quando sono adoperati per *experiri*. Agostino ridice quel che aveva detto Aristotele, che «la vista ci fa conoscere più di tutte le altre sensazioni». Gli occhi diventano metafora dell'intelletto. Propriamente è l'intel-

<sup>190</sup> *Confessiones* X, 33-34: «È la curiosità vana, ammantata del nome di cognizione e di scienza. Risiedendo nel desiderio di conoscere, ed essendo gli occhi, tra i sensi, lo strumento principe della conoscenza, l'oracolo divino la chiamò concupiscenza degli occhi». Questo tema della vana curiosità, largamente diffuso nella letteratura cristiana, Heidegger trovava trattato con spessore introspettivo in Pascal, cf. *Pensieri*, fr. 458, trad. cit.: «'Tutto quello che c'è nel mondo è concupiscenza della carne, concupiscenza degli occhi e superbia della vita' [I *Giovanni*, 2, 16]: *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*». Anche per Pascal la curiosità è una forza che trae l'uomo lontano da se stesso e da Dio, irretendolo nella fatale distrazione che promana dal mondo, il quale con i suoi divertimenti nasconde l'anima a se stessa e le preclude sempre più la possibilità di udire la voce di Dio. Cf. *Pensieri*, fr. 67, trad. cit.: «La scienza delle cose esteriori non mi consolerà dell'ignoranza della morale [conoscenza di se stessi, dell'essere umano], nei momenti di afflizione; ma la scienza dei costumi mi consolerà sempre dell'ignoranza delle scienze esteriori».

letto che — attraverso gli occhi e gli altri sensi — vuol «vedere». Non vale il reciproco: i verbi degli altri sensi (modi di scoprimento) non si adattano ai contenuti specifici degli occhi e di ciascuno degli altri sensi. Il significato del vedere comune a tutti i sensi è questo: *Sehen heißt, einen Gegenstand als Gegenstand vorgeben*.<sup>191</sup>

Nella comprensione agostiniana la massima aristotelica suonerebbe così: gli uomini, spinti dalla loro natura corrotta dal peccato d'origine (non dalla natura prelapsaria), sono curiosi e tendono a rendersi liberi da ogni impegno e impedimento onde dedicarsi soltanto a soddisfare la curiosità. Agostino legge in Giovanni una condanna della pretesa umana di penetrare i segreti del cosmo, di possedere la scienza. Del resto, tale condanna è formulata in esplicito da Paolo, il quale scrive ai Corinzi che «Dio ha fatto diventar follia la sapienza del mondo», la σοφία τοῦ κόσμου che i greci ricercano.<sup>192</sup> Dio ha rivelato dementi i greci, delirio e illusione la convinzione loro d'esser sapienti. Par quasi che Paolo e Agostino abbiano in mente Aristotele e la sua presunzione che nella protensione alla *sapientia* o σοφία — ché proprio questo è il vocabolo aristotelico — si manifesti la divinità dell'uomo, e non, invece, la sua concupiscente e peccaminosa audacia, pazzia sconsiderata e faustiana *hybris*.<sup>193</sup> Per Aristotele, che enuncia la posizione della cultura pagana, l'uomo è simile al dio nell'atto conoscitivo (visione); per i cristiani, invece, l'uomo che persegue la conoscenza s'allontana da Dio. Per questo l'istinto di sapere, la curiosità, è esecrabile apporto della corruttela della natura umana. Riprenderemo questo punto più oltre.

<sup>191</sup> HGA 60, p. 225.

<sup>192</sup> PAOLO, I Cor. I, 20.

<sup>193</sup> Cf. *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»* (1949), HGA 9, p. 379; trad. cit., pp. 330-31: Heidegger cita l'espressione paolina, facendo notare come sembri che Paolo stia parlando contro Aristotele, contro il punto di vista che Aristotele ha enunciato in rappresentanza di tutto il mondo pagano. In effetti, Heidegger si appropria qui di una posizione luterana: Lutero — che Heidegger conosceva bene — intese il testo paolino espressamente contro Aristotele e contro la aristotelizzante teologia scolastica. Cf. *sup.*, nn. 39 e 80; *inf.*, n. 258. Cf. anche *Einführung in die Metaphysik* (1935); trad. it. di G. MASI, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1968, p. 19: la filosofia è per la fede una follia e deve esserlo.

C. *La sospensione del lavoro e la liberazione del vedere.*

Inseriti nel § 36 di *Essere e tempo* i passi antedetti di Aristotele e di Agostino — ma senza dar loro troppa rilevanza, quasi che non abbiano incidenza nella genesi delle idee che quel paragrafo sostiene e valgono solo a posteriore conferma e a rinforzo dell'asserzione che nell'esserci starebbe una sorta di brama di vedere —, Heidegger solleva la questione di come debba essere valutata questa inclinazione umana alla percezione pura. «Quale costituzione esistenziale dell'esserci viene alla luce nel fenomeno della curiosità?»<sup>194</sup> Nel fenomeno della curiosità trapela che l'uomo tende a modificare il contegno intenzionale primario e originario e a portarsi nel contegno del vedere puro. L'esserci *tende* al percepire puro (εἰδέναι) perché innanzitutto e per lo più non vive in questo atteggiamento intenzionale.

Innanzitutto e per lo più l'esserci vive nel contegno del darsi da fare per..., dell'indaffaramento o «commercio prendente cura» (*besorgender Umgang*). È questo la sua «quotidianità». Qui la visività è al servizio della prassi: è *Umsicht*, valutazione della situazione operata al fine di conseguire uno scopo. L'essere intenti a procurare qualcosa non è la sola possibilità dell'esistenza, non rappresenta l'unica modalità intenzionale. Il prendersi cura, infatti, può sostare e riposarsi;<sup>195</sup> e allora l'affanno sottile ma persistente del *negotium* lascia il posto all'agio dell'*otium*. L'occhio si affranca dalla soggezione ai bisogni. La visività (*Sicht*) si modifica, cambiando da ricognizione delle circostanze (*Umsicht*) in libera contemplazione (*Hinsicht*). Questo intreccio concettuale, fondamentale in *Essere e tempo*, Heidegger l'aveva scoperto in Aristotele.<sup>196</sup> In ter-

<sup>194</sup> *Sein und Zeit*, p. 172; trad. cit., p. 274.

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> L'interesse di questi luoghi aristotelici relativamente a Heidegger è stato rilevato da F. Volpi nei suoi capitali lavori su Heidegger e Aristotele: *Heidegger e Aristotele*, Padova 1984; «*Sein und Zeit*»: *Homologien zur «Nikomachischen Ethik»*, «*Philos. Jahrb.*», (1989), pp. 225-40; *Platonismo e aristotelismo come figure archetipiche della metafisica in Heidegger*, in *Heidegger in discussione*, a c. di F. BIANCO, Milano 1992, pp. 242-73; *L'esistenza come «praxis». Le radici aristoteliche della terminologia di «Essere e tempo»*, in *Filosofia* '91, a c. di G. VATTIMO, Bari 1992, pp. 215-52.

mini aristotelici, il *voûs* esce dal governo del comportamento e diventa disoccupato e liberamente intuitivo. Si muta da pratico (*φρόνησις*) in teoretico (*σοφία*). La sua natura, liberata, si fa valere. Essa segue il suo corso e tende a compiersi, ottemperando all'impulso di soltanto guardare. L'intelletto è mosso al vedere, si sente trasportato a contemplare.<sup>197</sup> L'istinto dell'intelletto, in altre parole, si fa sentire nel sentimento di curiosità: l'esserci prova uno schietto desiderio di vedere senz'altro scopo che vedere e aver visto.<sup>198</sup> Se per Aristotele la scienza è attuazione della virtù somma, la *σοφία*; per Agostino è la schiatta di un vizio, una forma di *curiositas*.

Il *Natorp-Bericht* documenta l'origine aristotelica del ragionamento. Heidegger ritiene — abbiamo visto — che per capire la storia dell'antropologia occorra sondarne l'implicita ontologia; questa è l'ontologia che i greci hanno consegnata all'Occidente e che Aristotele ha fissata una volta per tutte. Ora, per penetrare nelle ricerche aristoteliche di metafisica — nota Heidegger — è indispensabile chiarirsi preliminarmente quale tipo di contegno sia per Aristotele il ricercare. Bisogna, in altre parole, comprendere il senso che Aristotele dà al filosofare.<sup>199</sup> Questo perché dal tipo di prospettiva che nel ricercare viene dischiusa dipende il modo in cui è intuito e inizialmente compreso l'oggetto della ricerca; in questo caso, l'essere dell'ente. La scelta della visuale determina pregiudizialmente il campo fenomenico, istituisce il principio. Per comprendere l'idea aristotelica di «ricerca» — l'ottica nella quale Aristotele ritiene che il conoscere sia all'opera e si compia, e dunque la visuale entro la quale ha condotto le sue ricerche — si devono ponderare i

<sup>197</sup> Nella struttura della *physis* sta la *δρεξις* (*δρέγεσθαι*) verso una *ἐνέργεια*. La *ψυχή* animale tende a determinati stati (per es. la sazietà), raggiunti i quali è soddisfatto il bisogno, cioè il sentimento (per es. la fame) nel quale il tendere si fa sentire in forma di istinto, di propulsione verso qualcosa. La *ψυχή* umana, il *voûs* — invece —, tende all'*eidenai*, ossia al vedere intuitivo. Quando non si fanno sentire gli impulsi animali, resta solo l'impulso umano, e questo è al vedere intuitivo, ossia è curiosità.

<sup>198</sup> *Sein und Zeit*, p. 346; trad. cit., p. 502. «Vedere» significa qui un determinato modo del vedere in senso lato: il vedere intuitivo o la teoresi.

<sup>199</sup> *Natorp-Bericht*, p. 254; trad. cit., p. 516.



trattati di *Etica nicomachea* VI e di *Metafisica* I, 1 e 2.<sup>200</sup> Ebbene, spiega Heidegger, il ricercare è in Aristotele quella particolare modalità del curare che consiste nell'«osservare». Le osservazioni si sedimentano e organizzano nella scienza, ἐπιστήμη. La cura di osservare ha la sua origine nella cura volta alle occupazioni mondane,<sup>201</sup> cui corrisponde come contenuto cognitivo la competenza operativa, τέχνη. Nel ricercare non vive dunque lo sguardo originario, bensì uno derivato: al ricercare il mondo non si mostra nel suo aspetto primitivo e dominante (mondo di significati o storico), bensì in una fisionomia secondaria (natura). L'osservare — l'ἐπιστήμη, il sovrastare le cose con lo sguardo, il guardare per conoscere — è solo *uno* dei modi (ai quali corrispondono diversi sensi dell'essere) secondo i quali l'intenzionalità illumina il reale, secondo i quali l'anima scopre (ἀλεθεύει<sup>202</sup>) l'ente. Non possiamo soffermarci. Bastino le annotazioni seguenti. L'intenzionalità è nell'essenza il *curare* (in latino);<sup>203</sup> l'esserci è *cura*. Il curare è fondamentalmente un «avere a che fare» (*Umgang*) con le cose del mondo, usandole, manipolandole, lavorandole, etc. La pratica è scortata da un'ottica particolare, l'avvedutezza (*Umsicht*); ovvero è guidata dall'intelletto (*Verstehen*, νοῦς) nell'esercizio di quella sua funzione o attività che nella φρόνησις ha la sua virtù. Per questa intelligenza il mondo è un insieme di significati (*Bedeutsamkeit*).<sup>204</sup> L'esserci può però abbandonare le occupazioni produttive, e di fatto *tende* ad abbandonarle.<sup>205</sup> L'avere a che fare procurante (*besorgender Umgang*) si trasforma allora in un puro e semplice guardarsi attorno o osservare. La visività (*Sicht*) si emancipa dal servizio agli scopi pratici, e così l'ottica si modifica da avvedutezza (*Umsicht*) in libera visione (*Hinsicht*): l'intelletto assume quella funzione che nella σοφία ha la sua virtù. In termini aristotelici, la πρᾶξις giornaliera si è cangiata in una πρᾶξις d'eccezione, la θεωρία, la contemplazione senza scopi

<sup>200</sup> Cf. *sup.*, n. 179.

<sup>201</sup> *Natorp-Bericht*, p. 254; trad. cit., p. 516.

<sup>202</sup> *Eth. Nic.* VI, 3, 1139 b 15. *Natorp-Bericht*, p. 257; trad. cit., p. 519.

<sup>203</sup> *Natorp-Bericht*, p. 240; trad. cit., p. 500. Heidegger non scrive «intenzionalità» (termine che, motivando, rifiuta, ma che qui, per comodità, conserviamo), bensì «motilità della vita effettiva».

<sup>204</sup> *Natorp-Bericht*, p. 241; trad. cit., p. 500.

<sup>205</sup> *Ibid.* Cf. pure p. 262; trad. cit., p. 525.

o senz'altro scopo che di stare a guardare.<sup>206</sup> La virtù pratica (φρόνησις) lascia il posto alla virtù teoretica (σοφία). L'osservazione è un modo particolare di soffermarsi sugli enti, di avervi a che fare: guardarli astenendosi dall'operare, dal volere e preferire. La σοφία si costituisce a pratica autonoma, si organizza in scienza, ἐπιστήμη, ma trattiene l'impronta della sua provenienza pratica (l'ἐπιστήμη si sviluppa dalle cognizioni tecniche, e a sua volta le amplia). Ora, per Heidegger la cura dell'osservare è la curiosità. La curiosità è dunque una forma di cura. Heidegger riassume con «cura, curiositas»<sup>207</sup> il nesso di pratica e teoria, stabilendo così fin dal *Natorp-Bericht* una equivalenza tra la viziosa *curiositas* (cristiana) e la virtuosa σοφία (aristotelica).<sup>208</sup>

Nel trapasso dalla prassi alla teoresi si perpetra quella distorsione del fenomeno per la quale «sorge, dall'effettivo [originario] venire incontro del mondo (l'avente significato), l'oggettivo nel senso della mera realtà, del mero esser cosa».<sup>209</sup> In altri termini, la modificazione dello sguardo cancella l'aspetto primario dell'ente, il «mondo» ovvero la significatività,<sup>210</sup> e gli sostituisce un aspetto secondario (che però i greci considerano più vero), la natura o realtà, la compresenza delle insignificanti sostanze o cose in sé. Anche il fenomeno tempo subisce una grave menomazione. Tutto ciò che la coscienza moderna considera «storicità» è per i greci proiezione ingannevole, in quanto apporto umano. Per essi, quel che noi chiamiamo «storico» — il significato<sup>211</sup> — è solo opinione, falsità e accidentalità, distorsione indotta dalle passioni. Per gli antichi — conclude Heidegger — essere significa realtà, sostanzialità, esser

<sup>206</sup> Nella lettura di Heidegger la θεωρία è una specie *sui generis* di πράξις. Cf. *Sein und Zeit*, p. 193; trad. cit., p. 303.

<sup>207</sup> *Natorp-Bericht*, p. 241; trad. cit., p. 501. Il nesso linguistico è attestato nel Medioevo e nel Rinascimento: la *curiositas* è un tipo di *cura*, ossia di *sollicitudo*.

<sup>208</sup> In *Sein und Zeit* Heidegger nega l'equivalenza, senza nominare Aristotele. Cf. *Sein und Zeit*, p. 172; trad. cit., p. 275: «la curiosità (...) non ha niente a che fare col *thaumazein*», che per Aristotele è il movente psicologico della scienza.

<sup>209</sup> *Natorp-Bericht*, p. 241; trad. cit., p. 501.

<sup>210</sup> In Heidegger *Welt* significa mondo storico o del significato, mondo umano. Almeno tendenzialmente e per principio, quando intende l'universo fisico egli usa il termine *Natur* o cosmo.

<sup>211</sup> Cf. *Grundprobleme der Phänomenologie* (WS 1919-20), HGA 58, 1992, p. 122.

cosa materiale. Il valore e il significato sono, in quanto immaginazioni umane, opinione e cioè parvenza ( $\delta\delta\zeta\alpha$ ); fantasmi e inconsistenze; fole e sogni.<sup>212</sup> La scansione moderna natura-storia equivale nell'ottica greca a realtà-irrealtà, essere-non essere.

Qui è la radice dell'asserto del § 36 di *Essere e tempo* secondo cui il vedere puro o curiosità è l'atteggiamento che sottende l'intera ontologia greca (e poi moderna). Si tratta di un nodo di complessità e rilevanza straordinarie, in cui Aristotele è commisto con Husserl e con Dilthey. Nella convinzione antica che la scienza sia visione pura — ossia che la purificazione dalle emozioni e dai personalismi sia la condizione della conoscenza — Heidegger rintraccia l'origine del naturalismo della psicologia e dell'antropologia: l'uomo tende a spogliarsi dell'intelletto pratico, ossia tende a non comprendere più il mondo come lo comprende la cura, la mente naturale e quotidiana. In questo modo, però, dissolve appunto il fenomeno — il mondo della cura — dal quale soltanto si potrebbe ricavare il concetto ontologico adeguato di essere umano — il concetto di cura. Il contegno dell'osservare puro sottentra, nascondendolo e rimuovendolo, al contegno quotidiano dell'avere a che fare preminente cura.

<sup>212</sup> Qui si intravede la traccia diltheyana, che non potremo seguire. Nelle sue ricostruzioni della storia della psicologia, Dilthey argomenta che, almeno fino ad Agostino, gli antichi non hanno una psicologia scientifica, e ciò perché considerano irreali il mondo «interiore», lo ritengono non essere. In altre parole, essi considerano inessente, solo apparente, il mondo storico. Il cristianesimo e le filosofie morali ellenistiche indussero all'introspezione. La dimensione interiore fu scoperta e valorizzata. Da ultimo Agostino le riconobbe dignità ontologica. Tale sinossi di storia delle idee — che Heidegger fa sua (cf. HGA 58, p. 61; e HGA 60, p. 64) — emerge già nella *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) e in particolare nel capitolo su Agostino. Quel capitolo ebbe una certa influenza su Heidegger. Basti accennare che Dilthey vi oppone la *vita* di Agostino — l'uomo nella sua totalità (intelletto e volontà, conoscenza e amore) — alla *cogitatio* di Cartesio — che della vita è solamente una componente, manifestazione rara e preziosa. Dilthey stesso adotta il termine *Leben*, vita, per designare, contro l'unilaterale prospettiva insita nella tradizione psicologica cartesiana, l'essere umano «integrale», come egli dice. Heidegger, a sua volta, recepì da Dilthey la voce *Leben* (specificando che con *Leben* si intende il *faktisches Leben*, *bios*, e non la vita biologica, *zoe*) e insieme la congiunta polemica anticartesiana, che estese contro il cartesianesimo di Husserl: l'io trascendentale — ripete Heidegger — è una finzione, la frusta vuotezza che la mutilante astrazione distilla dalla complessità dell'uomo integrale ed effettivo; laddove soltanto l'io storico esiste davvero.

In questo passaggio l'esserci diventa cieco alla propria dimensione quotidiana — la significatività<sup>213</sup> o storicità —, ossia a se stesso. Nell'idea classica, la scienza incomincia con la spersonalizzazione dello scienziato, con l'abbandono di tutto quel che è umano. Lo scienziato vuol dimenticarsi di sé e soltanto stare a guardare. Non vuol essere lui stesso al centro della sua attenzione, ma che ci stia il mondo. Si spiega così la scarsa dimestichezza che la scienza ha con l'uomo «interiore».

Non è però soltanto una convinzione intorno alla verità e alla realtà vera quel che motiva — secondo Heidegger — la cecità alla dimensione umana. Al fondo sta un istinto più radicale, che emerge nel Nuovo Testamento, in Paolo:<sup>214</sup> l'uomo aspira a non sentire più la stretta della vita quotidiana, tende a sgravarsi del  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$   $\omicron\rho\epsilon\kappa\tau\iota\kappa\omicron\varsigma$ .<sup>215</sup> Appena può, depone il fardello degli affanni, il peso della sua esistenza coi suoi assilli. L'istinto di vedere è allora la tentazione di deporre le molestie della vita che Dio, invece, comanda di sopportare (non a caso Paolo si vanta della spina nella carne, piuttosto che delle visioni).

Torniamo al § 36 di *Essere e tempo*. Siamo ora in grado di intendere il senso della valutazione heideggeriana della curiosità. Si è chiarito che la tendenza al vedere lì discussa è l'aristotelica tendenza dell'intelletto al  $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$  o  $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ . Si tenga a mente che in questo § 36 si sta trattando della tendenza dell'esserci alla deiezione e che la propensione al percepire puro, o curiosità, è una manifestazione di quella inclinazione alla caduta. Heidegger annuncia infatti che la tendenza a vedere è insieme tendenza a fuggire da sé, è tentazione: «la curiosità cerca di continuo la propria distrazione».<sup>216</sup>

<sup>213</sup> Cf. *Natorp-Bericht*, cf. pp. 268-69; trad. cit., p. 532: per Aristotele la accidentalità è «un senso particolare dell'essere» e corrisponde alla «significatività ambientale [*umweltliche Bedeutsamkeit*]». In lui la *Umwelt* è un fenomeno noto, ma sotto la pressione della sua ontologia «perde il suo significato originario per decadere (...) a quello comune e indeterminato di realtà». La *Umwelt* si trasforma in *Natur* — ossia l'avvolgente mondo si cambia nella coesistenza di sostanze estranee all'uomo. Aristotele privilegia il senso di essere della sostanzialità (*Vorhandenheit*) a quello dell'accidentalità (*Mithaftigkeit*).

<sup>214</sup> Cf. *Vorlesung* 1920-21, in HGA 60, *pass.*

<sup>215</sup> Espressione aristotelica: cf. *Eth. Nic.* 6, 2, 1139 b 4-5.

<sup>216</sup> *Sein und Zeit*, p. 172; trad. cit., p. 275.

Nel curiosare l'uomo «tende a liberarsi di se stesso» e realizza «una fuga di fronte a se stesso». <sup>217</sup>

La vita è cura e lo è proprio nell'inclinazione del rendersi facili le cose, della fuga. (...) La vita determinata dall'inclinazione [*Neigung*] va colta in modo più incisivo come vita determinata dalla colpa e dall'opacità. *La vita cerca di darsi sicurezza distogliendo lo sguardo da se stessa* [corsivo mio]. (...) nel suo decadere [*abfallen*] si tramuta in assenza di cura, in spensierata sicurezza (*securitas*). <sup>218</sup>

Ora, perché l'esserci fuggirebbe da se stesso? E perché la curiosità sarebbe un modo di evitare se stessi? Per rispondere dobbiamo allargare lo sguardo ad abbracciare il contesto interpretativo che in Aristotele, da una parte, e in Agostino, dall'altra, accoglie e illumina la scoperta della tendenza, nell'uomo, al percepire puro o curiosità. Emerge un'ulteriore simmetria tra Aristotele e Agostino: entrambi discutono di questa tendenza nell'ambito di una trattazione morale, ossia riflettendo sulla felicità umana. Il contesto è sempre l'antropologia. Per isolare la felicità umana occorre infatti determinare la natura umana.

#### 2.4. *La questione della felicità in Aristotele.*

Nell'*Etica nicomachea* Aristotele pone mente al fatto che gli uomini cercano la felicità. Si domanda in cosa consista. Risponde che sta, in generale, nel dispiegarsi della natura propria; nel poter esprimerla, questa natura, senza impedimenti né condizionamenti. Insomma, sta nell'obbedienza all'imperativo interiore, alla norma dettata dalla propria essenza; nell'assecondare la vocazione intima, realizzandola. Si deve dunque stabilire quale sia la natura specificamente ed esclusivamente umana, e quale ne sia l'attività tipica.

Spinta dalla sua costituzione — l'appetizione (*δρεξις*) in quanto impulso a evitare (*φυγή*) o a ricercare (*δίωξις*), <sup>219</sup> — la natura animale persegue l'estinzione dei bisogni di sopravvivenza. La

<sup>217</sup> *Prolegomena*, p. 383; trad. cit., p. 344.

<sup>218</sup> *Ph.I.A.* 1921-22, pp. 108-09; trad. cit., p. 140.

<sup>219</sup> Cf. *De anima* III, 9-10.

sazietà, il pieno soddisfacimento degli istinti, è la felicità del vivente e l'approdo del suo tendere (ὄρεξις). In generale, all'esistenza umana appartiene anche la componente istintuale o animale. Ma nell'uomo sta altresì una ὄρεξις o tendenza eccezionale: la cura di sgravarsi della ὄρεξις animale. Non per caso ὄρεγεσθαι è il verbo utilizzato all'inizio di *Metafisica* per indicare la tendenza riposta nell'essenza dell'uomo all'attività specifica e contraddistintiva, l'osservare. L'esistenza umana *fugge* dalla vita animale stessa, dalla morsa degli istinti nella sua complessività; e *tende* alla vita contemplativa (θεορεῖν), ovvero divina (θεῖον). La contemplazione è lo stato — che, in effetti, è un'attività — verso cui si muove, se lasciata libera, la natura umana; ovvero verso cui si muove — secondo la dizione alternativa — quel che nella natura umana è *di più* natura umana, il più proprio dell'uomo e l'autenticamente umano. Spontaneamente, di per sé, l'essenza umana (il λόγον ἔχον) tenderebbe a intuire e pensare (voεῖν). Senonché la componente divina si trova, nell'uomo, congiunta e coartata dalla componente animale. Condizionata dal vincolo con la struttura orettica animale, l'intenzionalità (*Sicht*) umana, o il νοῦς, si configura come intelligenza pratica (*Umsicht*), o φρόνησις.<sup>220</sup>

Aristotele vede nell'uomo un ente di natura. La «natura» è principio di movimento.<sup>221</sup> Dove è natura, lì non v'è inerzia, ma

<sup>220</sup> Si nota qui una ambiguità fondamentale che Aristotele trasmetterà a tutta l'antropo-psicologia occidentale. Per Aristotele l'essenza umana sta nel νοῦς puro, nel τὸ λόγον ἔχον. Nella sua concezione la parte animale dell'uomo resta, malgrado tutto, aggiunta ed estrinseca. La psicologia aristotelica è il prototipo di ogni psicologia che descriva la mente in termini di stratificazione di funzioni (cf., nella psichiatria moderna, l'impostazione aggregativa di H. Jackson, che influenza ancora la topologia funzionalistica di Freud). Nonostante sia attento alle sfaccettature preteoretiche della psiche umana, Aristotele tratta le componenti affettiva, appetitiva e sensoriale come se non appartenessero in proprio alla natura umana più intima e le si fossero solo associate, costituendo in sé una forma di vita aliena e inferiore, un'essenza diversa dall'umana. Ne nasce un tipico sdoppiamento focale sull'uomo: per un verso l'essere umano è nell'essenza un essere divino (puro intelletto, *to theion*); per un altro verso è l'ibrido incrocio della natura divina e dell'animale e corporea. Persistendo, questa ottica generò quel paradosso dell'antropologia cartesiana che nella letteratura è talora sintetizzato col dire che per Cartesio la sostanza umana è angelica, ovvero non è umana.

<sup>221</sup> Cf. *Physica* II, 2.

avviamento verso... (verso uno stato o verso un'attività finali). Ogni natura tende alla propria realizzazione (*ἐνέργεια*), e vi ha la sua felicità. La natura inanimata tende al luogo suo proprio (il fuoco, in alto, etc.). L'uomo è, in quanto ente di natura, in movimento. Nel caso dell'uomo il termine del movimento è esso stesso movimento: il percepire o *voεiv*,<sup>222</sup> che, attuandosi al meglio, è *σοφία*.<sup>223</sup> Il percepire (*voυς*) si muove del movimento più genuinamente suo — ossia è «percepire» nel senso più proprio, percepire puro — solo allorquando non percepisce *per* orientare un'operazione volta a un fine diverso dal percepire (per es. lo spostamento del corpo attraverso una stanza), bensì percepisce *per percepire*. Il percepire *puro* è il movimento della sola mente (*voυς*), libera dal peso del corpo, dall'animalità. È l'operazione della mente che non è occupata a governare il corpo. È la pura operazione della mente nella sua elementarità, non intrecciata ad un'altra (del corpo). Perciò è la condizione dell'ente incorporeo, del dio.<sup>224</sup> Soltanto nella *νόησις* si ha il movimento della sola parte umana dell'uomo: il *λόγον ἔχον*. Il che significa che l'essere più autentico dell'uomo si attua solo quando, allontanate le inquietudini mondane, il corpo riposa e l'animo resta sereno, non oscillando più sotto la spinta delle passioni. La natura umana (*τὸ λόγον ἔχον*) diventa libera di realizzarsi, cioè di tendere al proprio compimento, all'esercizio inostacolato della propria inclinazione, che è il vedere intuitivo, allorquando non è più conculcata e piegata dalla natura animale, che pure concostituisce l'uomo. La contemplazione (*εἰδέναι*) ha pertanto per condizione la sospensione del dominante contegno pratico, la cessazione o l'interruzione della cura: la *σοφία* è spensierata (*unbekümmert*) e sfaccendata (*zeithabend*). La sua temporalità è la *σχολή* o tempo libero.<sup>225</sup>

<sup>222</sup> La sostanza umana consiste nel movimento (*kinesis*) o attività del percepire, del vedere. Questo è il compimento dell'uomo. L'uomo tende, si muove verso un compimento che in effetti è esso stesso un movimento (il vedere in atto, vedere per vedere). Aristotele concepisce il vedere, il percepire, il pensare sul modello dei movimenti, dunque di processi intratemporali: concetti naturalistici si infiltrano nella sua psicologia, prefigurando la psicologia dei processi mentali e degli stati interiori, che Heidegger respinge.

<sup>223</sup> *Natorp-Bericht*, pp. 260-61; trad. cit., p. 523.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 263; trad. cit., p. 526.

<sup>225</sup> *Natorp-Bericht*, p. 261; trad. cit., p. 524.

... è comunemente ammesso che la felicità risiede nella vita lontana dagli affari: infatti ci applichiamo intensamente alle occupazioni al fine di avere tempo libero dagli affari, δοκεῖ τε ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι: ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν ...<sup>226</sup>

Aristotele ravvisa nelle occupazioni pratiche il giogo che imprigiona l'uomo nella condizione animale o servile (lo stesso appunto — vedremo — è in Agostino). In ciò sta la differenza dell'uomo dal *theion*. L'ente divino, imperturbabile e impassibile,<sup>227</sup> di nulla manchevole e in tutto principio di se stesso, non è schiavo di nulla; laddove l'uomo — entità intermedia fra il divino e l'animale — è incalzato da un rovello che viene da lui stesso, che egli patisce come un peso intrinsecamente connaturato all'esistere e del quale ha cura, in ogni prendersi cura, di sgravarsi. Il divino che è nell'uomo come il proprio dell'uomo e come la sua differenza da ogni altro ente fisico si dispiega liberamente solo allorché svanisce l'oppressione dell'animale, che pure è nell'uomo e che si fa sentire nella debolezza e vulnerabilità, nel rapporto emozionale («patico») con il mondo (*Befindlichkeit*). Attraverso gli affetti (πάθη) l'uomo è incatenato ad una forma inferiore di esistenza, alla «animalità», al «corpo», alla «carne». Mediante i sentimenti, infatti, l'uomo avverte che il suo essere pendola tra la salute e l'indebolimento, tra una condizione ideale ed una difettosa o di allarme (secondo la dinamica ben indagata da Spinoza). Nel sentimento di dolore (fame, sete) si annuncia infatti un bisogno, cioè il tendere dell'organismo, secondo la sua natura, verso il suo stato ottimale. L'uomo mira alla dispersione dei πάθη oppressivi, alla sazietà — la quale in effetti è un altro πάθος o affetto: è ῥαστώνη, nel senso di serenità.<sup>228</sup> La se-

<sup>226</sup> *Eth. Nic.* X, 7, 1177 b 4-5. La libertà dalle occupazioni pratiche è la condizione perché nasca la scienza (*Metaph.* I, 1, 981 b; e I, 2, 982 b).

<sup>227</sup> Cf. *Natorp-Bericht*, p. 263; trad. cit., p. 526: «Il θεῖον è soltanto (...) νόησις νοήσεως (...). Questo ente deve essere puro percepire, cioè libero da ogni riferimento emozionale al suo a-che». Cf. anche *E.ph.F.* 1923-24, HGA 17, pp. 132-33: «tutti i *pathe*, gli affetti sono esclusi dall'essere del *theion*».

<sup>228</sup> Cf. *Sein und Zeit*, p. 138; trad. cit., pp. 230-31: «anche la *theoria* più pura non è del tutto scevra di tonalità emotiva [*Befindlichkeit*]; la semplice presenza [*Vorhandenheit*] si rivela alla contemplazione teoretica solo se questa affronta il proprio oggetto in modo imperturbato, nella *rastone* e nella *diagoghe* [*Metaph.* I, 2, 982 b 22, sgg.]».



renità è il sentimento connaturato alla mente pura, all'intelletto scevro del corpo e degli affetti. Non tutti gli uomini però si accollano la cura di questa incombenza che il tempo libero concede e impone loro: di esercitare l'intelletto e di essere uguali alla divinità e felici. I più — annota Aristotele — si contentano di una vita, la vita di piaceri corporali, che non è la più elevata possibile, ma anzi è «la vita propria degli animali»<sup>229</sup> (anche per essa, peraltro, è indispensabile l'affrancamento dal bisogno;<sup>230</sup> anzi, nella vita dedicata al piacere l'estinzione del bisogno è divenuta, da mezzo, fine dell'esistenza). I più «*si rifugiano* negli svaghi di tal genere»: καταφεύγουσι δ' ἐπὶ τὰς τοιαύτας διαγωγὰς (...) οἱ πολλοί.<sup>231</sup> Par quasi che anche Aristotele consideri il mondo fisico, fonte dei piaceri e dei divertimenti, il termine verso cui tende un istinto di fuga insito nella natura umana. Quasi che gli uomini fuggano dalla condizione divina e dal mondo metafisico.

Ricapitolando, l'essere umano è anch'esso un vivente. Sennonché, non s'accontenta d'esser satollo. Nella sazietà è ancora inappagato, irrequieto. Avverte un bisogno nuovo, che ora non può più essere di provenienza animale. È il desiderio di felicità, nel quale si fa udire il nucleo più propriamente umano della natura umana. Ora che le voci animali, i bisogni, tacciono, si distingue, in fondo all'uomo, la voce della natura *umana* in lui. Ora è l'umano che reclama la propria realizzazione e ne esige la cura. In quanto questo desiderio pressa proprio e solo quando la vita corporale è stata acquietata, Aristotele conclude che in esso si annuncia l'appartenenza dell'animale uomo *anche* ad una natura sovraanimale, nel dispiegamento (ἐνέργεια) della quale soltanto, allora, può consistere la felicità dell'uomo in quanto uomo. Aristotele applica, per cogliere l'umano, uno schema affine a quello adoperato per concepire la natura animale: fuggire e tendere. La struttura orettica (fuga e tendenza) determina l'animalità, ma determina parimenti l'esistenza umana. Tutto ciò Heidegger riassume nella formula secondo cui l'esserci è l'ente al quale «nel suo essere» «ne va di sé». <sup>232</sup> L'es-

<sup>229</sup> *Eth. Nic.*, I, 3, 1095 b 14-21.

<sup>230</sup> Cf. *Eth. Nic.*, X, 9.

<sup>231</sup> *Eth. Nic.*, X, 6, 1176 b 12-13.

<sup>232</sup> La locuzione «gliene va di lui stesso» (*es geht ihm um sich selbst*) è, in

serci è l'ente che si ha a cuore e non è indifferente a quel che ne è di lui e del mondo in cui ha la sua vita. Il carattere protentivo o progettuale umano — peraltro — si distingue dall'animale in assenza: l'uomo *sceglie* i suoi fini, o può decidere tra essi. Nell'animale la spinta verso determinate attuazioni comportamentali è necessitata; nell'uomo non lo è. Nell'animale il singolo è la specie. L'uomo invece è in larga parte individuo. La *personalità* non può essere compimento di leggi comuni alla specie (umana). Lo dimostra la varietà degli stili di vita possibili. I fini umani non sono perseguiti dalla natura, ma curati dall'uomo. L'animale è *natura*, il suo comportamento è determinato e guidato dalla necessità; laddove l'uomo è *cura*, libertà, e per questo dischiude il regno della storia.<sup>233</sup> Heidegger definisce «cura» la struttura movimentale umana, mutuando il termine da Agostino, come vedremo.

### 2.5. *La questione della felicità in Agostino e l'interpretazione della concupiscenza.*

Uno schema argomentativo analogo è impiegato da Agostino nel decimo delle *Confessioni*. Riprendiamo dunque l'esame di quel testo; non però dal punto in cui l'avevamo sospeso,<sup>234</sup> ma da un poco oltre. Lasciamo da parte, per il momento, la meditazione sulla felicità (capitoli 20.29-27.38), che rivelerà il suo interesse solo in seguito. Annunciata l'intenzione di confessare a Dio lo stato della sua anima — o, meglio, di ascoltarlo da lui, perché Agostino può confessarsi solo se *si* vede qual è, ma *si* vede solo se *Dio* lo rivela a

*Prolegomena*, p. 407; trad. cit., p. 365, esplicitamente connessa al concetto di «tendere»: «per l'esserci ne va del suo proprio essere» presuppone che nell'esserci vi sia una specie di *tendere a qualcosa*; l'esserci tende al suo proprio essere».

<sup>233</sup> Dopo aver commentato la favola della Cura, Heidegger si sovvien di un passo dell'*Epistola* 124 di Seneca, nella quale l'essenza dell'uomo è delimitata rispetto alla divina e fissata nella opposizione *cura/natura*. Cf. *Sein und Zeit*, p. 199; trad. cit., p. 310: «Seneca così scrive nella sua ultima lettera: '(...) Il bene dell'uno, cioè di Dio, è compiuto dalla sua natura; dell'altro, invece, cioè dell'uomo, dalla cura (*cura*): *unius bonum natura perficit, dei scilicet, alterius cura, hominis*'. La *perfectio* dell'uomo [il compimento della sua possibilità più propria] (...) è 'opera' della 'cura'».

<sup>234</sup> Cf. *sup.*, p. 445.

lui stesso, traendolo dalle tenebre che a lui stesso, ma non a Dio, lo nascondono —, Agostino si immerge nella meditazione sulla natura umana, stupendosi, come vedemmo, che gli esseri umani sappiano tanto poco di sé, e si lascino nondimeno incantare e incuriosire dal creato più che non dall'enigma di loro stessi.

*Capitoli 28.39 - 39.64.* Agostino impetra la continenza che Dio comanda, e che non è in potere dell'uomo: *da quod iube et iube quod vis.*

Grazie infatti alla continenza ci raccogliamo e ricomponiamo in quell'unità dalla quale siamo defluiti riversandoci nel molteplice. *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximus.*<sup>235</sup>

Nelle lezioni Heidegger commenta che Agostino è consapevole della miserevolezza della vita, deforme, e che perciò prega Dio che ne abbia misericordia e dia al suo cuore la direzione giusta. La direzione giusta dell'amore è Dio; ed è contraria a quella naturale, che va al mondo. Alla natura di peccato ereditata da Adamo può sopperire solo la grazia. Solo Dio può invertire la direzione dell'amore, convertire l'uomo. Heidegger traduce così:

«*in multa defluximus*», [ossia] defluiamo nel molteplice e svaniamo nella distrazione. Tu esigi il contromovimento, contro la dispersione, lo smembrarsi della vita. *Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum [necessarium - Deum?]*.<sup>236</sup>

Tutte le sfumature della descrizione hanno riscontri precisi nelle analisi dell'inautenticità in *Essere e tempo*. Il *defluere in multa* è parimenti un *cadere*, cui corrisponde il contromovimento dell'indentrarsi, o del raccogliersi nell'uno (*continentia*). L'*unum* è per Agostino Dio, che abita *in interiore homine*, dove per Heidegger è il sé autentico annunciato dalla voce della coscienza. La *continentia*

<sup>235</sup> *Confessiones* X, 29.40.

<sup>236</sup> HGA 60, p. 205: «wir zerfließen in Mannigfaltiges und gehen in der Zerstretheit auf. Du forderst die Gegenbewegung gegen die Zerstreung, das Auseinanderfallen des Lebens».

— spiega Heidegger nelle lezioni<sup>237</sup> — va intesa nel suo corrispondere al *defluxus*: non è *Enthaltbarkeit*, continenza nel senso di trattenutezza o astinenza, bensì è *Zusammenhalten*, contenutezza o raccoltezza, resistenza alla malia di quel che disperde, alla tentazione. Il *defluere in multa* sta nel venir attirati nella *delectatio* che la vita mondana, nella sciorinata varietà (*multa*) delle sue determinatezze, offre.<sup>238</sup> Ora, la vita aspira comunque alla *delectatio*, ma vi sono *delectationes* e *delectationes*. Le une escludono le altre. La vita è chiamata a scegliere. Il mondo è tentatore, malvagio, perché inganna con una *delectatio* che, goduta, toglie e impossibilita la *delectatio* offerta da Dio. Quel che «tenta» è infatti sempre un piacere, e sempre un piacere nocivo, in quanto tale che fa perdere, sottrae un altro, più alto piacere. Il mondo è tentatore perché, invitante, adesca e imprigiona lontano da Dio (Agostino), o dal sé autentico (Heidegger).

In sintesi, sia che la felicità la cerchi nel mondo, sia che la cerchi in Dio, per Agostino la vita è essenzialmente — vale a dire sempre e comunque — tendenza alla felicità o *delectatio*. La costituzione appetitiva della vita è da Agostino colta superbamente, pur senza intento sistematico, nei suoi due orientamenti decisivi (*amor* e *timor*): «Nelle avversità desidero il benessere, nel benessere temo le avversità».<sup>239</sup> Aristotele chiama *δρεξις* questa struttura (*δίωξις* e *φυγή*). La domanda decisiva è ora la seguente: che nome dà, Agostino, alla essenziale tendenza alla *delectio* che ha scoperta nella vita? Agostino la chiama *cura*: «*delectatio finis curae*» dichiara.<sup>240</sup> Heidegger lo ripete più di una volta.<sup>241</sup> La *delectatio*, il godimento o la felicità, è ciò cui la vita tende. L'essenza dell'esistenza è la *cura*.<sup>242</sup> Che il fine della *cura* sia la *delectatio*, per Heidegger è pleo-

<sup>237</sup> HGA 60, p. 205.

<sup>238</sup> HGA, p. 206 (*multum* è reso con *Bedeutsamkeitsmannigfaltigkeit*).

<sup>239</sup> *Confessiones* X, 28.39. Heidegger lesse e commentò questo passo nelle lezioni del 1921, osservando come vi appaia la struttura della «cura», nonché la storicità, la temporalità costitutiva dell'essenza umana, in quanto questa è sempre tesa progettualmente, nella cura. L'osservazione è però incidentale, e non possiamo interpretarla qui.

<sup>240</sup> *Enarrationes in Psalmos*, VII, 9.

<sup>241</sup> HGA 60, p. 196; p. 205; p. 207. Cf. *supra*, n. 8.

<sup>242</sup> Per un verso la *fenomenologica* definizione dell'uomo in quanto *cura* si op-

nastico. L'enunciato è analitico: la cura è per essenza cura del bene che soddisfa. La cura agostiniana è la *δρεξις* — in senso estesissimo — aristotelica.

A. *La concupiscenza della carne (godere).*

All'apparenza la confessione dei giorni presenti annunciata in apertura è stata accantonata. Ma non è così. Sul finire del decimo libro Agostino l'intraprende. Per non smarrirsi né tralasciare nulla, assume a guida per l'esame di coscienza alcuni versetti della *I Epistola* di Giovanni, nel canone neotestamentario, che fissano i lineamenti essenziali dell'esistenza peccatrice.<sup>243</sup>

Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza, ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno.<sup>244</sup>

Ne sorge un'articolata interpretazione della *concupiscentia*. Vengono sviscerate le inclinazioni nelle quali si manifesta l'uomo carnale, caduto nel peccato. Dio comanda la *continentia*, ordina di resistere alla pulsione al *defluxus* nel mondo (*concupiscentia*). Il raccoglimento (*continentia*) in Dio (*unum*) è lo stato, o il movimento, opposto alla dispersione (*defluxus*) nel mondo (*multa*), alla disgregazione dell'identità.<sup>245</sup> La fuoriuscita *tenta* l'uomo. Il mondo, distraendo l'anima, la attrae in una rovina. La caduta si attua lungo tre direzioni. Tre sono le forme del *defluere*, o esondazione dallo stato adunato di continenza concentrata nell'amare Dio e protesa ad assimilarsi a lui. Sono le tre forme della *concupiscentia* (*Begierlichkeit*<sup>246</sup>): di godere delle cose del mondo, di conoscere il mondo, di essere am-

pone alla *naturalistica* definizione in termini di *animal rationale*; per un altro verso la cura si oppone alla *ὄνησις* aristotelica, alla *cogitatio* cartesiana, alla teoresi husserliana.

<sup>243</sup> *Confessiones* X, 30.41.

<sup>244</sup> *I Giov.* 2, 15-17.

<sup>245</sup> HGA 60, pp. 205-06.

<sup>246</sup> HGA 60, p. 211.

mirati e temuti dagli uomini o dal «mondo». Il desiderio che preme verso il basso, verso il mondo è *concupiscentia*; laddove il desiderio che anela all'unità, in Dio o nel sé autentico, è *caritas*.

Agostino trascorre dapprima la concupiscenza della carne o tentazione dei sensi (capp. 30.41-34.53). Per «carne» intende i desideri istintuali del corpo, catalogati secondo le cinque funzioni sensoriali. Tralasciamo la *voluptas* del tatto, o desiderio sessuale; la *voluptas* dell'udito; la *voluptas* dell'olfatto; la *voluptas* della vista o degli occhi. Veniamo alla *voluptas* della gola o gusto, o desiderio del ristoro. Questa non è *in sé* maligna, ché anzi spinge a «restaurare, con cibo e bevande, i danni che ogni giornata infligge al corpo». <sup>247</sup> Infatti «la fame e la sete sono anch'esse una sorta di dolore» che incatena l'uomo facendolo schiavo del sempre risorgente bisogno, finché Dio non lo estinguerà definitivamente con una «meravigliosa sazietà», rigenerando il corpo corrotto e bisognoso, e scaricando l'uomo del *peso* di esso, dell'onere della cura della propria sopravvivenza fisica. La corporalità, la natura animale è «peso» perché espelle lo spirito imponderabile dall'immersione mistica in Dio, trascinandolo nel mondo per sequestrarvelo nella sfibrante lotta per la vita. <sup>248</sup> Per Agostino, però, come per Aristotele, una pericolosa insidia si appiatta al crocevia della soddisfazione delle necessità, al varco della liberazione dalla catena dei bisogni estrinseci. Siccome il soddisfacimento del bisogno è congiunto al piacere, la necessità può degenerare in goduria, in crapula, in lussuria. Si cade nel superfluo e nel vizio.

Tu mi hai insegnato ad accostarmi agli alimenti per prenderli come medicinali. Sennonché, nel passare dalla molestia [*molestia*] del bisogno all'appagamento della sazietà, proprio al passaggio mi attende, insidioso, il

<sup>247</sup> *Confessiones* X, 31.43.

<sup>248</sup> Sul peso, cf. per es.: «Sono un peso per me» (*oneri mihi sum*) e Dio «comanda di sopportare il peso» (*Confessiones* X, 28.39); il peso è «la consuetudine con la carne» (*Confessiones* VII, 17.23); «Ricado sotto i pesi tormentosi della terra. Le solite occupazioni mi riassorbono, mi trattengono, e molto piango, ma molto mi trattengono, tanto è considerevole il fardello dell'abitudine. Ove valgo, non voglio stare; ove voglio, non valgo, e qui e là sto infelice» (*Confessiones* X, 40.65). L'immagine è ripresa in *Essere e tempo*: «l'esserci è sottoposto a un gravame che la tonalità emotiva gli rivela come un peso» (*Sein und Zeit*, p. 284; trad. cit., p. 422).

laccio della concupiscenza. Il passaggio stesso è un piacere e non ve ne è altro per passare dove ci costringe il bisogno.<sup>249</sup>

Agostino — annota Heidegger — parla di un *transitus* dalla *molestia indigentiae* alla *quies satietatis*. Il transito è un movimento innescato dallo stato di bisogno. Questo è una *στέρησις* che si ripercuote nella psiche nella forma di una *δρεξις*. In questo passaggio s'apposta una tentazione invitante: nel valico si cela il laccio della concupiscenza, *laqueus concupiscentiae*, la trappola che la carne tende allo spirito. Perciò la gradevolezza del transito è *periculosa iucunditas*.<sup>250</sup> La giusta, virtuosa e necessaria salvaguardia della salute corporale — senza della quale l'uomo non può concedersi a realizzare appieno la sua umanità e spiritualità, giacché questa può fiorire solo ove sia stato smussato il prepotente «pungolo della carne», ove si siano rintuzzate le aggressioni della bisognosità e si sia conquistato un benessere — rischia invece di invischiare irrimediabilmente lo spirito; di soffocarlo, anziché sostentarlo. La concupiscenza della carne, il perversimento della sua giusta inclinazione, sta nel desiderare oltre la misura del necessario. Desiderando non la salute, ma il godimento, la carne è in peccato:

quanto basta per la salute è poco per il piacere, e spesso non si distingue se è la cura [*cura*] indispensabile del corpo, che invoca altro aiuto, o la soddisfazione ingannevole della gola, che, sotto, richiede un servizio [*ministerium suppetat*].

Nella *necessaria corporis cura* (si noti *cura*) si annida il serpente o la sirena di una tentazione. Sotto il bisogno giusto si nasconde ingannatrice l'ingordigia cupida, che induce in una caduta: *cupiditatis fallacia*.<sup>251</sup> La *corporis cura* è qui insieme, secondo le due accezioni di *cura*, la *salvaguardia* del corpo (della vita) e l'affanno, la tribolazione, la *pena* che l'accompagna.

In quanto muovono alla cura dell'esistenza, i desiderii corporali non sono ancora concupiscenza, ma lo divengono quando assorbono per intero l'essere umano e lo trattengono dal curare un desi-

<sup>249</sup> *Confessiones* X, 31.44.

<sup>250</sup> HGA 60, pp. 215-16.

<sup>251</sup> HGA 60, pp. 215-16.

derio più profondo, che non è più del corpo, ma dello spirito. Se a tutela della vita Dio ha disposto che nell'estinzione del desiderio fosse insidente un piacere — in modo che il vivente, cercando il piacere, si conservasse la vita, — il piacere rischia di prevalere e di pervertire l'ordine del creato, trasformandosi da condizione e mezzo in scopo dell'esistenza, da fine prossimo in fine ultimo. Succede, in altre parole, che l'uomo — procuratasi la sazietà alla quale lo spinge la sua natura meno propria, che ha in comune con gli animali —, sarebbe libero di attendere a un bisogno più alto, che impelle ora dalla sua natura più propria, l'umana, e che si fa sentire quando siano stati acquietati gli impulsi elementari. Agostino lo individua nel desiderio di felicità che incresce e pretende l'attenzione. Come se, accudito il corpo, si facesse avanti l'anima, imponendo all'uomo un nuovo grado della cura. Una potenzialità (δύναμις) più alta si rende nota per segni, attraverso un oscuro senso di inappagamento, di irrequietezza, di mancanza, di incompiutezza, di privazione (στέρησις). Abbiamo dipanato questo ragionamento in Aristotele, ma è con il cristianesimo che esso, inserito nel particolare contesto della riflessione sull'uomo caduto, viene elevato a motivo di piena rilevanza.

#### B. *La concupiscenza degli occhi (vedere).*

Il secondo «genere di tentazione»<sup>252</sup> è di cedere alla concupiscenza degli occhi o *curiositas*, al desiderio di conoscere i segreti della natura e della vita altrui (capp. 35.54-36.58). Ne abbiamo già detto a lungo. La curiosità si scatena allorché i sensi o la facoltà percettiva (la *Sicht* heideggeriana) non sono più aggiogati al servizio dell'appetizione. Per Agostino l'istinto di sapere non è la motivazione a realizzare la possibilità più alta dell'uomo, la sua potenziale divinità — come invece ritiene Aristotele, per il quale il vedere è l'atto del νοῦς, cioè dell'uomo in quanto uomo —, bensì un desiderio immondo (*concupiscentia*) che si sprigiona non dall'essenza umana più alta e nobile, lo spirito, bensì dalla parte ignobile e vile, la carne. La *concupiscentia oculorum* è *alia forma tentationis* e non

<sup>252</sup> *Confessiones* X, 35.54.



deve esser confusa con la *voluptas oculorum*, bramosia degli occhi, la quale, insieme con la bramosia di toccare, di fiutare, di udire, di assaporare, è una figura della prima forma di *tentatio* (*concupiscentia carnis*). La *concupiscentia oculorum* è propriamente la curiosità di conoscere cose superflue, inimportanti, *curiositas supervacanea cognoscendi*.<sup>253</sup>

Praeter enim concupiscentiam carnis (...), inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata.<sup>254</sup>

È la pagina evocata nel § 36 di *Essere e tempo*. Nelle lezioni 1921 Heidegger la espone in breve e letteralmente: nei sensi è iscritta la possibilità di un godimento (*oblectari*) e la tendenza al godimento (*concupiscentia*); ma, oltre a servire a questa passione rovinosa per il piacere fisico, i sensi veicolano un'altra brama, l'*appetitus noscendi*, o la *experiendi noscendique libido*.<sup>255</sup> «La sensibilità ha qui una funzione diversa: *per carnem*». <sup>256</sup> L'*oblectari in carne*, godere nei sensi, è un genere di *delectatio carnalis* o *impia*. Una forma ne è la brama di cose belle o *voluptas oculorum*. Un altro genere, che si consuma anch'esso per il tramite dei sensi (*caro*), è invece l'*experiri per carnem*, sperimentare con i (proprii) sensi, di persona. Qui la carne è strumento e mezzo dello spirito curioso, e non fine a se stessa; è tramite del piacere intellettuale empio.<sup>257</sup> Tant'è che, per tutto esperire, lo spirito curioso piega i sensi anche a ciò che li

<sup>253</sup> *Confessiones* X, 37.60.

<sup>254</sup> *Ibid.*, X, 35.54.

<sup>255</sup> *Ibid.*, X, 35.55.

<sup>256</sup> HGA 60, p. 223.

<sup>257</sup> In questo caso lo spirito è forse addirittura assoggettato — come *phronesis*, capacità di trovare i mezzi e i modi per conseguire i fini — ai sensi, alla volontà di assecondare i sensi (*voluptas*). Nella *curiositas* il rapporto si inverte: la ragione (la vista) diventa libera di curare i suoi scopi (il vedere o conoscere) e sottomette a sé i sensi come strumenti. Primariamente, l'intelletto — coadiuvato dai sensi (le informazioni sensoriali illuminano; scoprendo la situazione effettiva particolare e le circostanze, permettono l'accordo dell'agire finalistico con la situazione preesistente e l'adattamento di quello a questa) — guida la prassi, le dà luce e orientamento, e consente così di raggiungere il fine. Ma poi, quando i fini pratici sono esauriti, l'intelletto resta libero di solo guardare — attraverso i sensi, le sue porte —, libero per un guardare finalizzato a nessun altro scopo che non sia di aver guardato.

disgusta, a cui repugnano e che, lasciati liberi, essi fuggirebbero.<sup>258</sup> Dato il primato degli occhi, la brama di *experiri per carnem* — «des kennntnisnehmenden, kennenlernenden Erfahrens»<sup>259</sup> — è detta *concupiscentia oculorum*. Su questa differenza Giovanni separa la concupiscenza degli occhi e la concupiscenza della carne.

Per Agostino, come per Aristotele, il desiderio di sapere urge e incalza quando gli altri istinti siano stati sfogati. Per Agostino, però, il desiderio che allora incresce non è l'espressione della parte più propria dell'uomo, più umana, bensì ancora — benché ad un livello nuovo — della natura corrotta e caduta. Secondo Agostino, il desiderio di vedere, in quanto è desiderio di conoscere *il mondo*, la realtà esterna, distoglie da Dio, che è nel più intimo dell'interiorità umana, ed è perciò da annoverarsi nell'ordine delle *temptationes*. La curiosità distrae dal proprio intimo (e così ha ostacolato la nascita di una antropologia o psicologia fenomenologica). Abbiamo in precedenza osservato che Heidegger sovrappone la maligna cu-

<sup>258</sup> *Confessiones* X, 35.55; HGA 60, p. 223. (Pure Aristotele — *Poetica* 48 b 12-17 — osserva che gli uomini hanno piacere di vedere anche le cose turpi e ripugnanti). L'empietà è tale, che la curiosità fa degli dei il mezzo della meraviglia, provocandoli con riti magici a dare segni e produrre miracoli: «etiam in ipsa religione Deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desideratam» (*Conf.* X, 35.55; HGA 60, p. 224). Infine Dio stesso diventa l'oggetto della curiosità e del desiderio di conoscenza: la stessa teologia è curiosità empia. Tema, questo, che Heidegger studiò in Paolo, in Lutero soprattutto, in Schleiermacher, in Kierkegaard. Sul secondo dei *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher Heidegger tenne nell'agosto 1917 una conferenza. Cf. anche HGA 60, pp. 319-22: i nemici della religione, osserva Schleiermacher, sono coloro che hanno trasformato la religione in metafisica sistematica — che di Dio *ragiona*, frugandolo con l'intelletto (*curiositas*) — e in morale. Costoro fanno dell'assoluto un oggetto di speculazione e di interesse conoscitivo, laddove il religioso non si può scoprire con l'intelletto. Avere Dio nella devozione non è averlo nel sapere; sentirlo non è sapere che esiste. La critica di Schleiermacher si ispira alla condanna che Lutero scagliò contro la «teologia della gloria» o della magnificenza: cf. *Disputatio Heidelbergae habita* (1518), in particolare le tesi 19-21. Per Lutero la teologia della gloria è — in quanto giustificazione di Dio, teodicea — metafisica, filosofia pagana. Lutero le contrappone la «teologia della croce», che medita sulla Croce e su quel che significa: la debolezza dell'uomo. La critica di Lutero, a sua volta, rimanda a Paolo, che disse follia la sapienza dei pagani. A Paolo rinvia anche l'inverso tema della follia dei cristiani, che è sapienza (cf. ERASMO, *Elogio della pazzia*). Paolo annunciava l'abisso che separa il cristianesimo dalla filosofia, che si disinteressa della salvezza.

<sup>259</sup> HGA 60, p. 223.

*riositas* cristiana e la virtuosa σοφία aristotelica. Per i cristiani la scienza dei greci non è virtù, non è *sapientia*, ma piuttosto vizio, *concupiscentia*. Solo la direzione opposta alla *concupiscentia*, la *caritas*, accede alla verità e consegue la virtù della vera sapienza: *non intratur in veritatem nisi per caritatem*, scrive Agostino.<sup>260</sup>

Se la *voluptas* è la *concupiscentia carnis* o *sensuum*, la *curiositas* è la *concupiscentia spiritus* o *intellectus, mentis, animi, rationis*. Si aggiunge la *superbia vitae* o *ambitio saeculi*, sulla quale non ci soffermeremo. Heidegger, invece, vi si intrattiene, nelle lezioni, più a lungo che non sulla *curiositas*, sviluppando considerazioni che entreranno in *Essere e tempo*.<sup>261</sup> Nella sostanza, il *tertium tentationis genus* sta nel *timeri et amari velle ab hominibus*.<sup>262</sup> In questa tentazione «mondo» non è l'insieme dei beni da godere, né delle cose da conoscere. «Mondo» non è ora la realtà fisica — com'era invece nelle due prime forme della tentazione, in quanto strumento del piacere o oggetto della curiosità —, bensì la realtà sociale. «Mondo» sono gli altri uomini. Il rischio è che si cerchi la propria identità non in se stessi, ma riflessa nello sguardo degli altri; che si faccia dell'altrui il proprio e non ci si appropri di sé autenticamente. «Nel cedere a questa *tentatio* il sé va perduto a se stesso in una maniera del tutto propria». <sup>263</sup> Agostino ammette che la lode e il biasimo degli uomini lo turbano, e non vorrebbe.<sup>264</sup> Heidegger riplasma e personalizza il pensiero agostiniano, traducendo: «non sono più sicuro di me stesso e cado in preda al mondo [*ich ... ver-falle der Mitwelt*]». <sup>265</sup>

### C. La ricerca della felicità e la tentazione dell'infelicità.

Accuditi gli impegni della giornata e sbrigate le richieste del mondo, una nuova esazione insorge a pretendere che l'uomo le

<sup>260</sup> *Contra Faustum* 32.18. Il passo è riportato in *Sein und Zeit*, p. 139, n.; trad. cit., p. 232, n.

<sup>261</sup> HGA 60, pp. 227-41.

<sup>262</sup> *Confessiones* X, 36.59.

<sup>263</sup> HGA 60, p. 229.

<sup>264</sup> *Confessiones* X, 37.61.

<sup>265</sup> HGA 60, p. 236.

badi: il desiderio di felicità. Sul desiderio di felicità Agostino si dilunga in capitoli di questo libro X che in effetti precedono il corpo della disquisizione sulla curiosità. Tra le due parti v'è un congiungimento tanto naturale che per la comodità dell'esposizione è convenuto invertire l'ordine di successione e posporre la meditazione sulla felicità all'interpretazione della concupiscenza. In questa infatti sono risposte a dubbi sollevati da quella.

Cos'è in generale la tentazione? Impulso a preferire un bene che, minore, distoglie da un bene maggiore, ma che nel contempo si lascia carpire subito o con più facilità e meno incomodo. Oppure è istinto, insorgente nell'animo da angoli ignoti, a muovere verso qualcosa in contrasto con la scelta della volontà cosciente, talché, in questa maniera, lo spirito si sente trascinato in un dissidio dentro se stesso e con se stesso. La tentazione è la manifestazione di un nemico interiore, e l'occasione per il divampare di una lotta tra una parte e un'altra di sé. In questi termini la mette Agostino. Il punto è complessissimo, e non si può esaurire qui. Agostino scopre che la differenza sostanziale tra il manicheismo e il cristianesimo sta in questo, che per il cristiano la carne tentatrice appartiene — per il *peccatum originis* — all'essenza stessa dell'uomo e non è una sostanza estranea: il tentatore dello spirito è (dentro) lo spirito stesso. Per questo l'uomo è colpevole e non vittima: «ero carne e accusavo la carne». <sup>266</sup> La tentazione non si scatena per cause estrinseche, ma è bensì un fenomeno intrinseco e congenito alla condizione umana caduta. È qui che in Agostino riposa il significato ultimo della croce di Cristo e l'essenza del cristianesimo. Se l'uomo ha il male in se stesso, e non solo lo patisce dall'esterno, non può riscattarsene da

<sup>266</sup> *Confessiones* IV, 15.26. Cf., per es., *Confessiones* V, 10.18: «Ero (...) del parere [manicheo e gnostico] che non siamo noi a peccare, ma un'altra, chissà poi quale, natura pecca in noi. Lusingava la mia superbia essere estraneo alla colpa (...). Preferivo scusarla [*scil.* la mia anima] accusando un'entità ignota posta in me stesso senza essere me stesso, mentre ero un tutto unico e mi aveva diviso contro me stesso la mia empietà». «Carne» e «spirito» non designano più due parti sostanziali dalla cui congiunzione scaturirebbe l'uomo intero, bensì due modi di esistere: spirituale, è l'uomo, oppure carnale, mondano, a seconda che abbia cura o trascuri l'appello del Dio interiore. L'ambiguità riscontrabile nella parola di Paolo relativamente ai termini *caro* e *spiritus* veniva spazzata via da un'interpretazione non più letterale («carnale»), bensì, ora, «spirituale» — secondo l'insegnamento proprio di Paolo.

sé, senza il soccorso di una grazia. Questo principio Agostino difende strenuamente contro i manichei e contro i pelagiani. L'isolata annotazione del *Natorp-Bericht* secondo la quale la meditazione agostiniana sull'uomo si rischiarà negli scritti antipelagiani<sup>267</sup> ottiene ora una collocazione consona e nel contempo raffermata la nostra ricostruzione. Infatti Heidegger pare appropriarsi del ragionamento agostiniano là dove ravvisa nella tentazione (*Versuchung*) un carattere essenziale — ontologico — dell'esistenza: in tentazione il *Da-sein* è indotto da lui stesso. Il conflitto tra tendenze interiori appartiene in sé all'ente che è cura. Ove non vi fosse scontro interiore — non vi fosse, cioè, libertà — non esisterebbe l'uomo in quanto uomo, ma solo un'altra specie animale, determinata dall'istintualità o natura. Dove non fosse la libertà — che non sceglie per l'uomo, ma gli affida la cura delle scelte, — non esisterebbe la storia, bensì la circolare ripetizione di comportamenti coatti e predestinati dal codice genetico. Per il cristianesimo, l'umano fluttua tra le possibilità, e innanzitutto tra le dissidenti ed estreme opzioni di salvarsi attuandosi nella possibilità giusta (l'esempio di Cristo) o di perdersi tra le possibilità sbagliate. La proiezione sulla fine dei tempi, l'anticipazione del giudizio divino sgretolò il regime della necessità, instaurando il sentimento della responsabile libertà — della quale la grazia è l'ombra inseparabile — e con esso la dimensione della storia. Dov'è invece la necessità infrangibile che tutto avvolge e permea, lì tutto ritorna in un circolo senza sbocco. Non c'è storia, perché non c'è un nuovo inizio.

In che senso le tentazioni sono tutte, nella sostanza, *concupiscentia* (di godere, di vedere, di essere temuti e rispettati dagli uomini)? Agostino risponde — vedremo — trattando della felicità: gli uomini amano la felicità e la cercano, ma la cercano nel mondo e non in Dio; tra i beni modesti e precari, invece che nel bene sommo ed eterno. In tutte le forme la *concupiscentia* insegue la felicità che viene dal creato — dalle cose o dagli uomini: la felicità del piacere dei sensi, del piacere dell'intelletto, del piacere dell'orgoglio. Nella *concupiscentia* il *finis curae* è la *delectatio* del mondo. La lotta tra *caro* e *spiritus* è, a ben considerare, tra *concupiscentia* (di corpo e spirito) e *continentia*; tra l'amore ordinato a Dio o *caritas*,

<sup>267</sup> Cf. *sup.*, n. 43.

che usa del mondo e gode di Dio, e l'amore insubordinato e proclive al basso o *cupiditas*, che gode del mondo — e addirittura, secondo Lutero, usa di Dio. La *concupiscentia* è *cupiditas*. È quell'*amor* che — sovvertendo e pervertendo il retto *ordo amoris* — concupisce il mondo e progetta in esso — un proscenio che passa e, *vanitas vanitatum*, non ha sostanza — il suo fine.<sup>268</sup> Nella sua essenza, la *concupiscentia* è una forma dell'*amor*, ossia della costituzione progettuale dell'uomo, la cura.

Ripercorrendo nel 1929 la storia del concetto di mondo,<sup>269</sup> Heidegger avvisava che in Paolo e in Giovanni κόσμος è «un concetto antropologico» e designa un tipo di uomo o una generalissima maniera di vivere, la quale si distingue da quella che le è contro parte — la fede rivolta a Dio — in base alla «valutazione dei beni» della terra.<sup>270</sup> Agostino esplicitamente imperniò sul modo di valutare i beni la differenza fra i due principii di identificazione antropologici, la *concupiscentia*, moto del cuore rivolto al mondo, e il suo opposto, la *caritas*, moto del cuore verso Dio. L'una è amore di sé più che di Dio: l'altra, di Dio più che di sé. È il «cuore» — vale a dire l'oggetto d'amore supremo, ciò che di più «sta a cuore» — quel che identifica un uomo come mondano oppure giusto. Nella sua storia del «mondo» Heidegger ricorda che Agostino, commentando il Vangelo di Giovanni, ragionava così:

Sed qui [eum] non cognoverunt? Qui amando mundum dicti sunt mundus. Amando enim habitamus corde. (...) Qui sunt? Qui diligunt mundum, ipsi enim corde habitant in mundo. Nam qui non diligunt mundum, carne versantur in mundo, sed corde inhabitant coelum.<sup>271</sup>

<sup>268</sup> Su questi temi agostiniani cf. il bel libro di R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bologna 1991, n.e. 1997.

<sup>269</sup> In *Vom Wesen des Grundes* (1929), HGA 9, p. 143 e sgg.; trad. cit., p. 99 e sgg. La storia è ricostruita in anche *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (SS 1928), § 11 b.

<sup>270</sup> *Vom Wesen des Grundes* (1929), HGA 9, p. 144; trad. cit., p. 100.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 145; trad. cit., p. 101. Il passo di Agostino — che è *Tractatus in Iohannis Evangelium* 2, 1.11 — commenta il passo di Giovanni, *Prologo*, 1, 10: «Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, eppure il mondo non lo riconobbe. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω».

L'uomo insomma è denominato in base alla passione che lo possiede e come un demone lo agita (così come «goloso» è quegli che lascia alla gola la potestà su di lui). Se la sua passione è per il mondo, allora è *mundanus* o addirittura *mundus*.<sup>272</sup> Lo scombussolamento dell'uomo perpetratosi nella caduta si ripercuote nell'ordine delle cose della natura, sicché dopo la caduta il mondo diventa il padrone; l'uomo caduto, il servo. Poiché crede che stia nel mondo ciò che più gli sta a cuore, la felicità, il suo sentimento verso il mondo è di dipendenza e di sottomissione. Non più usa (*uti*) il mondo in vista di godere (*frui*) di Dio, bensì, invertendo e pervertendo il mezzo in fine, l'uomo caduto vive per il mondo e per le possibilità che il mondo gli sa offrire.<sup>273</sup> *Concupiscentia* è aver riposto sé, la

<sup>272</sup> Cf. PASCAL, *Pensieri*, fr. 571 (ma anche 692, 758), dove si dice di carità e concupiscentia (trad. cit., p. 323): «ci sono due principii che dividono le volontà degli uomini [principii che, ordinando la fenomenologia dei comportamenti umani, istituiscono un'antropologia religiosa]: la cupidigia e la carità. (...) la cupidigia si serve di Dio e gode del mondo, mentre la carità fa tutto il contrario [come osservava Lutero]. Orbene, il fine ultimo è quello che dà il nome alle cose. Tutto ciò che ci impedisce di giungervi è chiamato nemico. Per questo le creature, sebbene buone, sono nemiche dei giusti, quando li distolgono da Dio; e Dio stesso è nemico di coloro di cui turba la cupidigia. (...) la parola nemico dipende dal fine ultimo». Del resto, Heidegger rilevò che in Pascal e Agostino l'uomo scopre il mondo innanzitutto attraverso amore e odio, non attraverso una intelligenza tersa. Questo osserva Pascal, che l'uomo conosce, valuta e giudica le cose in base ai suoi fini; prima ama, e poi chiama verità la visione che asseconda il suo amore.

<sup>273</sup> Parlando della *beatitudo hominis* in termini di *fruitio Dei*, Agostino fa di Dio un *bonum* ordinato in una scala gerarchica di valori come *summum* e così lo riduce alla stregua delle mere cose utilizzabili e sussistenti. Che proprio questo spiacesse a Heidegger è provato da un passo di *Der Spruch des Anaximander*, in *Holzwege* (1935-46), 1950, HGA 5 (a c. di F.W. VON HERMANN), 1977, p. 338; trad. it. di P. CHIODI, *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 343: il *frui* agostiniano significa *praesto habere*, aver presente innanzi agli occhi come *vorhanden* godibile, come *substantia* a portata di mano per un uso. Dio è pensato dalla teologia sulla misura della mera, sussistente cosa (così come, dall'antropologia, l'ente che noi siamo). Agostino volle spiegare il male, neoplatonicamente, in termini di *privatio entis* (cioè *privatio boni*), e Dio in termini di *summum ens* e *summum bonum*. Ma in questo modo abbandonava la teologia in un'equivoca compromissione con la metafisica, la cui costituzione ontoteologica si annuncia non solo nell'identificazione di Dio con il *summum ens* — là dove l'*ens* è concepito come *substantia*, sul modello della cosa (poi Heidegger dirà semplicemente: sul modello dell'ente, nell'oblio della differenza) —, ma ancor prima nell'identificazione di Dio con il *summum bonum*,

propria essenza, nel mondo, all'esterno, così da essere alla mercé del mondo. I «mondani» hanno nel mondo oltre al corpo anche il cuore. Amano il mondo e l'essere al mondo, ripongono in «questo» mondo la loro attesa di felicità e di realizzazione. I giusti, invece, sono al mondo ma non lo amano, ne sono distaccati e senza affezione. È evidente come la differenza stia nel valore attribuito ai beni di questa vita.

*Capitoli 20.29 - 27.38.* Perché gli uomini *cedono* alla tentazione della concupiscenza? Non vogliono forse essere *completamente* felici? E se vogliono esserlo, felici *del tutto*, perché subiscono la tentazione di optare per il bene fugace, perdendo così il bene eterno? In prima istanza la risposta di Agostino è che la natura umana non ha la forza di resistere perché è corrotta. In effetti la risposta è più sfumata. Avevamo lasciato Agostino a lambiccarsi sull'enigma della memoria. Ripigliamo le *Confessioni*, e il commento letterale contenuto nelle lezioni heideggeriane — spesso fecondo, ma anche reticente, involuto e a tratti illeggibile, come spesso sono le *Vorlesungen* della prima stagione friburghese. Agostino riflette che, per trovare Dio, si deve sorpassare lo spirito umano. Dio non abita neppure il luogo più alto della creazione, l'interiorità, perché, pur il più alto, esso è ancora creato e transeunte, laddove Dio è eterno e stabile. Però nella mente dell'uomo è almeno il riverbero

il che include Dio nell'ordine creaturale e carnale dell'*uti-frui*, sia pure ponendolo al vertice (*summum*). Non a caso si incontrano già negli anni Venti — e per la prima volta nella *Vorlesung* su Agostino, lì in riferimento a Lutero — accuse alla teologia, confessionale o razionale, di aver mercificato Dio facendone un valore e una cosa, un bene e una sostanza: cf. *Logik*, p. 84; trad. cit., p. 57: «questa affermazione ['Dio è un valore', *ibid.*] è certamente una bestemmia, che non è rimpicciolita dal fatto che i teologi la sostengano come l'ultima saggezza»; *Sein und Zeit*, p. 286; trad. cit., p. 424: «*Bonum* e *privatio* provengono entrambi dall'ontologia della *Vorhandenheit*, non diversamente dall'idea di 'valore' che da essi 'deriva'»; *Holzwege*, p. 255; trad. cit., pp. 238-39: «L'ultimo colpo contro Dio (...) consiste nel misconoscere Dio (...) assumendolo come supremo valore», questo colpo viene inferto «dai credenti e dai loro teologi»; *Brief über den Humanismus* (1946), cit., p. 349; trad. cit., p. 301: «con la stima di qualcosa come valore, ciò che così è valutato lo è solo come oggetto della stima umana», proclamare «Dio come il 'valore più alto' significa degradare l'essenza di Dio. Pensare per valori (...) è la più grande bestemmia che si possa pensare *contro l'essere* [*sic!* corsivo mio]».



di Dio, la sua impronta. Infatti non ne avremmo nostalgia e non lo cercheremmo, se la memoria non serbasse di lui l'immagine interiore, se non ne avessimo un presentimento. La parabola della donna che perdette la dracma — e che, cercandola, non l'aveva in effetti, però l'aveva presente — insegna che quegli che cerca ha già — come rappresentazione interiore — quel che — come possesso esterno — ancora non ha. Diverso è però il caso di chi ha perduto l'immagine interiore stessa, la memoria; ma anche qui, ricordiamo almeno di aver dimenticato.<sup>274</sup>

Da capo Agostino si domanda: cosa cerco, quando cerco Dio? cosa amo, quando amo Dio? Non qualcosa perduto nella memoria e dimenticato. O meglio, sì, qualcosa di cui la memoria s'immagina, sebbene quest'immagine non sia la cosa stessa: cerco la *vita beata*. In Dio cerco il riempimento perfetto del desiderio di felicità, la fonte della felicità più alta.<sup>275</sup> Ho la vita beata «quando posso dire: Basta, è qui».<sup>276</sup> Posso intanto cercare — e poi sperare di riconoscere — la *beatitudo* solo se ne ho un'immagine nella mente. Ebbene, della vita beata, della felicità, che rappresentazione hanno gli uomini? Che idea se ne formano? Dove la cercano? Come se la progettano? Tutti la vogliono, la felicità, ma ognuno in modo diverso, ragiona Agostino. Alcuni sono felici solo nel possesso; altri, già nella speranza. Il desiderio d'essere felici implica l'averne un sentore, una qualche comprensione della felicità. Heidegger sembra interpretare che la felicità è intenzionata nel contegno del voler essere felici (*sich-freuen-wollen*), nel desiderare e sperare. Di modo che in questo si mostra la costituzione *progettuale* e insomma «curale» del *Dasein: delectatio finis curae*.<sup>277</sup> L'esistenza ha il carattere di proiezione anticipante verso la propria realizzazione.

Agostino — dicevamo — stima che tutti gli uomini ambiscono alla felicità piena. Certo, non sono concordi e unanimi nel suggerire

<sup>274</sup> HGA 60, p. 190.

<sup>275</sup> Anche l'analisi aristotelica dell'uomo conduce a Dio in quanto fonte della felicità. Ma se per Aristotele la felicità è nel riempimento dell'intenzione teoretica, la *vónēis*, per Agostino, Dio — *fruitio Dei beatitudo hominis* — non riempie il solo intelletto, ma la *vita* tutta (essere, intelligenza e amore). Dio non è accessibile al solo intelletto, ma all'afflato dell'anima amante.

<sup>276</sup> HGA 60, p. 193.

<sup>277</sup> *Ibid.*, p. 196. Cf. *ibid.*, p. 193: «*Leben suchen, Bekümmern um Leben*».

dove sia. Dal momento che però sanno distinguere se sono o non sono felici — sanno capire se la vita loro li appaghi o no fino in fondo —, mostrano di avere il presagio della felicità, di averne come un ricordo: «il gaudium è un sentimento che nessuno può dire di non aver mai sperimentato, perciò lo si ritrova nella memoria». <sup>278</sup> Quando il corpo è sazio e il tempo libero, l'anima avverte affiorare dal di dentro un bisogno nuovo, fino ad allora soverchiato dallo strepito della giornata e della carne. È un desiderio indistinto e sfocato, un languore di inappagamento, un fondo di infelicità che per lo più l'anima, rimandando al domani, trascura di ascoltare. Se gli uomini invece si affidassero a questo tenue, impalpabile filo che è il desiderio di felicità che interiormente li pungola, senz'altro troverebbero Dio, l'unica felicità vera e completa dell'uomo — «questa è la felicità, godere per te, di te» <sup>279</sup> — e in Dio intuirebbero il loro vero sé, l'archetipo perfetto del quale sono l'immagine, la possibilità che devono realizzare. Formalmente, la questione della felicità umana è — in Agostino come in Aristotele — la questione di quale sia la potenzialità o possibilità più alta dell'uomo, la più autenticamente umana.

Senonché, benché tutti vogliano la felicità — ossia il riempimento dell'attesa di felicità, ciò che corrisponde all'impronta della felicità che portano dentro di loro —, nondimeno non tutti la cercano là dove solo potrebbero attingerla piena. Non tutti quindi — conclude Agostino — aspirano alla vera *beata vita*. È come se i più si contentassero di pallide copie, surrogati incapaci di adempierla appieno, in quanto ad essa corrisponde perfettamente soltanto Dio. Rassegnati, gli uomini disconoscono l'infelicità e ignorano l'irrequietudine che nel fondo del cuore li amareggia. La dissimulano anche davanti a se stessi. Trascurano di venirne a capo. In breve, tralasciano di indagare come potrebbero essere felici fino in fondo.

Dunque non è certo che tutti vogliono essere felici: quanti non cercano il godimento di chi, come te, è l'unica felicità della vita, in realtà non vogliono la felicità. O forse tutti la vogliono, ma, poiché le brame della carne sono opposte allo spirito, e quelle dello spirito alla carne, sì che non

<sup>278</sup> *Confessiones* X, 21.31.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 22.32.

fanno ciò che vogliono [*Galati*, 5, 17; *Romani*, 7], cadono là dove possono, e ne sono paghi, perché ciò che non possono non lo vogliono quanto occorrerebbe per averlo [*cadunt in id quod valent eoque contenti sunt, quia illud, quod non valent, non tantum volunt, quantum sat est, ut valeant*]?<sup>280</sup>

Gli uomini vogliono la felicità, ma senza risolutezza né decisione; in fondo, senza coraggio. Non sanno dove sia e nemmeno cercano di saperlo dall'unico che può dirlo loro, dal loro intimo che si lamenta — o meglio, per Agostino, dal Dio che abita nel loro intimo. Viceversa — Agostino di certo pensava a sé qual era stato e si è descritto nei libri precedenti —, si affidano alla pressione della natura in loro e, attirati dalla carne, «cadono là dove possono», contentandosi di quel misero appagamento che è immediatamente e facilmente raggiungibile, essendo riposto in quel che è alla loro portata. Per esempio soccombono all'agguato che vedemmo annidarsi al passaggio del piacere: anziché limitarsi a curare la carne *soltanto* al fine di procurarsi la salute animale, che è condizione per dedicarsi a coltivare ciò che è più esclusivo e più alto, gli uomini si lasciano impastoiare dalla carnalità. Il *cadere* qui rilevato è provocato da quella *delectatio carnis* della quale Agostino lamenta: *me fallit*.<sup>281</sup> Non si trascurino le assonanze — che forse sono perfino etimologiche — del latino *fallere* con il tedesco *fallen* e *verfallen*. Tanto più che il *cadere* agostiniano significa cadere in rovina: *verfallen, in Verfall geraten*.

Heidegger traduce così: gli uomini non anelano «*die echte* beata vita», ma piuttosto «*cadunt in id quod valent, eoque contenti sunt*. Si buttano su [*fallen an*] ciò che è alla portata delle loro capacità [*was sie vermögen*], che è loro disponibile in quel mentre [*gerade*], quel che (...) diventa per loro comodamente raggiungibile». <sup>282</sup> La pienezza, gli uomini non la vogliono abbastanza intensamente. In *Essere e tempo* Heidegger ripensa questa struttura in forma deteologizzata: il bene che gli uomini non vogliono con sufficiente risoluzione per conquistarlo è se stessi, la potenzialità propria più personale, vale a

<sup>280</sup> *Ibid.*, X, 23.33.

<sup>281</sup> *Ibid.*, X, 33.49: «*delectatio carnis* (...) *me fallit*». Cf. *sup.* *Fallere* significa per un verso far cadere in errore, ingannare, far uscire di mente la verità; per altro verso sedare, sopire scacciando di mente gli affanni (Orazio: *vino et somno fallere curam*).

<sup>282</sup> HGA, 60, p. 197 (cf. p. 219).

dire quella, tra le proprie, che è la più propria, singolare e individuante. Falliscono nel compito dell'autorealizzazione, lasciano sepolto il talento della loro — possibile — identità autentica.<sup>283</sup>

Perché questo? «perché non sono felici?».<sup>284</sup> Agostino si domanda perché gli uomini lascino negletta la felicità, pur desiderandola sopra ogni altra cosa. Risponde in due modi. *Inmanzitutto*, risponde, è «perché sono più intensamente occupati in altre cose [*quia fortius occupantur in aliis*]».<sup>285</sup> Che la felicità esiga il tempo libero, l'abbiamo già trovato in Aristotele. Incalzati dalle preoccupazioni della giornata gli uomini si riempiono delle cure del mondo, si identificano con la ragione sociale e con ciò che i *negotia* li fanno, si lasciano molare dalla vita. Nei termini dell'analitica esistenziale: «L'esserci quotidiano si disperde fra le mille cose che 'succedono' ogni giorno»<sup>286</sup>. La vita travolge e non lascia il tempo di riflettere, di prendere atto di chi si è e di come si vive, di esercitare la consapevolezza e la scelta, di raccogliere in una chiara, adunata auto-percezione quello che si pensa, fa e dice.

Era accaduto anche ad Agostino:

Ed eccomi trentenne, vacillante ancora nella medesima mota, avido di godere del presente fugace e dispersivo, mentre mi andavo dicendo: «Domani troverò. Ecco che il vero mi si manifesterà chiaramente e io lo afferrerò (...). Ma dove cercarla [*scil.* la verità]? Quando cercarla? (...) Le ore del mattino sono occupate dalla scuola, nelle altre che cosa facciamo? Perché non impiegarle in quest'opera [*scil.* «la salvezza della vita»]? Ma quando andremo ad ossequiare gli amici importanti, di cui ci occorre l'appoggio, quando prepareremo le dissertazioni da smerciare per gli alunni, quando, anche, ci ristoreremo, rilassando lo spirito dopo la tensione delle occupazioni? (...)»<sup>287</sup>.

Lo stesso della felicità — sembra passar per mente ad Agostino — capita con la verità.<sup>288</sup> Tutti dicono di preferire la verità

<sup>283</sup> Nei termini della psicologia del profondo si direbbe che non intraprendono il percorso di individuazione. Cf. *inf.*, n. 312.

<sup>284</sup> *Confessiones* X, 23.33.

<sup>285</sup> *Ibid.*, HGA 60, p. 199.

<sup>286</sup> *Sein und Zeit*, pp. 389-90; trad. cit., p. 557.

<sup>287</sup> *Confessiones* VI, 11.18.

<sup>288</sup> Heidegger segue il ragionamento agostiniano in HGA 60, pp. 198-99 e sgg.

all'inganno, ma poi la rifiutano. Il nesso non è accidentale, dal momento che il *gaudium de Deo* è *gaudium de veritate* e che *beata vita est gaudium de veritate*.<sup>289</sup> Gli uomini conoscono il gaudio e godimento della verità (*delectatio veritatis*<sup>290</sup>), ed infatti la vogliono, come dimostra la circostanza che «non vogliono essere tratti in inganno [*nolunt falli*]». Nondimeno, pur amando la verità e la felicità, non corrono a Dio che è la verità vera e la felicità somma. Riflettendo su questo, Agostino dà una seconda risposta: gli uomini non vogliono essere felici perché detestano quella verità che sta alle porte della felicità eterna. Amano la *loro* verità e odiano la verità vera, *veritas parit odium*: «l'amore della verità è tale che quanti amano un oggetto diverso pretendono che l'oggetto del loro amore sia la verità; e poiché non vogliono essere ingannati, detestano di esser convinti che si ingannano [*quia falli nollent, nolunt convinci quod falsi sint*]». <sup>291</sup> Pretendono che verità sia quel che amano, anziché amare secondo la verità — cioè con amore guidato da intelligenza retta. Vogliono che siano vere le cose come piacciono a loro, e chiudono gli occhi davanti a ogni evidenza che li costringerebbe a cambiare. Heidegger commenta che in questa deiezione quel che di fatto si sta amando — per tradizione, per moda, per comodità, per tema dell'inquietudine, per paura (*Angst*) di stare improvvisamente nel vuoto — si trasforma esso stesso nella verità.<sup>292</sup> Dapprima amiamo, per ragioni diverse, certune cose e un certo modo di vivere, e poi da questo amore ci lasciamo condurre a farci di noi e del mondo un'idea che pretendiamo sia la vera. Pretendiamo sapere la verità e non sbagliarci.<sup>293</sup> Vogliamo vedere le cose

<sup>289</sup> *Confessiones* X, 23.33.

<sup>290</sup> *Ibid.*, X, 23.34.

<sup>291</sup> *Ibid.*

<sup>292</sup> HGA 60, p. 200.

<sup>293</sup> L'uomo fa la conoscenza del mondo amando e odiando. Le due categorie generalissime sono l'amore per Dio (*ordinata dilectio*) e l'amore per il mondo (*dilectio* non ordinata, almeno non secondo l'*ordo amoris* retto, secondo il quale Dio è l'ente da amare di più, fine di ogni mezzo). Gli empi sottomettono l'intelligenza all'amore indegno (*cupiditas*), anziché all'amore di Dio. L'amore scopre il mondo: fissa il retto e il torto, il vero e il falso, secondo le sue leggi. La volontà e il desiderio precedono e fondano la conoscenza, l'intelligenza. Il cuore dirige la mente («intelletto d'amore», dice Dante) — dando i fini per i quali quella trova i mezzi —, non viceversa. Agostino

come ci piacciono e ci fanno comodo e non ci offendono. In conclusione, gli esseri umani non vogliono aprire gli occhi su se stessi, non vogliono accorgersi che si ingannano. Preferiscono la quiete dell'inganno all'inquietante verità. A ben considerare, dunque, non è la mancanza di tempo a motivare la sordità all'appello interiore e alla voce di Dio (Agostino) — della coscienza (Heidegger). Non per mancanza di tempo l'uomo tralascia di porsi di fronte a se stesso, di mettere ordine nei pensieri suoi, di «guardarsi dentro», come si dice. Tanto poco l'indifferenza verso la chiamata di Dio — o della coscienza — dipende dagli impegni, che gli uomini, anche quando hanno il tempo libero dalle preoccupazioni mondane, piuttosto che riflettere su se stessi si procacciano nuove occupazioni che li distruggano. Non s'era stupito, Agostino, che gli uomini, non conoscendo se stessi, vadano a scrutare curiosi le lontane cime dei monti? Ecco la risposta alla domanda che era rimasta in sospeso: che cosa susciti la curiosità, la tentazione di perlustrare il mondo con gli occhi. La curiosità è estroversione, è il movimento opposto all'introversione e quindi alla conversione verso Dio che esorta: *Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas*.<sup>294</sup> La *curiositas* è fuga da Dio e dall'interiorità in cui Dio si rivela. Cu-

e soprattutto Pascal «denominarono ciò che autenticamente conosce non come conoscere, ma come amore e odio. (...) Ciò che Agostino solo in particolari contesti definisce come amore e odio (...) dovremo comprenderlo in seguito come un fenomeno originario dell'esserci» (*Prolegomena*, p. 222; trad. cit., p. 200). Cf. anche *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (SS 1928), HGA 26 (a c. di K. HELD) 1978; trad. it. di G. MORETTO, *Principii metafisici della logica*, Genova 1990, p. 160. Inoltre, cf. *Sein und Zeit*, p. 139; trad. cit., p. 232: alludendo a M. Scheler Heidegger ribadisce che Agostino e Pascal insegnano a non subordinare gli «atti di interesse» agli atti attentivi o teoretici, e in nota cita da Agostino *Contra Faustum* 32.18: «non intratur in veritatem nisi per caritatem», solo l'amore per Dio illumina le cose nella loro verità, nel loro autentico valore e significato. Per Agostino l'intelligenza della verità non esige il sacrificio della affettività (amore), anzi ha bisogno di questa, purché sia ben orientata. Di contro, la filosofia non solo ha misconosciuto il potere conoscitivo e interpretativo degli affetti, ma addirittura ne ha sovente denunciato il presunto carattere distorsivo e deformante. Ad esempio: «In Kant v'è una riflessione secondo la quale i sentimenti sono qualcosa che ostacola e impedisce la ragionevolezza, essi devono perciò essere posti piuttosto sul conto della sensibilità, ossia su ciò che nell'uomo è il *me on*» (*Prolegomena*, p. 353; trad. cit., p. 317). Questo giudizio della tradizione è implicato nel predominio della visione *pura* quale unica fonte di conoscenza vera.

<sup>294</sup> *De vera religione* 39.

riosando lo spirito cerca di smemorarsi, di obliare e obliterare nelle distrazioni l'impellenza angosciante che residua al fondo dell'anima quando le urgenze del corpo sono state sedate e placate. La curiosità nasce non solo dalla malvagità dell'animo corrotto dal peccato, ma dall'angoscia che il Dio interiore provoca.

L'amano [*scil.* la verità] quando splende, l'odiano quando riprende [*amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem*]. Non vogliono essere ingannati e vogliono ingannare [*nolunt falli et fallere volunt*], quindi l'amano allorché si rivela, e l'odiano allorché li rivela. Questo il castigo con cui li ripagherà: come non vogliono esser scoperti da lei, lei contro il loro volere *scoprirà* loro, rimanendo a loro *coperta*. Così, così, persino così cieco e debole, volgare e deforme è l'animo umano: vuole rimanere occulto, ma a sé non vuole che rimanga occulto nulla. E viene ripagato con la condizione opposta: non rimane lui occulto alla verità, ma la verità rimane occulta a lui.<sup>295</sup>

L'uomo insegue sì la verità — osserva Agostino —, non però quella che lo riguarda. Vuole sì capire, ma non se stesso. Vuole che *il mondo* — la natura e l'animo altrui — esca dall'oscurità in cui per lui giace e gli riveli i suoi segreti, *lui* però vuole restare a se stesso e agli altri nascosto. *Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam*,<sup>296</sup> aveva esclamato Agostino, e del motto Heidegger ha fatto l'epigrafe delle lezioni. La motivazione della *curiositas* è l'odio per la verità che concerne il proprio sé. La risposta che Agostino si dà, insomma, è che gli uomini sfuggono il loro intimo, temono ed evitano di entrarvi perché vi avvertono un che di inquietante e di minaccioso. Sono curiosi di saper tutto, ma non di sapere di loro stessi. Odiano la verità su loro stessi e odiano chi gliela rivela. Si turano le orecchie, pur di non ascoltarla. Per questo aborriscono il loro intimo, perché lì Dio li mette di fronte a se stessi, mostra loro che misera cosa siano e quanto in pericolo di perdersi per l'eternità. Detestano restar soli con se stessi e dover guardare dentro di sé perché allora odono la condanna di

<sup>295</sup> *Confessiones* X, 23.34. «Verità» indica qui non un complesso di enunciati codificanti la scienza del mondo, bensì l'esperienza di una illuminazione interiore: «Col fenomeno della decisione ci troviamo in cospetto della verità originaria [accezione più elementare di 'verità'] dell'esistenza. L'esserci che ha deciso è svelato a se stesso» (*Sein und Zeit*, p. 307; trad. cit., p. 452).

<sup>296</sup> *Confessiones* X, 3.3.

Dio e si spauriscono atterriti dalla sorte che li attende. In breve, eludono se stessi perché percepiscono in sé qualcosa che li angoscia al punto che preferiscono rinunciare alla felicità, piuttosto che accollarsene il peso. La *curiositas* è *tentatio* di abbandonare la cura dell'anima, o del sé autentico.

Anche Agostino era così. Attratto dal mondo e riottoso alla luce, renitente a vedere le cose come stanno e sé come era. *Et in ista formosa quae fecisti, deformis irrueram*.<sup>297</sup> Heidegger traduce con parole che precorrono l'analitica dell'esistenza: «precipitai [*ich stürzte mich auf*] tra le cose belle del mondo (...) e ne rimasi prigioniero [*es mich gefangennahm*]», così che tra *ista formosa* io stesso ero *deformis*, «non ero nella forma, non avevo quell'essere che è il vero essere di un sé». <sup>298</sup> L'uomo odia sentirsi dire quant'è deforme, quanto lontano dalla perfezione, dalla sua piena realizzazione. Egli repugna alla verità, non sopporta la vista di quel che ha dentro di sé, e così distoglie lo sguardo e lo verte verso il mondo. Ritroviamo finalmente, in questa meditazione sulla felicità, la radice della condanna della *curiositas*. L'uomo distratto dallo spettacolo della natura e intorbidato dalla ossessiva, bramosa curiosità di scrutare nei recessi che il mondo gli nasconde trascura se stesso e non *si* guarda dentro; mentre butta lo sguardo dappertutto, non si accorge che a restar celato ai suoi occhi è proprio lui stesso. Smemorato di sé, immerso in una notte interiore che lo occulta *ai suoi propri occhi*, l'uomo è «perduto», tanto che neppure s'avvede che lo sovrasta il pericolo che la perdizione divenga eterna. L'uomo — interpreta Heidegger — ha dimenticato il suo sé, lo ha perduto del tutto, gli è uscito dalla memoria. Per questo Agostino condanna nella *curiositas* una *concupiscentia* — un desiderio peccaminoso che separa da Dio —, perché cedere alla *curiositas* è per lui cedere alla *temptatio* di non ascoltare Dio, di sfuggire all'angoscia che il suo comando e la sua minaccia incutono, connessa alla sconfinata responsabilità della propria sorte eterna. All'uomo è affidato il peso schiacciante d'aver cura di sé, di riuscire a salvarsi. I *curiosi* si lasciano irretire da quel che accade nel mondo *esterno* e — assordati dal suo fra-

<sup>297</sup> *Ibid.*, X, 27.38.

<sup>298</sup> HGA 60, p. 204.



stuono<sup>299</sup> — trascurano di prestare ascolto alla voce *interiore* che parla in loro «con parole dell'anima». <sup>300</sup> I *pii*, invece, adunano lo spirito nel mondo interiore, per udirvi Dio.

Quel che Agostino qui osserva a proposito dell'odio dell'uomo per la verità che lo riguarda e per la luce che, illuminandolo in quel che è e non vorrebbe essere, lo mette «in cattiva luce» davanti a se stesso, serba le spoglie della sua personale esperienza di conversione e della resistenza ad essa. La conversione è descritta come torsione dello sguardo dall'esterno all'interno, dal mondo alla fonte di quella istanza che *riprende* — nel duplice senso del verbo: *ammonire* e *salvare* dalla perdizione.

Tu autem, Domine (...) retorquebas me ad me ipsum, auferens me a dorso meo, ubi me posueram, dum nollem me attendere, et constituebas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem (...). Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat. Et si conabar a me avertere aspectum (...) tu me rursus opponebas mihi et inpingebas me in oculos meos, ut invenirem iniquitatem meam et odissem. Noveram eam, sed dissimulabam et cohibebam et obliviscebar.<sup>301</sup>

Non restava che un'ansia muta, *muta trepidatio*.<sup>302</sup> L'anima fugge lungi da sé (*a me fugerem*) perché essa stessa — non un ente intramondano — è fonte dello spavento, e per questo non ha dove fuggire. Per così dire, si dà le spalle per non vedersi, si volta all'indietro, verso il mondo e vi si rifugia. In questo ricordo Dio è nel contempo il giudice che condanna e il salvatore che riscatta l'uomo dal male, facendogli aprire gli occhi su di sé e restituendolo a se stesso. La conversione è allora insieme conversione a Dio (luce, verità) e conversione a se stessi — a se stessi in quanto a Dio e a Dio

<sup>299</sup> L'immagine è in *Sein und Zeit*, p. 271; trad. cit., p. 405.

<sup>300</sup> *Confessiones* X, 2.2.

<sup>301</sup> *Ibid.*, VIII, 7.16. «E tu, Signore (...) mi facevi ripiegare su me stesso, togliendomi da dietro il mio dorso, ove mi ero rifugiato per non guardarmi e ponendomi davanti alla mia faccia, affinché vedessi quanto ero deforme (...). Visione orrida, ma dove fuggire lungi da me? Se tentavo di distogliere lo sguardo da me stesso (...) c'eri tu, che mi mettevi nuovamente di fronte a me stesso e mi ficcavi nei miei occhi, affinché scopriessi e odiassi la mia malvagità. La conoscevo, ma la coprivo, la trattenevo e me ne scordavo».

<sup>302</sup> *Ibid.*, VIII, 7.17.

in quanto a se stessi. La voce di Dio è la voce della vocazione più intima dell'uomo; è l'attestazione e la rivelazione della sua misura ideale. La voce di Dio chiama, ma di certo Dio non chiama con una voce udibile carnalmente. Il tratto più significativo in ordine a *Essere e tempo* è quello che ora emerge:

La vita è miserabile, la morte incerta. Potrebbe sopravvenire all'improvviso, e allora come usciremmo da questo mondo? Dove potremmo imparare quanto qui abbiamo negletto?<sup>303</sup>

Appare in questo passaggio una figura nuova: la morte. La paura della morte è quel che richiama Agostino nella sua interiorità, ad aver cura dell'anima. Dal liminare della vita terrena, la morte, Dio s'affaccia a richiamare alla salda eternità i dispersi nel tempo, avvisandoli che rischiano di perdersi per sempre. Dio chiama dal cielo eterno come un soccorritore richiamerebbe alla terraferma i distratti che s'allontanano nel mare periglioso. L'idea della morte arresta la fuga dei giorni, costringe a non più procrastinare il momento di *fare i conti* — di saldare il debito — con l'appello interiore. Agostino scrive di un'angoscia (*metus*) che assale all'idea della morte e che ha il potere di spezzare l'irrisolutezza della vita. L'idea della morte viene congiunta all'attesa di quel giudizio (*iudicium*) tremendo che verrà con l'esodo, la dipartita da questo mondo, e che la coscienza — anzi, il Dio nascosto che parla nella coscienza — ha già pronunciato:

Solo, a richiamarmi dallo sprofondare ulteriormente nel gorgo dei piaceri carnali, stava il timore della morte e del tuo giudizio futuro [*Nec me revocabat a profundiore voluptatum carnalium gurgite nisi metus mortis et futuri iudicii tui*].<sup>304</sup>

## 2.6. Agostino nell'analitica esistenziale di Essere e tempo.

In quest'ultimo capitolo indicheremo alcune concordanze dell'analisi esistenziale di *Essere e tempo* con l'antropologia religiosa di

<sup>303</sup> *Ibid.*, VI, 11.19.

<sup>304</sup> *Ibid.*, VI, 16.26.

Agostino. Lasciemo stare, invece, le divergenze. Una comparazione diretta sarebbe impari e infruttuosa. Sebbene infatti l'analisi esistenziale dell'autenticità e dell'inautenticità intrattenga un segreto dialogo con la soteriologia agostiniana, questa non è però, da sola, capace a spiegare quella. Non si vuol dire, quel che è ovvio, che il pensiero di Agostino s'è trasfigurato al contatto con il genio personale di Heidegger. Il punto è un altro: per l'intendimento della genesi del capolavoro del '27 Agostino è sì condizione necessaria, ma insufficiente. L'analisi esistenziale della deiezione suppone non il solo Agostino, ma varia letteratura religiosa. In particolare Heidegger si concentrò sugli scrittori della corrente paolino-agostiniana (Paolo, Agostino, Lutero, Pascal) e su Kierkegaard. In altre parole, prima che rifluisse in *Essere e tempo*, l'interpretazione della *concupiscentia* di Agostino si compose con altre in una globale ricerca di fenomenologia della religione. Pare che in quel tempo Heidegger meditasse di ritagliarsi uno spazio all'interno del movimento fenomenologico occupandosi di queste tematiche, sulla scia di Rudolf Otto.<sup>305</sup> Di questo non si può trattare qui. Basti dire che Heidegger stesso accenna alla somiglianza tra l'analitica esistenziale e certune categorie dell'antropologia religiosa. Dapprima, anzi, teme che le sue analisi potessero esser fraintese per teologiche,<sup>306</sup>

<sup>305</sup> Su questo cf. A. FABRIS, *L'«ermeneutica della fatticità» nei corsi friburghesi dal 1919 al 1923*, cit. (soprattutto p. 64 e n.). Al libro di R. OTTO, *Das Heilige* (1917, ampliato 1936), Heidegger dedicò una recensione, che, assieme al complesso dei materiali di fenomenologia della religione raccolti, è pubblicata in HGA 60.

<sup>306</sup> Cf. *Prolegomena*, p. 391; trad. cit., pp. 350-51. Heidegger conclude la discussione dei concetti di deiezione e di inautenticità sottolineando che essi non hanno nulla a che vedere «con la dottrina della corruzione della natura umana né con una qualche teoria del peccato originale» e avvisando che non sta esponendo «nessuna teologia nascosta». Poi aggiunge: «È possibile, forse necessario che tutte queste strutture ritornino in una antropologia teologica; come [mai]? Questo non saprei dirlo, perché sono cose di cui non mi intendo, anche se per la verità conosco la teologia». Cf. *Logik*, pp. 232-33; trad. cit., p. 154: Heidegger ribadisce il punto, ma confessa l'interesse per le analisi cristiane dell'uomo, ammettendo che «la comprensione cristiana dell'esserci, che dal canto suo è cambiata molte volte nel corso della storia (...), ha aperto all'osservazione e all'interrogazione filosofiche determinati ambiti dell'esserci», ambiti che la filosofia evidentemente ignorava. «Di questa peculiare connessione d'essere che si colloca fra l'autenticità dell'essere e il prendersi cura deietivo c'è stata nel cristianesimo e nell'interpretazione cristiana

laddove la filosofia è — dice — radicalmente atea. In seguito ammise le affinità. Così, nelle lezioni immediatamente successive ai corsi tenuti su Paolo e su Agostino, dichiarò che il cristianesimo rende evidente che qualcosa come la tentazione e qualcosa come un movimento sono parte integrante dell'essenza dell'uomo: «solo attraverso il cristianesimo diviene visibile la tentazione [*das Tentative*] come carattere della motilità». <sup>307</sup> Del resto, non nascondendo le analogie che avvicinano l'antropologia soteriologica alla descrizione dell'esistenza lacerata tra l'impulso all'inautenticità e la chiamata all'autenticità, Heidegger contestò soltanto che avesse con ciò corso una teologizzazione della filosofia; se mai, controbatteva, una demitologizzazione della religione e una deteologizzazione della teologia. <sup>308</sup> La sostanza del discorso è limpida. Dalla meditazione

dell'esserci una determinata concezione. Ma non si deve intendere questa struttura come se appartenesse specificamente essa stessa alla coscienza cristiana dell'esserci; è piuttosto il contrario, nella misura in cui l'esserci ha in se stesso come cura questa struttura, sussiste la possibilità di un'interpretazione specificamente cristiana».

<sup>307</sup> Cf. *Ph.I.A.* 1921-22, p. 154; trad. cit., p. 183. La *Verfallenstendenz* si chiama in queste lezioni *Ruinanz*. Questa «motilità» si manifesta nel colposo scivolar fuori da ogni chiarezza esistenziale: «La nebulosità è colpa della vita stessa; la *Faktizität* della vita consiste nel tenersi in questa colpa, nel ricadervi» (*ibid.*, p. 88; trad. cit., p. 121). *Ruinanz* è nome paolineggiante. Scrive san Paolo (*I Tess.*, 5, 3): «Quando diranno 'pace e sicurezza', allora improvvisamente precipiterà su di loro la rovina [*olethros*]». Heidegger, commentando il testo paolino nella *Vorlesung* WS 1920-21, interpretò la «rovina» in questi esistenzialistici termini (HGA 60, p. 103): «[Quelli che cercano la sicurezza interiore] non hanno se stessi perché hanno dimenticato il proprio sé [*sie haben sich selbst nicht, weil sie das eigene Selbst vergessen haben*], perché non hanno se stessi nella chiarezza del sapere autentico». Il termine della lettera di Paolo, *olethros*, può ben essere tradotto dal latino *ruina*. È possibile allora che vi sia una parentela fra la *ruina* di Paolo — da Heidegger intesa come la perdizione di perdere se stessi (*Selbstverlorenheit*) e come dimenticanza di sé (*Selbstvergessenheit*) — e la *Ruinanz*, il rovinio della vita stessa che denunciano le lezioni del WS 1921-22. Erano anni, d'altronde, in cui il nostro filosofo inseguiva una prosa scientifica latineggiante (*Prästruktion*, *Reluzenz*, etc.). Considerata contestualmente la *Ruinanz* è senz'altro l'avvisaglia di quel che, in *Essere e tempo*, sarà il *Verfall*.

<sup>308</sup> *Enttheologiesierung* è il termine che Heidegger impiega per definire il progetto kantiano (ma non solo kantiano) di una religione nei limiti della sola ragione. Presumibilmente Heidegger intendeva anche la sua propria analitica esistenziale nel senso di una deteologizzazione dell'antropologia teologica. Sorvolando sulle molte opportunità di confronto con analoghi tentativi di questo secolo, va assolutamente

cristiana sul male e sul peccato Heidegger riteneva di poter enucleare una presunta struttura pura dell'esserci, la costituzione deietiva. Egli s'affaticò a quello che si può giudicare il compito di una fenomenologia della religione: attraverso la comparazione di documenti differenti e distanti in cui si esprima l'anima religiosa estrarre caratteri formali universali dell'esistenza, rivelare la generale conformazione psicologica — anzi ontologico-esistenziale — che nelle religioni trapela in figurazioni mitiche e simboliche, proiettata sul fondale di un universo gremito di dei e di demoni. Se una sorgente della religione è l'esperienza del male morale, questa deve appartenere all'esistenza ancor prima che qualsivoglia interpretazione appellantesi al trascendente si prodighi o s'accanisca a conferirle un senso, evocando un dramma cosmico nel quale i fatti umani si intercalino come episodi. La tesi che l'uomo lotta con la tentazione e sperimenta il frantumarsi dell'identità deve — ragiona il filosofo — avere la radice nell'esistenza stessa, prima che nelle Scritture.<sup>309</sup>

ricordato che nell'ambito della teologia l'impostazione di Heidegger influenzò R. Bultmann (i due si erano conosciuti a Marburg nel 1924, quando il lavoro di Heidegger era già avanti) e, nell'ambito della storia delle religioni, H. Jonas (che fu allievo di Heidegger e di Bultmann). Bultmann indicò nell'analitica esistenziale dell'amico filosofo la base del suo progetto di *Entmythologisierung*.

<sup>309</sup> Il programma è annunciato nella conferenza *Phänomenologie und Theologie* (1927, ora in *Wegmarken*, HGA 9). Heidegger esclude che la teologia possa essere *logos* di Dio nel senso di scienza (*logos* apofantico), perché Dio non è oggetto di conoscenza. Suggestisce che essa sia l'articolazione della comprensione (*logos* ermeneutico) che di se stessa e del mondo ha l'esistenza *credente* e religiosa. Di contro, la filosofia descriverebbe l'esistenza *in generale*. La filosofia sarebbe allora il presupposto della stessa teologia, giacché il credente è intanto esistente e la fede è una forma particolare dell'esistenza. La filosofia sarebbe una sorta di scienza dell'uomo «naturale», considerato al di qua della grazia; una dottrina del *Dasein* puro e *a priori*, identificato per com'è prima di ogni sua configurazione storica epocale; di ogni cultura e fede (la pretesa non proclamata sembrerebbe questa, che la filosofia possa situarsi al di fuori di ogni interpretazione storica e ritrarre l'uomo in una presunta immagine assoluta). Il che implica che l'analisi fenomenologica vuol trattarsi al di qua del dilemma tra la fede e l'incredulità. Essa non conta di prendere posizione nei confronti della valutazione *religiosa* dei vissuti interiori. Il suo atesismo consiste in un non saper nulla di Dio, né a favore né contro. Ricorre di continuo, negli scritti di Heidegger, tanto la tesi che la filosofia è atea e senza fede (una «filosofia cristiana», a sua volta, sarebbe un «ferro ligneo e un malinteso», è scritto in *Einführung in die Metaphysik* (1935); trad. cit., p. 19; cf. anche *Phäno-*

Fede e «visione del mondo», qualunque cosa affermino (...), dovranno rifarsi alle strutture esistenziali (...), almeno nel caso che le loro affermazioni reclamino il carattere di enunciati concettuali.<sup>310</sup>

Diventa pressante l'urgenza di stabilire le condizioni alle quali la filosofia possa, permanendo nell'ateismo, assumere informazioni intorno alla costituzione del *Dasein* da documenti narranti di intime vicende di conversione a Dio e di liberazione dal peccato. Dov'è, in altre parole, che l'interpretazione abbandona i fenomeni intrinseci all'esistenza e, immaginando o inducendo o credendo per essi un contesto cosmico di sensatezza che non vede, diventa *fede*? Dove smette il vissuto e incomincia la rivelazione? Dobbiamo cogliere nell'essenziale la distanza tra la concezione teologica e la fenomenologica. Ebbene, in Heidegger la polarità religiosa mondo-Dio diventa, demitizzata, la polarità *Man-Selbst*. Da un lato, l'assimilazione del «mondo» al *Man* era già potenziale nel cristianesimo — fin dal Vangelo «mondo» è una categoria antropologica, e non fisica, osserva lo stesso Heidegger<sup>311</sup> — e in gran parte era anche stata realizzata dall'interpretazione protoesistenzialistica che Kierkegaard diede del tema della colpa e della tentazione esercitata dal mondo o dalla «massa» anonima. Dall'altro lato, l'identificazione di Dio con il profondo della psiche, il *Selbst*, era agevolata dalla codificazione religiosa stessa. Da Paolo a Kierkegaard l'incontro con Dio è l'attimale illuminazione irradiata da una luce che sorge *all'interno ma al di sopra* del-

*menologie und Theologie*, HGA 9, p. 66; trad. cit., p. 22); quanto la tesi che «atea» essa lo è in modo radicale (non sa niente di Dio, né a favore né contro): tralasciando i testi delle lezioni, si vedano *Natorp-Bericht*, p. 246; trad. cit., pp. 506-07; *Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924)*, p. 5; trad. cit., p. 15; *Vom Wesen des Grundes* (1929), in HGA 9, p. 159, n. 56; trad. cit., p. 115, n.; e *Brief über den Humanismus* (1946), p. 350; trad. cit., p. 302: «non si è ancora deciso nulla, né in senso positivo, né in senso negativo, circa la possibilità di un essere in rapporto con Dio».

<sup>310</sup> *Sein und Zeit*, p. 180; trad. cit., p. 284. È quello che farà Bultmann. Che fosse possibile cercare nell'analitica esistenziale un'antropologia in grado di svelare la sostanza «premitica» del Nuovo Testamento dipendeva forse non poco dal fatto che l'analitica esistenziale era maturata attraverso l'esercizio della riduzione fenomenologica sul materiale dell'antropologia religiosa.

<sup>311</sup> Indica un tipo di uomo e in genere la società degli uomini. Cf. *sup.*, n. 269.

l'uomo, e che, rivelandosi, rivela l'uomo a lui stesso in quel che egli è veramente, permettendogli così di condursi nell'esistenza alla luce *di se stesso*, in autenticità:<sup>312</sup> *quod de me scio te mihi lucente scio*, scrive Agostino.<sup>313</sup>

In Agostino, Dio e il mondo si contrastano come le opposte direzioni delle due fondamentali possibilità esistenziali dell'uomo. L'uomo che dia retta al mondo, smarrisce il lume che dal profondo lo orienta e perde se stesso. Riprendiamo il testo agostiniano: *amant eam lucentem*. Gli uomini amano che le cose e gli altri stiano alla luce e si mostrino in verità, ma odiano che la luce illumini loro. Questo *lucere* — il rilucere dell'illuminazione che Dio è, *Deus illuminatio mea*<sup>314</sup> — è il medesimo del passo: *quod de me scio te mihi lucente scio*.<sup>315</sup> Gli uomini odiano Dio perché detestano *scire de se*.

<sup>312</sup> Rivelato a se stesso nell'attimo improcurabile, immeritabile dell'autotrasparenza e dell'autointuizione, l'uomo può intraprendere alla volta di sé il cammino di una progressiva appropriazione e realizzazione, affidata, in un vero e proprio processo di individuazione, alla sua cura, benché non mai esauribile nella sua cura, cioè nel suo merito e nel suo potere. L'espressione «processo di individuazione» — che ovviamente è di C.G. Jung — s'attaglia a perfezione, in quanto la via dell'autenticità ha come ideale regolativo l'appropriazione di se stessi (la *Eigentlichkeit* consiste in *sich zu eigen haben*) e come punto di partenza ha il «Si», la personalità non individuata, non decisa a favore di sé come principio della propria esistenza. L'uomo è chiamato alla cura di ascoltare la propria anima o psiche. Il Sé junghiano, avendo anch'esso molto a che vedere con l'analisi di esperienze religiose, ben si accorda con la riflessione heideggeriana sull'autenticità — l'esserci che si volge dal mondo a sé (o al Sé) —, come pure con la meditazione del rapporto di uomo e essere, la quale con la prima tematica ha forti analogie. Il confronto tra Heidegger e Jung è più o meno latente nei lavori di U. Galimberti: cf. ad es. U. GALIMBERTI, *Heidegger e la gnosi*, in *Eredità di Heidegger*, a c. di M.L. MARTINI, Ancona 1988, pp. 77-97; anche in «Archivio di filosofia», LVII (1989), pp. 219-38; qui Galimberti ripropone pagine di *La terra senza il male. Jung: dall'inconscio al simbolo*, Milano 1984. In Heidegger Galimberti rintraccia motivi gnostici, riscontrabili anche in Jung, che studiò a lungo la gnosi (cf. G. ANTONELLI, *La profonda misura dell'anima. Jung e la Gnosi*, Napoli 1990).

<sup>313</sup> *Confessiones* X, 5.7.

<sup>314</sup> *Ibid.*, X, 23.33. La metafora dell'illuminazione è cara ad Agostino e sta alla base della sua teoria della conoscenza. Si radica per un verso nella metafora platonico-aristotelica che assimila essere e luce (sovrasensibile); per altro verso, si richiama alla mistica e al Prologo di Giovanni, in cui Dio è *phos, lumen* (GIOV., I, 6-9 e 16; cf. AGOSTINO, *De civitate Dei*, X, 2).

<sup>315</sup> *Confessiones*, X, 5.7.

Posta innanzi a se stessa, l'esistenza si angoscia. Per fuggire il senso estraniante di vuoto che la assale e la tormenta non appena è disoccupata, oppure la angustia al momento delle scelte, l'anima si abbandona ai divertimenti; nell'ansia di sedare l'ansia incomprendibile che altrimenti l'aggredisce, si lascia estenuare dal mondo, abbandonandoglisi, ed evita di pensare a se stessa proprio quando, smessa la cura del corpo, potrebbe farlo liberamente. In questo modo l'inquietudine si converte in irrequietezza dello sguardo, nel vagare curioso dell'occhio sfaccendato. La *curiositas* è una maniera di convertirsi verso il mondo per trovarvi rifugio: la diversione dal sé angosciante è «una conversione verso l'ente intramondano per rifugiarsi presso di esso». <sup>316</sup> La descrizione heideggeriana ricalca il racconto di Agostino, sennonché, motivando la fuga — dal Sé nel mondo — con l'angoscia che sorge dal profondo, l'analitica esistenziale congeda Agostino e si esempla su Kierkegaard. <sup>317</sup> Il punto è che Agostino, fermo nella convinzione neoplatonica e mistica che Dio è *refugium* e *quies dell'inquietum cor nostrum*, <sup>318</sup> non s'accorge che nella sua stessa esperienza Dio è minaccia, fonte di inquietudine costante e indimissibile. Ben lontano dal rassicurare, il Dio di

<sup>316</sup> *Sein und Zeit*, p. 186; trad. cit., p. 293.

<sup>317</sup> Sull'essenziale differenza dell'angoscia dalla paura, cf. *Sein und Zeit*, § 40. In Heidegger prevale l'impronta kierkegaardiana, palpabile in tutto l'andamento del discorso e più marcata che non quella di Agostino. Gli uomini — nella lettura di Kierkegaard — resistono alla chiamata e si distolgono dall'interiorità e da Dio non tanto perché corrotti da pervicace *amore di sé* ereditato da Adamo con la carne di peccato — come alla fin fine conclude Agostino —, quanto perché eludono l'angoscia che stare «davanti a Dio» comporta e che pure sola ha la capacità di maturarli, di affilarli alla pienezza della loro possibilità, all'essere «spirito» e «singolo». Non tanto è l'amore di sé a tacitare la chiamata, quanto l'angoscia di essere soli davanti alla potenza terribile e minacciosa di quel Dio che — come per Heidegger la morte, e del resto Dio, o la resa dei conti, verrà con la morte — convoca ciascun uomo singolo a rendere conto di sé. Gadamer racconta (*I sentieri di Heidegger*, trad. cit., p. 147) che in un seminario del 1925 Heidegger riportò dalle *Ricerche sull'essenza della libertà umana* di Schelling la frase: «l'angoscia della vita stessa espelle l'uomo dal centro nel quale è stato creato»; poi aggiunse, con istrionica provocazione: «citatemi una sola frase di Hegel di uguale profondità». Si noti, per inciso, che se l'angoscia è il sentimento che permea la conversione della mente dal mondo a Dio — e, in *Essere e tempo*, dal mondo al Sé —, in *Introduzione alla metafisica* l'angoscia suscita e tonifica la torsione dello sguardo dall'ente all'essere.

<sup>318</sup> *Confessiones* I, 1. Sul quietismo di Agostino, cf. VII, 17.23.



Agostino — e di Paolo, di Lutero, di Pascal, di Kierkegaard — inquieta, scuote dal torpore sonnolento in cui la vita si adagia, e la sferza come un tiranno. Il Dio che Agostino racconta — o almeno il lato del racconto che più garbava alla lettura esistenzialistica e kierkegaardiana di Heidegger — non dà pace.

L'esperienza che Agostino attesta nei capitoli iniziali del libro X è di una voce che dal profondo dell'uomo chiama e anzi reclama l'uomo stesso; che gli propone un ideale di sé in cui realizzarsi e nel contempo gli imputa quant'è lontano da quell'ideale (*deformis irruentibus*<sup>319</sup>). La voce gli si insinua dentro per affidargli un'incombenza di cui aver cura, per comandargli cosa deve fare di sé; e insieme per svelargli quanto si è allontanato dalla sua destinazione o vocazione e come si è ridotto. Nell'appello che nella coscienza risuona l'uomo sperimenta, secondo Agostino, la presenza di Dio. Infatti la voce proviene sì dall'uomo — perché certamente non proviene dall'esterno —, ma tuttavia così dall'intimo dell'uomo, e così estranea per l'io che la ode che si deve dire che viene dal di sopra dell'uomo. La voce proviene dal fondo più remoto e intimo dell'interiorità, dal cuore. Poiché in essa l'io non si riconosce, deve essere una voce estranea. Poiché è autorevole e ispira rispetto, deve venire dall'alto (come, per il fanciullo, l'accento del genitore). Per queste ragioni deve essere la voce di Dio. Del resto ciò corrisponde alla percezione che Agostino ha di Dio come quel che è «più dentro in me della mia parte più interna e più alto della mia parte più alta».<sup>320</sup> Eccezione fatta per l'identificazione della provenienza della chiamata con il Dio delle Scritture cristiane — che costituisce, secondo Heidegger, un arbitrio o una scelta nell'interpretazione del fenomeno esistenziale della voce di coscienza, — il testo agostiniano testimonia di un'esperienza psicologica che Heidegger non esita a stimare genuina e universale. L'analitica esistenziale la contempla nel fenomeno della chiamata di coscienza (*Gewissen*).

La chiamata non è mai né progettata, né preparata, né volutamente effettuata da noi stessi. «Qualcuno» chiama, contro la nostra attesa e contro la nostra volontà. D'altra parte la chiamata non proviene certamente

<sup>319</sup> Cf. *sup.*, n. 297.

<sup>320</sup> *Confessiones* III, 6. II.

da un altro che sia nel mondo insieme a noi. [Si deve allora dire:] La chiamata viene da me e tuttavia da sopra di me. (...) la chiamata sorge in me, da me e sopra di me.<sup>321</sup>

Questo enunciato — vero e proprio architrave dell'analitica dell'esistenza autentica — organizza intorno a sé i concetti di angoscia, di colpa, di precorrimiento della morte. Heidegger si cautela immediatamente contro una lettura teologica del fenomeno della coscienza. Egli riconosce che da «questo reperto fenomenico» è nata «l'interpretazione della voce della coscienza come una potenza estranea dominante l'esserci [*in das Dasein hereinragende fremde Macht*]», ma avverte: «Per questa via si finisce per (...) assumerla senz'altro come manifestazione di una persona (Dio)». <sup>322</sup> La condizione di possibilità che volevamo è qui: il momento in cui l'esistenza universale diventa esistenza credente sta nella scelta di identificare nel Dio delle Scritture la voce di coscienza. Quanto alla cosa stessa, il *Dasein* precede e fonda la fede, il *Dasein* credente; ma quanto alla genesi, *Essere e tempo* è in debito con la descrizione che di se stessa dà l'esistenza credente.

Nelle pagine agostiniane l'esistenza contesa tra Dio e il mondo si autodescrive. La struttura complessiva dell'immagine che essa fornisce di sé — in bilico tra Sé e l'impersonalità del Si — è replicata in *Essere e tempo*. La voce di Dio diventa la voce della coscienza. Il mondo è il rifugio dove l'esistenza sfugge all'angoscia che la voce suscita. La fuga si consuma nella curiosità. Ciò che reclama e richiama indietro (*revocat*) l'uomo dallo stato di caduta è l'angoscia causata dall'idea della morte e a sua volta chiamante innanzi all'idea della morte. Il timore della morte ha il potere di distogliere da occupazioni che giornalmente invadono lo spirito e lo distraggono da se stesso. <sup>323</sup> In Agostino il richiamo dalla perdizione nel peccato alla supervisione e al controllo di se stessi passa attraverso l'angoscia generata dal pensiero che Dio aspetta ciascun uomo

<sup>321</sup> *Sein und Zeit*, p. 275; trad. cit., p. 410. Sul fondamentale fenomeno della coscienza cf. *ibid.*, sezione seconda, capitolo secondo, §§ 54-60.

<sup>322</sup> *Ibid.*

<sup>323</sup> Cf. *ibid.*, p. 390; trad. cit., p. 557: «Incalzato dagli 'affari' l'esserci vuol raccogliersi dalla dispersione e dalla incoesione di 'ciò che è successo' per giungere a se stesso».

sulla soglia della morte per giudicarlo e decretarne la sorte eterna; in *Essere e tempo*, la ripresa di sé stessi dallo stato di colpa che Heidegger chiama inautenticità è motivata dall'angoscia davanti alla morte.<sup>324</sup> Il sé deve «riprendersi»<sup>325</sup> dallo stato di caduta nel Si, deve ritornare in sé. Sé-si, deiezione in quanto fuga da sé, angoscia, morte, coscienza:<sup>326</sup> tutte le categorie capitali dell'analitica dell'esistenza inautentica si ritrovano in Agostino. Si danno finanche corrispondenze puntuali, nel § 38 e in una omologa porzione del § 51.

Nel § 38 di *Essere e tempo*, *Das Verfallen und die Geworfenheit* — concentrato sedimento delle giovanili interpretazioni fenomenologiche della religione, nonché sostrato delle analisi di autenticità e inautenticità —, senza menzione di Agostino né di altri autori cristiani vengono presentate quali caratteristiche dell'esistenza inautentica connotazioni che nelle *Confessioni* vedemmo attribuite al mondo inteso come nemico di Dio e tentatore dell'uomo. Non seguiremo il discorso se non per cercarvi le orme di Agostino. Heidegger sottolinea che lo stato di deiezione non è conseguente alla «'caduta' da uno 'stato originario' più puro e più alto».<sup>327</sup> Con la deiezione non si decide se «onticamente l'uomo sia 'sprofondato nel peccato', se si trovi nello *status corruptionis*, se proceda nello *status integritatis*, o se viva in uno stadio intermedio, lo *status gratiae*».<sup>328</sup> La *Verfallenheit* non è una categoria teologica, ma, se mai, il fondamento per il racconto metaforico della caduta. «L'esser colpevole originario (...) è del tutto diverso dallo *status corruptionis* come lo intende la teologia. La teologia può trovare nell'esser colpevole determinato esistenzialmente una condizione ontologica della

<sup>324</sup> Nel cristianesimo non la morte angoscia, ma il giudizio. In effetti nella storia del cristianesimo morte e giudizio si confusero, giacché la morte divenne il momento di comparire al cospetto di quel giudice il cui ritorno (*parousia*) non era più atteso entro breve. Questa è la ragione per la quale il cristianesimo pensò la vita a partire dalla morte: cf. *Sein und Zeit*, p. 249, n.; trad. cit., p. 376, n.: «La teologia cristiana (...) ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della 'vita'». Nell'angoscia per il giudizio, la morte è già presente e incombente.

<sup>325</sup> *Ibid.*, p. 268; trad. cit., p. 401.

<sup>326</sup> *Ibid.*, § 9 (la tensione sé-si come costitutiva del *Dasein*); § 36 (la curiosità); § 38 (la deiezione); § 40 (l'angoscia); §§ 46-53 (la morte); §§ 54-60 (la coscienza).

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 176; trad. cit., p. 279.

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 180; trad. cit., p. 284.

sua possibilità effettiva». <sup>329</sup> Precisazioni, queste, che con la loro compensatoria foga antiteologica tradiscono — ove occorresse — la provenienza teologica del discorso che le precisazioni richiede.

Heidegger prosegue spiegando che la caduta non è in qualcosa di estraneo all'esserci, né è provocata da un agente esterno. L'esserci ha nell'essenza lo spazio — per così dire — per questa caduta, e ne ha l'istinto o la tentazione. La nozione di tentazione, così tipica del libro X delle *Confessioni* <sup>330</sup>, viene introdotta in *Essere e tempo* esplicitamente: *Versuchung zum Verfallen*. <sup>331</sup> Agostino parla ripetutamente di una *temptatio* che viene dalla carne — e quindi dal mondo, ché ad esso tira la «carne». Le esigenze del corpo insorgono contro lo spirito. La cura della «carne» monopolizza per sé l'uomo intero, e pertanto confligge con la cura dell'anima, il cui bene e la cui felicità non stanno nei piaceri del corpo. Divampa così la «lotta» <sup>332</sup> fra carne e spirito che Paolo aveva mirabilmente descritta (e di paolinismi, del resto, è trapunta l'intera meditazione agostiniana). In Heidegger la tentazione è di declinare il peso angoscioso di curare l'esistenza, di procurarle autenticità, di salvarla dalla perdizione nel Sì; in Agostino, è di arrendersi, di seguire la china verso cui l'esistenza s'avvierebbe, se la si lasciasse andare: «chi vorrebbe fastidi e difficoltà? Il tuo comando è di sopportarne il peso». <sup>333</sup> Il peso — in Agostino — viene dagli obblighi mondani e innanzitutto dalla necessità di lavorare e di pensare alla sopravvivenza; poi, però, c'è il peso che viene dagli obblighi celesti, dalla necessità di curare l'anima, di conformare il più possibile la vita alla volontà di Dio, e, insomma, di sostenere la lotta con la «carne». <sup>334</sup> La cura stessa è pe-

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 307, n.; trad. cit., p. 451, n.

<sup>330</sup> Cf. *Confessiones* X, 31.44, 31.46, 31.47, 35.54. Se si scorre un indice analitico delle *Confessioni*, si scopre che il tema della *temptatio* è toccato pressoché esclusivamente nel libro X.

<sup>331</sup> *Sein und Zeit*, p. 177; trad. cit., p. 281.

<sup>332</sup> *Confessiones* X, 31.47.

<sup>333</sup> *Ibid.*, X, 28.39.

<sup>334</sup> «Quaestio mihi factus sum» prorompe Agostino (*Confessiones* X, 33.50; cf. HGA 60, p. 178) allorché s'accorge che la sua capacità di valutare il bene e il male «ondeggia» (*ibid.*), sicché non sa se deve amare o odiare la gioia che la musica gli accende in animo. Per ciascun essere umano la *sua* esistenza di singolo è un punto interrogativo, un dilemma: non soltanto perché nessun uomo distingue mai del tutto

so.<sup>335</sup> Il peso o la molestia della tentazione è il tema toccato nelle battute conclusive delle lezioni.<sup>336</sup> Heidegger chiude affermando di volere riprendere le connessioni fenomeniche per ripercorrerle a un livello più originario.<sup>337</sup> Intende provare che la *temptatio* appartiene alla sostanza umana e che non tollera emendazione:

essa non è niente del genere di una dotazione oggettiva [*objektive Ausstattung*] dell'essere umano (...) che si debba tagliare e gettare via. Così [invece] vede l'uomo tutta l'ascesi greco-pagana, e tutta la cristiana che sia impigliata nella greicità (...).<sup>338</sup>

La tentazione non promana da una forza esogena — il serpente, la materia, etc. —, ma dalle latebre dell'uomo stesso: «L'essere nel mondo è in *se stesso* tentatore». <sup>339</sup> È la tesi di Agostino, <sup>340</sup> benché egli la limiti all'esistenza naturale, postlapsaria, mentre ha fede che nell'aldilà Dio spezzerà il pungolo della carne, sanerà la ferita tra lo spirito e il corpo, trasformando il corpo ostile in «corpo di gloria», secondo la promessa paolina.

chiaramente in sé, nelle proprie aspirazioni, volontà e motivazioni profonde, ma soprattutto perché, in conseguenza di questa opacità di non percepire sé distintamente, gli diventa difficile orientarsi tra le tendenze che sente dentro di sé, tra le possibilità tra le quali è in ogni momento tenuto a scegliere. Il dilemma precipita al momento delle scelte capitali, quando l'esistenza inautentica constatata che in sé non trova, per quanto frughi, ragioni chiare per decidere in un senso o in un altro, e tutto sprofonda nel disordine amletico. L'esistenza può decidere di affrontare se stessa, come fa Agostino ad un certo istante della sua vita chiedendosi chi e cosa sia, cosa voglia davvero. Oppure può non decidere nulla, e allora sgravarsi del peso della decisione e ripiegare in un confuso e velleitario accondiscendere all'esempio altrui e alle circostanze, lasciandosene trasportare. Questa — nella lettura di *Sein und Zeit* — è la tentazione: abbandonare la fatica di scegliere in prima persona (*eigentlich*) e di distinguere il bene e il male. La tentazione è di rinunciare a preoccuparsi per quel che ne è della propria anima, cioè della propria esistenza. La tentazione è di lasciarsi andare.

<sup>335</sup> *Sein und Zeit*, p. 284; trad. cit., p. 422: «l'esserci è sottoposto a un gravame che la tonalità emotiva gli rivela come un peso». Cf. *sup.*, n. 248.

<sup>336</sup> HGA 60, pp. 241-46.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 241. Cf. *ibid.*, pp. 230-31: l'analisi della tentazione «dà indicazioni relevantissime, appena si è veduto il problema».

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>339</sup> *Sein und Zeit*, p. 177; trad. cit., p. 281 (corsivo mio).

<sup>340</sup> Cf. *sup.*, n. 266.

Il «mondo» — il *Man* — è tentatore perché alletta offrendo, contro l'angoscia, la tranquillità (*Beruhigung*, reperibile nel latino *fallere*).<sup>341</sup> Ha un potere seduttivo e sedativo insieme.<sup>342</sup> In Agostino il mondo è il tentatore per antonomasia, perché offre la rassicurazione, la falsa *securitas* che adagia nella certezza di esser salvi, laddove *nemo securus esse debet in ista vita, quae tota tentatio nominatur* [Giobbe, VII, 1], *utrum qui fieri ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior*.<sup>343</sup>

Riempendosi del mondo, l'esserci si vuota di sé. Si sgrava (*entlastet*)<sup>344</sup> di quel che l'angustia, se stesso. Ma così, liberandosi di sé — del potenziale sé autentico —, diventa un altro: non è più sé, ma un qualcuno impersonale (*Man*). Il mondo getta nell'alienazione (*Entfremdung*), estranea il sé a se stesso e da se stesso. La fuga nel mondo placa sì l'angoscia, ma toglie all'uomo la via di diventare il consapevole baricentro della propria esistenza. Così il mondo espropria il sé, gli toglie il *proprium*. L'esserci vive una vita in cui non esprime e non realizza quel che ha di caratteristico e personale (*eigentlich*). Non è se stesso, ma un estraneo. L'uomo caduto è smemorato, non ricorda chi egli sia. In questo modo, è prigioniero in un luogo straniero che

<sup>341</sup> *Sein und Zeit*, p. 177; trad. cit., pp. 281-82. La vita «distoglie lo sguardo da se stessa» per poter essere *secura, sine cura*; in questo modo però «cade», si abbandona al corso del mondo e insegue il più facile, le scelte più accessibili, le vie esistenziali battute dai più: «la vita (...) cerca sempre una qualche facilitazione, l'inclinazione segue l'impulso da se stessa, senza sforzo» (*Ph.I.A. 1921-22*, pp. 108-09; trad. cit., p. 140). Il movimento contrario, autenticante, consiste nel pervenire della vita a se stessa, nel cercare il compimento di se stessa; il percorso «controrvinante» è una via in salita perché contrasta l'inclinazione naturale e la patisce come un peso.

<sup>342</sup> Anche Agostino parla di una seduzione che attira a cadere: «il piacere dei sensi fisici (...) mi seduce» (*delectatio carnis ... me fallit*), *Confessiones X*, 33.49.

<sup>343</sup> *Ibid.*, X, 32.48; HGA 60, p. 217. Il tema dell'angoscia Heidegger aveva già trattato nelle lezioni su Paolo: san Paolo esorta i Tessalonicesi a non smettere l'angoscia per il giudizio, perché, essendo la vita tentazione fino all'ultimo (prima di Cristo verrà, camuffato, l'anticristo, a mettere alla prova la fede), fino all'ultimo nessuno può esser sicuro della salvezza. Di conseguenza Paolo distingue coloro che attendono la *parousia* in timore e tremore, e coloro che s'addormentano nella sicurezza; Heidegger trasporta la distinzione nell'analitica esistenziale: tra coloro che sopportano l'angoscia che il Sé ispira e coloro che la rimuovono tuffandosi nel rassicurante mondo.

<sup>344</sup> Cf. per es. *Sein und Zeit*, p. 122; trad. cit., p. 209, e *ibid.*, p. 127; trad. cit., p. 217.

lo trattiene lontano dalla sua patria. Heidegger non conserva la metafora gnostica e agostiniana, però mantiene l'immagine della prigionia: «Il movimento dell'estraneazione deiettiva, tentante e tranquillizzante porta l'esserci a imprigionarsi in se stesso [*dazu, daß sich das Dasein in ihm selbst verfängt*]». <sup>345</sup> Tutto questo fa sì che il moto della caduta (*Absturz*) si caratterizzi come gorgo (*Wirbel*). <sup>346</sup> Anche l'immagine del *gorges* è in Agostino, s'è visto. Le tre categorie — tentazione, sedazione, estraneazione — compaiono ogni qualvolta Heidegger espone la struttura deiettiva dell'esistenza, oscillante fra il sé e il mondo. <sup>347</sup> Poiché l'esserci fugge se stesso e rimuove l'appello a entrare in sé, le offerte che vengono dal «mondo» diventano, in quanto diversioni dalla voce della coscienza, tentazioni ad affogare l'angoscia che dell'uomo interiore cova al fondo.

Concludendo, per Heidegger — come per Aristotele e per Agostino — la realizzazione del sé vero dell'uomo non avviene per natura; esige la cura, il concorso della libertà, fin dove arriva. Ma se per Aristotele l'uomo — ogni uomo, in genere —, attualizzando il dio che è, in potenza, attinge il suo compimento e vi diventa felice; e per Agostino l'uomo — ogni uomo, in genere — tornerà del tutto felice con il riprendere, nell'aspetto interiore, la somiglianza con Dio che aveva quand'era stato appena creato, e che le forze del tempo hanno corrotta e sfigurata; per Heidegger l'uomo deve sì cercare di conformarsi, progettandosi verso essa, all'immagine di sé — diversa per ciascun singolo — che la coscienza gli mostra, ma che gliene venga la felicità, questo, Heidegger, pensatore dell'età del disincanto, non poté credere.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 178; trad. cit., p. 282. Cf. *Confessiones* X, 31.43: una *temptatio* viene dal mondo — o dalla carne, la parte del sé che ama il mondo. Agostino lotta «per non cadere prigioniero».

<sup>346</sup> Cf. *Sein und Zeit*, p. 178; trad. cit., p. 283: «(...) il moto della deiezione come gorgo». Cf. *Prolegomena*, p. 388; trad. cit., p. 348.

<sup>347</sup> Cf. *Sein und Zeit*, oltre alle pp. 177-78 (§ 38), anche le pp. 253-54 (§ 51); trad. cit., pp. 281-83 e 382-83. Inoltre cf. *Natorp-Bericht*, p. 242; *Prolegomena*, pp. 388-89; trad. cit., pp. 348-49; *Ph.I.A.* 1921-22, p. 140; trad. cit., p. 170 (e pass.): *das Verführerische* (*Tentative*), *das Beruhigende* (*Quietive*), *das Entfremdende* (*Alienative*), *das Vernichtende* (*Negative*).

GENNARO SASSO

GLI ESORDI DI ERNESTO DE MARTINO  
QUESTIONI PRELIMINARI

Quando, nel 1948, *Il mondo magico* fece la sua apparizione nelle librerie e, subito dopo, se ne cominciò a parlare e a discutere, chi ne parlava e discuteva era per lo più convinto di quel che negli ultimi tempi è stato fortemente revocato in dubbio. Era convinto che, per intenderne la genesi altro non occorresse che risalire al libro per il quale già De Martino era noto: ossia a *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* che, pubblicato alla fine del 1941, in un periodo tragico dunque, e che certo non concedeva spazio alle discussioni filosofiche, era stato tuttavia notato e variamente commentato. Il libro del 1941 si presentava con un carattere di compatto e quasi esibito crocianosimo,<sup>1</sup> nel quale rifluivano, placandovisi, le

<sup>1</sup> Che *Naturalismo e storicismo* presenti il carattere dell'ortodossia crociana è stato rilevato da pressoché tutti coloro che ne hanno parlato. C. CASES, *Introduzione*, a *Il mondo magico*, Torino 1997, p. IX (= *Il testimone secondario*, Torino 1985, p. 134), ha osservato che il libro è «basato sul solito procedimento crociano che consiste nell'accusare gli avversari di distinguere ciò che va unito e di unificare ciò che va distinto»: a tal punto che se non conoscessimo le altre opere dell'autore questo ci apparirebbe poco più di un pedissequo prodotto scolastico». Se fosse così, sarebbe certo nel torto chi, a cominciare dallo stesso De Martino, ha giudicato che, al di là delle sue tonalità scolastiche, questo libro contenesse *in nuce* i successivi svolgimenti. Ma ciò non è bastato a persuadere C. GINZBURG, *Momigliano e De Martino*, «R. stor. ital.», 100 (1988), p. 402, che non dovesse parlarsene come di un «libro ancora ingenuo e scolastico». — Non così, com'è noto, giudicò G. GALASSO, *Ernesto de Martino*, in *Croce, Gramsci e altri storici*, Milano 1978, pp. 374 sgg., *pass.*, che è bensì d'accordo sul carattere crociano, anzi integralmente crociano, del libro, ma non sulla svalutazione della stessa filosofia dello spirito implicita nei rilievi relativi all'ortodossia. Per mio conto, affido a quel che se ne dirà nel testo l'argomentazione di una diversa tesi, quella secondo cui il libro implica bensì la condivisione di punti essenziali della filosofia crociana, dalla quale tuttavia diverge in modo rilevante nella valutazione della religione e del carattere che dev'essere riconosciuto intrinseco al mondo primitivo. Converrà aggiungere che l'unica eccezione alla tesi del carattere integralmente crociano del libro è costituita, per quel che mi consti, da C. PASQUINELLI, *Solitudine e inattualità di Ernesto de Mar-*



inquietudini che qua e là l'autore stesso vi aveva o dichiarate o consentito che emergessero. Il libro del 1948, che, esplicitamente richiamando il precedente, assumeva di aver cominciato a realizzarne l'ambizione più alta, e cioè, attraverso il recupero del magismo e del così detto mondo primitivo, l'«allargamento» della coscienza storiografica dell'Occidente, aveva per motto la battuta che Amleto rivolge a Orazio per ricordargli che *there are more things in heaven and earth (...) than are dreamt in your philosophy*. La battuta stava da qualche tempo nella testa di De Martino che, infatti, già l'aveva citata in una precedente occasione.<sup>2</sup> E del resto, se di indugiare con la fantasia sulla tragedia di Shakespeare gli fosse stato lecito e possibile, forse, chi sa, avrebbe ricordata anche l'altra, che si trova ci-

ino, in *Ernesto de Martino e la cultura europea*, a c. di C. GALLINI e M. MASSENZIO, Napoli 1997, pp. 283-99, la quale ritiene che, a differenza de *Il mondo magico* (un libro che, secondo l'autrice, non avrebbe potuto esser scritto senza Croce), il primo libro di De Martino non sia crociano se non nell'«uso scolastico che viene fatto della 'solidità speculativa' dello storicismo per giudicare con tono baldanzoso porzioni consistenti della tradizione etnologica», e per il resto invece si presenti come il «manifesto di un'eresia». «Niente di più anticrociano infatti dell'idea di estendere la metodologia storicistica a un ambito come l'etnologia precluso al sapere storico dalla ripartizione crociana delle forme dello Spirito» (pp. 285 e 286). È perciò un vero peccato che la alquanto rudimentale conoscenza del pensiero di Croce le abbia impedito di dare senso a un'intuizione che, per sé stessa, meritava migliore fortuna. In realtà, se fosse vero quel che la Pasquinelli sostiene, e cioè che, nei termini della filosofia dello spirito, ossia della filosofia che sostanzialmente De Martino condivideva, l'etnologia non è storicizzabile ed è insuscettibile perciò di essere tratta fuori del recinto naturalistico entro il quale svolge la sua funzione, — se fosse così, del compito che quello si era proposto e che proprio nella sottrazione dell'etnologia al naturalismo consisteva, dovrebbe parlarsi come di cosa vacua e contraddittoria. L'etnologia storicistica, alla quale la Pasquinelli pensa, è pur sempre, in De Martino, di segno crociano. E la questione che al riguardo si porrebbe, se lo sguardo fosse spinto a fondo nel congegno concettuale del quale De Martino si serviva, concerne lo pseudoconcetto e l'uso che egli faceva della relativa teoria. Concerne altresì, e lo si è notato, la religione, e la tendenza che già allora De Martino avvertiva con forza dentro di sé, ad assumerla come un *prius*, come la condizione essenziale della costituzione del reale storico. Ma sono punti, questi, dei quali la Pasquinelli non coglie la rivelanza; e che, variamente, saranno invece al centro di questa nostra indagine.

<sup>2</sup> *Hamlet* 1, 5. Con la citazione di questi versi De Martino chiudeva la seconda puntata del suo saggio *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, «Studi Mater. Stor. Relig.», 29/30 (1943/46), p. 84.

tata, prima che in Hegel, in Kant e in Herder, e che stabilisce l'analogia sussistente fra lo spirito del re e la talpa, la *old mole*, che è svelta a scavare e a lavorare sotto terra, proprio come a *whorty pioneer*.<sup>3</sup> Tanto più, in effetti, e a maggior ragione, avrebbe potuto ricordarla in quanto, con queste parole, il personaggio alludeva alla minaccia che quel che sia stato rimosso rappresenta per colui che gli impedisce di emergere alla luce e così rifiuta di prendere contatto con la realtà. Ciò che l'Occidente aveva rimosso era, per De Martino, quel che ora costituiva lo strato più arcaico e perciò meno attinto della sua «coscienza». E già qui, per conseguenza, il lettore era messo di fronte al primo, netto manifestarsi di un tema dal quale la sua riflessione fu a lungo agitata e resa inquieta. Il recupero del «rimosso» e l'ampliamento, per conseguenza, dell'autocoscienza storiografica gli apparivano, per un verso, come un'innovazione, volta tuttavia per un altro alla conservazione di quel che definiamo Occidente; mentre, per ancora un altro aspetto, la non attuazione del programma avrebbe recato con sé, non il recupero, controllato e mediato dalla ragione, del rimosso, ma la sua esplosione, distruttiva perciò della sostanza stessa del mondo. *In nuce*, non però *in aenigmate*, molti dei temi della successiva riflessione demartiniana sono qui presenti: a cominciare da quello dell'etnocentrismo, per proseguire con l'altro, della fine del mondo.

Il «programma» che nel libro del 1941 De Martino aveva delineato e al quale ne *Il mondo magico*, aveva cominciato a dare attuazione, si poneva, per un verso, al punto culminante di una lunga fase di studi e riflessioni che, poiché non tutto vi è chiaro, dovrà per qualche tempo rimanere al centro dell'analisi. Ma con i suoi forti e decisi accenti crociani, anche veniva per un altro, a collocarsi in un momento culturale che, al di là delle apparenze, non era dei più facili per la «filosofia dello spirito», recentemente ridefinitasi come «storicismo assoluto». La catastrofe che, con la guerra, si

<sup>3</sup> *Hamlet* I, 5. Cf. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* A 319, B 375-76 (*Werke*, hrsg. von W. WEISCHEDL, Wiesbaden 1966, II, 325), dove per altro Shakespeare non è nominato; J.G. HERDER, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, trad. it., Torino 1951, p. 6; G.W.F.R. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Werke*, hrsg. von H. GLOKNER, Stuttgart 1928, XV, 624.

stava per abbattere sull'Italia e sul fascismo che, avendola scatenata, era ora sul punto di esserne travolto, aveva per contrasto resa più forte e più largamente condivisa l'«opposizione» culturale che fin dal 1924-25 Croce aveva innalzata contro il regime. I fascicoli della *Critica* erano attesi con ansia; i suoi libri erano sempre più richiesti<sup>4</sup>, al punto che la loro ristampa metteva a dura prova la capacità lavorativa, che pure (come si sa) era decisamente fuori del comune, del loro autore. Il suo prestigio, in Italia e fuori toccò allora il punto più alto. Per un altro verso, quello fu tuttavia il tempo in cui la tenace resistenza che, nelle sue varie e diverse forme, la cultura italiana aveva fin dall'inizio opposta alla diffusione delle sue idee, e a quelle altresì dell'idealismo, aveva acquistato più netta coscienza di sé, si era resa più forte; e ora conquistava le coscienze dei giovani che, stanchi del fascismo, e pieno l'animo di cupa angoscia, guardavano nella direzione del futuro, non in quella del passato, e difficilmente, quindi, avrebbero potuto trovare in un uomo che a questa dimensione del tempo apparteneva, e non a quella, la parola che risolvesse i loro dubbi e valesse ad orientarli lungo gli scoscesi e intricati sentieri della realtà. Così, mentre per un verso cresceva e saliva verso il vertice, per un altro la reputazione di Croce scendeva. Paradossalmente, il momento della più grande «fortuna» coincideva con quello dell'incipiente declino. Non solo nella politica, ma anche nella cultura, e nei suoi vari aspetti, i giovani cercavano altre vie: nella filosofia, l'esistenzialismo, sia religioso sia ateo, e, nelle sue varie forme, la filosofia cattolica; nella letteratura, l'ermetismo, il decadentismo e l'irrazionalismo, invisibili a Croce; nella critica letteraria, la filologia e, sullo sfondo, l'erudizione.

Il primo libro di De Martino che, in un suo aspetto, nettamente prevalente, si presentava come il documento della prima di queste due tendenze e, certo, non nascondeva la sua forte ispirazione crociana, per un altro, meno visibile ma non perciò meno reale, esprimeva anche la seconda. Dava forma ad un'inquietudine tanto più forte quanto più si fosse determinata e si determinasse attraverso il ribadimento della centralità, nel suo orizzonte, della filosofia dello spirito; alla quale era perciò affidato il compito di oltrepassare sé stessa attraverso le categorie medesime che l'ave-

<sup>4</sup> B. CROCE, *Taccuini di lavoro*, Napoli 1987 (ma 1992), IV, 286-87.

vano costituita e la costituivano. Donde il carattere singolare di questo libro; che mentre testimoniava la fedeltà a Croce mediante la ripetizione dei suoi modi e persino dei suoi stilemi, per un altro lasciava indovinare la presenza, nel suo fondo, di una «crisi» dalla quale fino all'ultimo dei suoi giorni De Martino sarebbe stato condizionato e travagliato.

Si pone, a questo punto, la prima questione; che proprio la qualità del suo crocianesimo riguarda. Occorre infatti chiedersi come e quando e con quali limiti egli divenisse crociano. Occorre chiederselo perché se, per stabilire da quali sponde l'autore provenisse, ai primi lettori de *Il mondo magico* fu sufficiente far riferimento al libro del 1941 e a Croce che, con Adolfo Omodeo, ne era il principale ispiratore, oggi le cose appaiono in una luce assai meno semplice. Quel che in questi ultimi tempi si è messo in chiaro attraverso la ricostruzione della sua «preistoria»<sup>5</sup> pone infatti in modo assai più acuto e problematico, con quella dei limiti, la questione del «come» e del «quando». Dietro lo scrittore del 1941, che nel nome e con il criterio della «filosofia dello spirito» ritradottasi in «storicismo assoluto» conduceva la sua aspra battaglia antinaturalistica e tracciava le prime linee di un'etnologia storicistica; dietro questo scrittore, così netto nella sua fisionomia intellettuale, così sicuro, non senza qualche arroganza, della sua superiorità filosofica e culturale, dietro questo scrittore altri «padri» sono stati indicati. Non solo Croce, non solo Omodeo. Non tanto Raffaele Pettazzoni,<sup>6</sup> con il quale De Martino entrò in rapporto dopo la laurea con-

<sup>5</sup> R. DI DONATO, *Preistoria di Ernesto de Martino*, in *La contraddizione felice? Ernesto de Martino e gli altri*, Pisa 1990, pp. 41-67, e ora in *I Greci selvaggi. Antropologia storica di Ernesto de Martino*, Roma 1999, pp. 17-46, e G. GIARRIZZO, *Note su Ernesto de Martino*, «Arch. Stor. Cultura», 8 (1995), pp. 141-81. Ma il primo forse che, senza disporre del materiale che solo più tardi è stato reso noto, abbia sospettato una «preistoria» non ortodossamente crociana di De Martino, è stato, credo, A. BINAZZI, *Ernesto de Martino*, «Belfagor», 24 (1969), pp. 680-81.

<sup>6</sup> Il rapporto con Pettazzoni, che l'ascendenza omodeiana di De Martino almeno agli inizi non agevolò, richiederebbe attento studio. Cf. comunque A. MIGNOLANO, *Per la storia delle religioni nell'Italia contemporanea: Antonio Banfi ed Ernesto de Martino*, in *La contraddizione felice?*, cit., pp. 18-19 (poi, con lievi differenze in *Nono contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1992, pp. 705-06); R. DI DONATO, *Introduzione*, a *Compagni e amici. Lettere di*

seguita a Napoli nel 1931, discutendo con Omodeo una tesi di *Gephyrismi eleusini*.<sup>7</sup> Ma piuttosto, e via via nel tempo, Rudolf Otto, Leo Frobenius, Mircea Eliade; e, in primo luogo, Vittorio Macchioro, l'autore della *Teoria generale della religione come esperienza* (1922) e del più famoso *Zagreus* (1920, 1930<sup>2</sup>), con il quale De Martino entrò in contatto, prima della laurea, nel 1930,<sup>8</sup> e strinse un rapporto assai profondo, che divenne anche di parentela quando nel 1935 ne sposò la figlia Anna.

Di Vittorio Macchioro,<sup>9</sup> un ebreo sefardita triestino che più tardi, passando, sotto l'influenza del modernista Umberto Fracassini, attraverso il cattolicesimo, sarebbe approdato al protestantesimo, da lui giudicato come il «principio informatore del mondo moderno», per poi far ritorno al cattolicesimo, molto si è scritto, in questi ultimi tempi, in relazione a De Martino.<sup>10</sup> E non senza efficacia. Ma, prima di soffermarsi su quel che di concreto da questa vicenda è pur possibile ricavare, è necessario tornare sulla questio-

*Ernesto de Martino e Pietro Secchia*, Firenze 1993, pp. xvi sgg. (= *I Greci selvaggi*, pp. 177 sgg.). Giudizi e notizie in A. BRELICH, *La storia delle religioni: perché?*, Napoli 1977, pp. 123-30, *pass.*

<sup>7</sup> Una parte della tesi fu pubblicata con il titolo *I Gephyrismi*, «Studi Mater. Stor. Relig.», 10 (1934), pp. 64-79 (la si veda ora in E. DE MARTINO, *Scritti minori su religione, marxismo e psicoanalisi*, a c. di R. ALTAMURA e P. FERRETTI, Roma 1995, pp. 56-68). Debbo alla cortesia di Fulvio Tessitore, che me ne ha fornita la fotocopia, la conoscenza integrale di questa dissertazione.

<sup>8</sup> DI DONATO, *Preistoria*, cit., p. 49 (= *I Greci selvaggi*, p. 23). GIARRIZZO, *Note*, cit., p. 143.

<sup>9</sup> Su Vittorio Macchioro manca, per quel che so, uno studio d'insieme. Cf. comunque L. REBAUDO, *Vittorio Macchioro, storico e archeologo. Gli scritti*, in *La contraddizione felice?*, cit., pp. 205-20. Non è questa la sede in cui convenga ricordare e illustrare la polemica che, a proposito di ARIST., *Metaphys.* 987 a 30-31, oppose a Macchioro G. Calogero, e della quale è traccia in una lettera che il primo inviò a Carlo Antoni in una lettera del 1931. Per la polemica, cf. V. MACCHIORO, «Civiltà mod.», 3 (1931), pp. 789-97, e G. CALOGERO, *Scritti minori di filosofia antica*, Napoli 1984, pp. 455-56. Le lettere di Macchioro a Antoni sono nell'Archivio di quest'ultimo conservato presso la Biblioteca di Filosofia dell'Università di Roma, «La Sapienza». Le lettere di Antoni sono nella Facoltà di Lettere dell'Università di Trieste, e ho potuto prenderne visione grazie alla cortesia di Riccardo Di Donato, che le ha trasmesse in fotocopia all'Istituto italiano per gli studi storici di Napoli.

<sup>10</sup> DI DONATO, *Preistoria*, cit., pp. 45-46 (= *I Greci selvaggi*, pp. 18-19), che utilizza informazioni ricevute dal professor Aurelio Macchioro.

ne del crocianesimo. È necessario ridefinirne i termini. E chiedersi se il crocianesimo al quale De Martino ispirò il libro del 1941 si costituisse anteriormente all'influsso subito da Macchioro e, in caso affermativo, come, fino a che punto e in che cosa ne fosse modificato. Oppure se piuttosto fosse il crocianesimo che, conosciuto dopo, agì sulla precedente esperienza macchioriana, corrodendo e infine consumando i pensieri condivisi con l'autore di *Zagreus* in modo tale che questi non ebbero più corso nella sua mente, consegnati a una fase della sua storia ormai per sempre superata e conclusa.

L'alternativa che qui si pone è netta. Così netta che, non a torto, qualcuno potrebbe giudicarla astratta: o tale, comunque, da non poter essere decisa fin che non sia possibile produrre la prova che la conoscenza delle idee di Macchioro precedette, oppure non precedette, quella delle idee di Croce. È evidente infatti che la seconda di queste due ipotesi potrebbe essere riformulata assumendo che il crocianesimo emerse bensì da una fase caratterizzata dall'adesione alle idee macchioriane, ma non tanto che qualcosa di queste non vi lasciasse visibile qualche segno di sé. Il che, del resto, potrebbe esser detto anche in margine alla prima: dal momento che, nel profondo di sé, il crocianesimo che ispirò la trattazione del 1941 potrebbe pur nascondere qualcosa di non estraneo alla lezione di Macchioro e determinato invece da questo e dal suo sopravvivere in un ambiente concettuale pur nell'intrinseco modificato. Basti pensare alla questione della realtà da attribuire ai sogni, alle allucinazioni, ai deliri, alle visioni. Basti pensare al ruolo riservato, nel quadro dell'orfismo e delle sue derivazioni, a queste esperienze e all'interpretazione, più che simpatetica che, in *Zagreus*, Macchioro ne aveva formulata. Basti infine pensare proprio a lui, De Martino e all'interesse che fino all'ultimo dei suoi giorni manifestò per le connesse questioni. Così, lungo questa via, la secchezza dell'alternativa si attenua, rivelando la complessità che alla questione è intrinseca. La complessità e, anche, la gravità. Era pur sempre infatti un crocianesimo assai compatto, e penetrato a fondo nella coscienza, quello che, si fosse determinato prima di ricevere l'influsso macchioriano, o si fosse determinato dopo che questo aveva esercitato sé stesso e rese concrete le sue potenzialità, De Martino condivideva, riconoscendovi la sua stessa filosofia. Occorre d'altra parte considerare, e non dimenticare, che, nel puro rispetto cronolo-

gico, l'esperienza crociana e l'altra, macchioriana, non possono essersi determinate se non, o a poca distanza l'una dall'altra o, addirittura, insieme: sì che non sarebbe forse temerario considerarle *gemmae ortae*. Se De Martino, che all'Università di Napoli si era iscritto nel 1928<sup>11</sup> scegliendo il corso di laurea in filosofia, conobbe Macchioro nel 1930, le date si presentano in effetti così intrecciate che ogni troppo rigida e netta scansione temporale deve, ragionevolmente, essere esclusa.

La questione della quale stiamo trattando è importante; e sebbene deciderla non sia facile, merita di rimanere per qualche tempo al centro del quadro. Deciderla, per altro, non è facile, perché, o anche perché, a differenza degli studiosi che amano abbondare in citazioni, e danno perciò l'impressione di conoscere anche quel che invece ignorano, a De Martino accadde assai spesso, e non solo all'inizio della sua carriera intellettuale, di non citare, e di dar segno di non conoscere, anche quel che per contro conosceva benissimo. Il che, agli inizi e poi, si verificò non solo per Macchioro, ma anche per Croce e, in seguito lo vedremo, per altri autori: quasi che attraverso l'uso strategico del silenzio De Martino intendesse e desiderasse o nascondere quel che ai suoi stessi occhi apparisse degno di biasimo e di censura, o non far comunque apparire quel che ad altri avrebbe potuto procurare fastidio e persino dolore. E quest'ultimo potrebbe essere proprio il caso del silenzio per lo più mantenuto, negli scritti anteriori a *Naturalismo e storicismo*, sul nome di Croce e anche su quello di Gentile: non citati, in effetti, anche quando citarli sarebbe stato utile alla migliore intelligenza del suo stesso testo, e che citati e ricordati forse non furono anche per non provocare la suscettibilità del suocero, che nei suoi confronti era possessivo e geloso oltre il lecito, ed equilibrato e maturo, in genere, non era proprio. Lo stesso, del resto, dev'essere detto per quest'ultimo, per Macchioro; che citato da De Martino non fu mai, né negli scritti anteriori a *Naturalismo e storicismo*, né in quelli poste-

<sup>11</sup> In precedenza, per probabile pressione del padre, che era un ingegnere ferroviario, De Martino si era iscritto al Politecnico di Torino: cf. DI DONATO, *Preistoria*, cit., p. 45.

riori.<sup>12</sup> Uno strano silenzio, in effetti; che rende difficile la comprensione di questo delicato rapporto intellettuale e, senza che ciò suoni per altro interamente persuasivo, fa insorgere la congettura che con il silenzio mantenuto su quel nome De Martino intendesse non rivelare fino in fondo ai suoi maestri napoletani, Omodeo e Croce, i rapporti che pur intratteneva con l'autore di *Zagreus*.

<sup>12</sup> DI DONATO, *Preistoria*, cit., pp. 43-44 (= *I Greci selvaggi*, p. 177), ha messo in dubbio che alla conoscenza di Croce De Martino potesse, negli anni dell'Università trascorsi a Napoli, esser stato introdotto da Omodeo, che non era «ancora il sodale crociano dell'ultimo quindicennio della sua vita», perché sopra tutto era «lo scolaro amatissimo del Gentile». Ma non direi che le cose stiano così: né sotto il profilo della conoscenza intellettuale né, probabilmente, sotto l'altro della conoscenza personale. Di Donato pone (lo si deduce dalle date che fornisce) l'inizio del sodalizio (intellettuale e politico) di Omodeo con Croce nel 1931. Ma questo aveva incominciato a determinarsi già, forse, nel 1927, e proprio attraverso il dissenso che Omodeo aveva manifestato a Gentile a proposito degli attacchi che i suoi scolari rivolgevano al filosofo napoletano. Se il rapporto con Gentile si mantenne fino al 1930, è anche vero tuttavia, che si era tanto incrinato che, il 9 ottobre 1928, Omodeo scriveva a Giuseppe Lombardo Radice di aver passato «un periodo di crisi molto amara» e di sapere di essere «in disgrazia» presso il suo pur sempre amato maestro. E del resto da una lettera indirizzata a Luigi Russo il 16 giugno 1928 si apprende che Omodeo aveva iniziato a collaborare alla *Critica* con una recensione, che apparve, infatti, nel fascicolo di ottobre di quell'anno, del suo *De Sanctis*. Dopo di che la collaborazione alla rivista di Croce si intensificò, a partire dal 1929, che fu l'anno in cui cominciarono ad apparirvi i capitoli del libro sulle lettere dei caduti nella prima guerra mondiale. Che quindi Omodeo potesse, già in quegli anni, introdurre il giovane De Martino alla conoscenza degli scritti crociani, è certo. Ma mentre non saprei dire se questa introduzione importasse anche la conoscenza personale, dubito assai che per leggere Croce egli avesse bisogno dell'invito di Omodeo. Come che sia, sta di fatto che la tesi su *I Gephyrismi eleusini* comincia con la citazione del concetto crociano della religione, e che, accanto ai libri di Omodeo e di Pettazzoni, le note bibliografiche aggiunte all'*Introduzione*, elencano alcune delle opere più importanti di Croce, dalla *Logica* alla *Pratica*. Vorrei aggiungere, e mi sembra cosa da non sottovalutare, che, discutendo nella tesi di laurea, i metodi della «scuola storica», De Martino osservava: «il problema del cominciamento non tormenta gli storici di questa scuola: l'umanità preistorica, la prima forma di religione la magia antecedente della religione, sono tutte immaginazioni di dotti: illegittima e sterile mitologia, fiorita quando l'afflato del nume si è spento» (*Scritti minori*, p. 18). Afflato del nume a parte, qui è presente il tema conduttore della critica che in *Naturalismo e storicismo* De Martino muoverà a W. Schmidt; e vi si nota una conoscenza di Croce assai superiore a quella che molti suoi interpreti possano vantare. — Le due lettere di Omodeo citate qui su sono in A. OMODEO, *Lettere 1910/1946*, Torino 1965, pp. 439-40.



Di questo studioso, ricco di ingegno e anche, per un altro verso, non privo di bizzarrie, curioso, oltre che cultore, di pratiche magiche e di occultismo, meglio di ogni altro De Martino conosceva la natura. Se sapeva misurare l'altezza del suo ingegno, l'audacia interpretativa, e la capacità di dire cose nuove, di altrettanto era in grado di sondare la profondità di convinzioni che con la *ratio*, illuministica o hegeliana che fosse, poco avevano a che fare; e forse niente. E come a lui, De Martino, accadeva di accentuare la disposizione razionalistica per farsene difendere quando scendeva nell'abisso della mentalità religiosa, mitica e magica, altrettanto bene sapeva che non così le cose andavano per Macchioro. Il quale della *ratio* si preoccupava assai meno della religione e della «potenza» che chiudeva in sé; e a farsene proteggere proprio non pensava. È perciò probabile che già allora, negli anni Trenta, De Martino in qualche modo desiderasse che in Macchioro, e nella lezione che egli ne traeva, fosse presente, a disciplinarne le pulsioni irrazionalistiche e a contenerle, Croce; e, per un altro verso, che in quest'ultimo qualcosa almeno del geniale e pericoloso autore di *Zagreus* agisse, risvegliandovi il senso del «primitivo» e del «magico».

Insomma, come il Mosè di Thomas Mann, De Martino amava l'ordine, in cui la «presenza» è garantita e certa di sé, tanto quanto, per contro, avvertiva, e quasi amava, il rischio che di continuo questa correva di perdere sé stessa. E nell'atto in cui gli comunicava il brivido intenso e pauroso del *tremendum*, del *fascinans*, del *Ganz-Andere*, nell'atto in cui gli mostrava la profondità dell'abisso in cui l'esserci poteva cessare di essere, in questo medesimo atto accadeva che tanto egli ne fosse attratto quanto più in quello proprio avvertiva di dover cercare lo strumento idoneo a farlo riemergere dal gorgo. In breve, De Martino era saldamente crociano; e tanto più lo era quanto meno riusciva a spegnere dentro di sé il fuoco che Macchioro gli aveva acceso dentro. Il miglior partito era dunque, e per ragioni assai più profonde che non siano quelle che si chiamano «opportunismo» e «prudenza», di tener celato Croce a Macchioro, ma anche questo a quello.

Se è così, appare dunque non persuasiva, e troppo semplice, la proposta che è stata avanzata a opera di quanti si mostrano convinti di ciò che, a loro parere, i documenti in nostro possesso pro-

verebbero: e cioè che, prima che Croce e Omodeo afferrassero la sua anima<sup>13</sup> e la rendessero conforme al canone della razionalità idealistica, ci sarebbe stata nella vita di De Martino una fase fondamentale dominata da Macchioro:<sup>14</sup> una fase caratterizzata da convinzioni profonde e destinata perciò a riemergere quando i tempi lo avessero richiesto e la cornice crociana non più fosse stata in grado di includerle in sé e dominarle. In realtà, non è così. E, sia venuto prima Macchioro, o sia venuto prima Croce, deve dirsi che le cose andarono in modo che quelle due esperienze ben presto entrarono in contatto, si intrecciarono; nel tentativo che entrambe compirono di rendersi l'una all'altra compatibile conobbero la loro fondamentale estraneità, e l'irrisolta dissonanza che avrebbero prodotta nella mente di chi avesse preteso di accoglierle entrambe. Se non s'interpreta così, il rischio è che nulla si comprenda sia delle ragioni per le quali il tentativo di farle andare d'accordo s'impose a De Martino, sia dell'aspra difficoltà che questo gli procurò.

Le ragioni erano in ogni senso intellettuali. Avevano la loro sede e, se è lecito dire così, la loro ragione nel problema che ormai De Martino aveva ben chiaro nella mente e che riguardava quel che dovesse intendersi per «religione» e come, altresì, si dovesse farne la storia. Le difficoltà nascevano invece da ciò, che le suggestioni che gli provenivano dalle conversazioni e dai libri di Macchioro richiedevano, nell'atto in cui pur si dimostravano irrinunciabili, l'intervento della filosofia e il suo controllo. E la filosofia era quella di

<sup>13</sup> Per quel che ne so, l'unica eccezione riguarda il *Ricordo di Vittorio Macchioro*, che, in occasione della morte, De Martino scrisse per *Il Piccolo* di Trieste, 13 gen. 1959 (ora in *La contraddizione felice?*, cit., pp. 201-04). Questo breve scritto insieme elusivo e affettivamente partecipe, proprio per questo suo carattere meriterebbe un più diffuso commento. È singolare che mentre, per esempio, poco o niente vi si diceva delle idee e delle tesi di Macchioro, per un altro verso De Martino facesse battere l'accento sulla sua inquietudine e infelicità, alle quali invano aveva cercato di porre un argine rappresentandole nell'opera letteraria che firmò con lo pseudonimo di Benedetto Gioia. Fra le carte di De Martino (ADM, 2, 19) è conservato un appunto concernente Macchioro che, databile agli anni in cui egli era ancora sposato con la figlia di quest'ultimo, meriterebbe di essere discusso. Lo pubblico in appendice.

<sup>14</sup> Non credo dunque di poter concordare con la forte accentuazione che della «dominante» e «fondamentale» presenza macchioriana fa Giarrizzo, *Note*, cit., pp. 142 sgg., che è per altro l'unico che abbia fatto ricorso ai testi.

Croce (in parte anche quella di Gentile):<sup>15</sup> ossia una filosofia che, mentre offriva strumenti utili al chiarimento di questioni essenziali e all'attuazione dell'«allargamento» dell'autocoscienza storiografica, non altrettanto si mostrava idonea a soddisfare le esigenze definitive che, già allora, a De Martino sopra tutto premevano. C'era, anche qui, qualcosa di paradossale e di problematico, che si può tentare di chiarire così. Del concetto della religione, intesa alla maniera gentiliana come il momento dell'astratta oggettività e come, dunque, misticismo, esiste in uno scritto del 1933, una critica a stampa di De Martino. Non ne esiste invece una, altrettanto esplicita e leggibile altresì in un testo edito, della concezione di Croce. E, al di là di quel che appartiene alle vicende della biografia, la ragione di questo silenzio, o di questa assenza, è in realtà, se la si considera nel suo obiettivo profilo, tanto complessa quanto lo è il suo oggetto (anche il silenzio ha un oggetto e l'assenza implica una presenza).

Nella filosofia dello spirito un momento che sia positivamente raffigurabile o, meglio, concepibile come «religione» non c'è. E nemmeno in seguito, quando il quadro sistematico fu non attenuato o (come talvolta si è detto e si dice) reso più duttile, ma, al contrario, variamente (nella revisione critica a cui era sottoposto) radicalizzato, è possibile individuarlo. Sempre, e a ragione dal suo punto di vista, Croce negò ed espose che la religione costituisse un auto-

<sup>15</sup> Il rapporto che De Martino intrattenne con Gentile è difficile da ricostruire e determinare; e si sarebbe addirittura tentati di dire che un rapporto autentico non ci fu se a rendere problematica questa affermazione non fosse la presenza, nel suo orizzonte culturale, di Omodeo; che il rapporto stabilito con il suo maestro interrompe bensì nella prassi, ma nel pensiero no, e in questo seguì a essergli variamente legato. Un accenno a Gentile, e vedremo che si tratta di un accenno polemico, è nel saggio su *Il concetto di religione* (1933); ma non è tale da implicare e rendere indiscutibile in lui il possesso autentico dell'attualismo. Resta che, per quel che mi risulta, negli scritti di De Martino il nome di Gentile non è mai citato. E non vedo francamente perché a P. CHERCHI, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto de Martino*, Napoli 1994, p. 10, sia sembrato probabile che da giovane egli leggesse e studiasse il filosofo dell'attualismo. Di quel che afferma non reca infatti alcuna prova. E se, come sembra di capire, la lettura e la conoscenza di Gentile fossero congettualmente dedotti dall'essere allora De Martino legato al fascismo, temo che l'equivoco sarebbe grave. Il fascismo che da giovane quest'ultimo professava era in realtà assai più torbido e misticheggiante di quanto quello di Gentile non fosse. Del che converrebbe prendere atto.

uomo momento della realtà, una sua forma. E la sua «presenza» o, se si preferisce, la sua «realtà» egli indicò o nell'atto del suo essere superata dalla filosofia, o nella concretezza e positività della forma pratica dello spirito, all'interno della quale, per altro, la religione non è, in quanto tale, una forma. Considerata come forma, essa non è infatti «religione». È prassi: prassi economica, prassi etica. E con tale radicalità che (e De Martino non dovè tardare troppo ad accorgersene) nemmeno, da parte sua o di altri, si sarebbe potuto dire che, se non come forma, come *ethos* tuttavia, ossia come cultura, la religione è concepibile. Dire così sarebbe stato in effetti impossibile, equivoco e assurdo, perché, come alla religione, così anche alla «cultura» (e, s'intenda, al suo «concetto») la filosofia dello spirito non concede spazio,<sup>16</sup> ossia autonomia. E, sia detto fra parentesi, è questo il punto in cui può cogliersi la ragione della debolezza che si nota nel saggio che nel 1941 Croce intitolò *Perché non possiamo non dirci cristiani*. La *reductio* del Cristianesimo alla storica dimensione di un, per parte che fosse, rivolgimento umano, implicava infatti bensì che la religione non fosse, in quanto tale, se non «cultura», ma anche e nello stesso atto implicava che di volta in volta religione e cultura fossero reali soltanto nelle forme categorialmente determinate dello spirito, e non dunque come religione e cultura. E la conseguenza pertanto era che, ai fini della specifica determinazione di ciò che è «religione» non comportava, in termini di giudizio, alcun progresso. Da un «concetto» (la religione) rinviava ad un altro (la cultura) che anch'esso pativa l'impossibilità di una definizione che concernesse la sua natura specifica. E richiamava per ciò in primo piano la difficoltà che Croce era come destinato ad incontrare ogni volta che di fronte si fosse trovate, non tanto l'arte e la filosofia, l'economica e l'etica, ma la «tonalità» e l'atmosfera comune a cui, senza farsene un problema, gli storici sogliono dare i nomi che, a loro volta, trovano in quello di «cultura» il momento della loro sintesi.

<sup>16</sup> Il pensiero di Croce risulta al riguardo sostanzialmente definito nella *Postilla* che egli aggiunse nel 1909 a quel che, quattordici anni prima, aveva scritto intorno alla *Kulturgeschichte*. La si veda nelle *Conversazioni critiche*, Bari 1924<sup>2</sup>, I, 222-24. Ma si veda anche quel che più tardi, e nella linea, sempre, di queste considerazioni, Croce ebbe a notare, in margine a un saggio giovanile di D. Cantimori, nelle *Conversazioni critiche*, Bari 1924, IV, 140-43.

Che, chiare o meno chiare, queste difficoltà fossero presenti, quand'era giovane, nella testa di De Martino, si deve ammetterlo. Nel quadro del pensiero crociano, la «negazione» della specificità o, se si preferisce, della categorialità di ciò che è «religioso» costituisce infatti un tratto evidente. E se, per esempio, qualcuno si fosse chiesto, e ancor oggi si chiedesse, che cosa, categorialmente parlando, debba intendersi per «religione della libertà», incontrerebbe (forse) il consenso degli storici se rispondesse che a costituirne la trama sono concetti passati nel costume e nell'*ethos* di un'età, ma non, se appunto rispondesse così, quello dei conoscitori del sistema. Ai quali sarebbe in effetti facile osservare che nella sua concretezza l'*ethos* non è se non arte e filosofia, economica e etica: lo spirito, insomma, nel fermo rigore delle sue determinazioni, e non quella sorta di suggestivo alone, o, in termini meno positivi, di nebbia, che talvolta circonda la luna e ne rende incerto il profilo.

Di tutto questo, è dunque ragionevole supporre che De Martino si accorgesse presto. Anche è ragionevole congetturare che quanto, per un verso, questo problematico «passaggio» crociano lo sospingeva verso le tesi di Macchiario, di altrettanto contribuì a renderle, a loro volta, problematiche, riconducendole entro un orizzonte di pensiero che non poteva essere, per lui, altro che filosofico. Tanto più, si direbbe, quel che qui si suppone dovè accadere sul serio, e assumere, nella sua testa, forma di problema, in quanto Croce significava per lui, allora, certamente la filosofia dello spirito e lo storicismo assoluto, ma anche significava Omodeo. Il quale, a sua volta, gli dischiudeva il capitolo di un'esperienza storiografica, e anche filosofica, complessa, ricca di antiche inquietudini e di nuovi fermenti: un'esperienza che, senza poterlo nascondere, chiudeva in sé il fuoco della trascorsa, ma non esaurita, stagione attualitica, e, a chi appunto in essa avesse saputo guardare a fondo, lasciava intendere che l'accordo con Croce si era fatto bensì, via via, sempre più profondo, non però al punto che, di tanto in tanto (e non in cose secondarie), le antiche differenze non riemergessero. C'erano in effetti, in Omodeo, sul tema della religione, della sua essenza categoriale, della sua funzione nella storia della civiltà, riflessioni e tesi che in nessun modo avrebbero potuto essere ricondotte e incluse entro l'orizzonte crociano. E si aggiunga la questione del

mito, che, nella formulazione datane da Omodeo, conduceva anch'essa in una direzione alquanto diversa da quella verso cui Croce indirizzava le menti dei suoi lettori.

Ebbene, che a questi aspetti del pensiero di Omodeo De Martino guardasse con vivo interesse, altresì cogliendone, nei confronti di Croce, la peculiarità, è ovvio. E anche è probabile che vi cogliesse un elemento di possibile mediazione fra quanto aveva appreso da Macchioro e, sull'altro fronte, dalla filosofia dello spirito. Il che, sia chiaro, dev'essere inteso nel senso che la mediazione era nelle cose: non che, necessariamente, egli si proponesse di mediare e, con esplicita intenzione in Omodeo cercasse lo strumento atto al conseguimento del suo scopo. La mediazione, come si è detto, anzi la possibilità della mediazione, era nelle cose. E in queste si deve osservarla. Per conferire al discorso la necessaria concretezza, si apra il libro del '41, il libro crociano per eccellenza, alle pagine del secondo capitolo, *Di un problema mal posto nell'etnologia religiosa: la prima forma di religione*, nelle quali, dopo aver a lungo battagliato, per dimostrarne, appunto, l'infondatezza, intorno alla questione del «primo», De Martino raccoglieva il frutto della sua lunga analisi e delineava il tema della religione nel quadro della concezione che s'era formata della storia.

Converrà indugiare alquanto su queste pagine; e, lasciando cadere quanto appartenga alla retorica storicistica che le caratterizza e che è l'altro volto della loro immaturità, cogliervi, invece, o cercar di cogliervi, il tratto per il quale sono, nella vicenda intellettuale di De Martino, singolarmente importanti, ricche di interesse e degne di attenzione. Notevole vi è innanzi tutto il risvolto, non a rigore crociano, della loro trama; che è invece, di per sé, intessuta con il filo stesso della «filosofia dello spirito». E non crociano è in effetti il concetto della religione che qui De Martino perseguiva e proponeva: non crociano, si potrebbe dire, per ciò stesso che lo si indicava come un «concetto» e, sia pure in termini storici, se ne cercava la definizione.<sup>17</sup> Non ci si deve, al riguardo, lasciar ingannare

<sup>17</sup> E. DE MARTINO, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1941, p. 80. Qui De Martino affermava che «la religione come categoria (autonoma o non, qui non importa chiarire) non patisce cominciamento nel tempo, ma è sempre stata». Dove, rispetto alla premessa crociana, l'incertezza si fa evidente nelle parole rac-

dall'empito e dal tono delle parole che qui De Martino impiegava: non si deve cedere alla forza dell'onda «storicistica» che il lettore è pur costretto, se vuol esser tale, a subire. I giovani sogliono, talvolta, essere pedanti. Nei loro riguardi, occorre perciò esercitare la pazienza. E osservare che se fermo era in De Martino il principio in ragione del quale il concetto della religione importa che il «sacro» è, non una categoria, ma «una formazione storica correlativa a una determinata fase della storia umana», vero è anche che il suo essere una «formazione storica» per un verso non implicava, e anzi addirittura escludeva, la sua «eternità» categoriale, ma per un altro verso la implicava invece e la includeva in sé, in questo atto escludendosene. La eternità categoriale della religione era esclusa da De Martino con l'argomento secondo cui se il concetto o l'idea del sacro richiede il concetto o l'idea della trascendenza, non può non accadere che questi, il concetto o l'idea, non siano dissolti dal concetto dello spirito inteso come storia e della storia intesa come progresso (dell'immanenza). L'eternità categoriale della religione era tuttavia, per un altro verso, decisamente reimplicata dal suo discorso. È vero infatti che, negata la sua identità categoriale, la religione era risolta nell'operare concreto dello spirito e delle sue distinte categorie, fra le quali non se ne dà una che definisca la religione e, in quanto tale, anche ne sia definita. Ma anche è vero che, nel concreto atteggiarsi dell'argomentazione demartiniana, risolta la religione nello spirito, era questo che a sua volta si transvalutava, o tendeva almeno a transvalutarsi, nella religione: nella religione che, esclusa dall'ambito categoriale, vi rientrava perciò e vi manteneva la sua specificità: anche se, per un altro verso, né qui né altrove, a De Martino accadesse, di questa specificità di definire il come e il perché. La religione che, per non esserne mai sul serio uscita, tendeva ora a rientrare nel quadro tracciato da De Martino e a riassumere i caratteri della categorialità, era una religione dell'immanenza, non della trascendenza. Ma, con questo carattere, era pur sempre una religione; una religione, se tale era il suo carattere, categorialmente definita come una realtà dotata di autonomia, formatrice di storia e non esauribile dunque nella storia, alla quale non poteva perciò non

chiusa nella parentesi. Se, come categoria, la religione è «sempre stata», e non ha perciò inizio nel tempo, come dunque potrebbe essere non autonoma?

conferire, all'interno del suo quadro, continuo incremento. E la domanda che al riguardo s'impone è perciò semplice e, insieme, drastica: «la religione è o non è una distinta e autonoma categoria dello spirito?». E se la risposta suonasse che lo è e poi anche che non lo è, perché indeciso su questo punto è, nel fondo, il pensiero di De Martino, un'altra domanda sarebbe allora inevitabile. Il pensiero di De Martino è indeciso, oscilla, non riesce, in questa materia, a tenere il punto dell'equilibrio e a disporsi nel senso del rigore? Ebbene, perché mai gli accadde di oscillare, di non tenere il punto dell'equilibrio, di non disporre sé stesso nel senso del rigore?

Nella parte iniziale di questa riflessione, concludendo la polemica intrapresa contro l'idea della «prima forma di religione», a chi si fosse disposto a percorrere «a ritroso la catena naturalistica dei tempi e delle cause»<sup>18</sup> De Martino aveva rivolto il consiglio di abbandonare questo sterile e assurdo esercizio e di risolvere invece la religione «in una compiuta filosofia dello spirito». Ma non aveva spiegato che cosa dovesse intendersi con «filosofia dello spirito», e per di più «compiuta»: se in essa la religione sparisse come tale per risolversi nella dialettica e nell'implicazione delle forme, o se fra queste rivelasse e mantenesse il suo autonomo volto. Si era piuttosto limitato a osservare che in «quest'orbita», come la definiva, il concetto di religione «è fermato nella mente come Ideale che impegna subito la *praxis*, che con la *praxis* fa corpo, che nella *praxis* immediatamente si prolunga». E, non senza qualche dottrina pretesa, aveva spiegato che la *praxis* si presenta nel segno della trascendenza se «trascendente» sia la concezione filosofica alla quale si riferisce, ma in quello invece dell'immanenza se la corrispondenza sia con una filosofia che definisca sé stessa in termini di immanenza. Scriveva:

S'intende altresì come, corroso dalla critica l'ideale trascendente, e chiarita la realtà come spirito, lo spirito come storia e la storia come progresso di libertà, l'azione trascendente, o rito, ceda il posto all'*ethos* spiegato, al semplice e interiore dovere, e la religione come rappresentazione e esperienza del sacro si disciolga in quella religione civile, mondana e umana, che è il frutto più maturo del pensiero europeo. È quindi la storia che gradua nel loro valore le religioni: se infatti la religione trae ali-

<sup>18</sup> *Naturalismo e storicismo*, p. 81.



mento dal pensiero, sì che a una filosofia della trascendenza corrisponde una religione della trascendenza, e ad una filosofia immanentistica una religione dell'immanenza, ogni religione che sia inferiore al grado di cultura e di consapevolezza filosofica raggiunta in una determinata età, religione propriamente non può chiamarsi, ma solo crisi, conato, interna scissione, ibridismo, insincerità, artificio, decadentismo patologica, esplosione di vitalità, resurrezione dell'umano e del ferino, secondo i casi. Vale qui la massima che la fede buona non va disgiunta dalla buona fede, e la buona fede è, anzitutto, armonia interna, accordo fra noi e l'umanità.<sup>19</sup>

Il passo, al quale De Martino affidava questa impegnativa riflessione, non è, come si vede, privo di ambiguità, anche gravi. Oscuro vi rimaneva se la «religione civile» nella quale la religione intesa come rappresentazione del «sacro» e come trascendenza aveva disciolta sé stessa fosse una religione o una filosofia. E ci si sarebbe aspettati che, drasticamente e togliendo via ogni metaforica ambiguità, De Martino avesse indicata la seconda di queste due tesi. Che infatti, in una sorta di ideale fenomenologia delle corrispondenze, ad una filosofia della trascendenza faccia riscontro una religione della trascendenza, o, semplicemente, una religione, si può capire. Non altrettanto invece può capirsi che a questa prima «corrispondenza» faccia seguito una seconda, in ragione della quale una filosofia dell'immanenza implica una religione anch'essa dell'immanenza, una religione, come anche De Martino la definiva, «civile». A stretto rigore di termini, e tanto più in quanto il ragionamento si svolgesse nel quadro, condiviso e non criticato, della «filosofia dello spirito», «religione dell'immanenza» non può non significare la stessa cosa della «filosofia», non può essere se non una metafora di questa; e di una «corrispondenza» fra l'una e l'altra non dovrebbe esser possibile parlare. Ma De Martino invece ne parlava; e poiché la «corrispondenza» implica di necessità la compresenza dei due termini che, corrispondendosi, la pongono in essere, ecco che, con pari necessità, accanto, o di fronte, alla filosofia egli ammetteva una religione che, per quanto definita (ed era un'assurdità) in termini di immanenza, era tuttavia una religione, non una filosofia. Una religione alla quale riconoscere un «in sé» era inevitabile; e con l'«in sé» una conforme dignità categoriale. È un punto, questo, di grande rilievo,

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 117.

e destinato a rimanere al centro del pensiero di De Martino, in varie forme, fino all'ultimo dei suoi giorni. E a più riprese, dunque, si dovrà tornare a parlarne. Altro tuttavia, qui ed ora, conviene rilevare; che non ha, a guardar bene, meno grande importanza.

Di un'altra ambiguità, presente in questa pagina, occorre infatti dar conto. Poco chiaro, o, se si preferisce, oscuro e indeciso, era infatti se la «compiuta filosofia dello spirito», nel cui ambito De Martino riteneva che la *quaestio* della religione dovesse essere prospettata e risolta, fosse da intendere come a sua volta storicizzabile nella storia che inevitabilmente l'avrebbe sopravanzata; o se, in quanto criterio permanente della storicità e del suo «sopravanzare», la si dovesse intendere come non storicizzabile e oltrepassabile. Una questione, per De Martino e non per lui soltanto, di importanza essenziale; e che, come s'è detto, restava, in questa pagina, segnata da un forte elemento di ambiguità e di indecisione. A spingervi dentro lo sguardo, non è difficile scorgervi il documento dell'ambiguità e dell'indecisione che, non solo dunque a partire da *Il mondo magico*, ma ben prima della «nascita» di questo, a tale riguardo De Martino avrebbe dimostrate.

Ambiguità e indecisione. E per un verso, infatti, queste linee inducono a dire che, come criterio della storicità e dell'oltrepassamento, la «filosofia dello spirito» è filosofia, e non storia essa stessa; filosofia che con la storia ha bensì un rapporto per ciò stesso che ne costituisce il criterio, ma, proprio per questo, non vi si risolve. Per un verso, inducono a dir questo; e a delineare quindi l'antinomia che si dà a vedere quando dell'«eterno» si pretende che abbia un contatto con il suo opposto, il tempo. Se infatti, essendone il criterio, l'eterno avesse un contatto con il tempo o, che si dica, con la storia, necessariamente il contatto dovrebbe essere o eterno, e la storia perciò non sarebbe storia, il tempo non sarebbe tempo, entrambi sarebbero eterni, e il contatto stesso non avrebbe più la possibilità di essere pensato come tale; oppure dovrebbe essere esso stesso storico, e l'eterno non sarebbe perciò più in nessun modo conforme alla sua definizione. Per un altro verso, invece, le parole demartiniane inducono a dire che, come criterio della storicità, la «filosofia dello spirito» non può non essere conforme alla storicità della quale costituisce il criterio. Non può non essere essa stessa storica e oltrepassabile. E le parole di De

Martino delineano perciò l'aporia che si rende manifesta quando della «storicità», ossia dell'oltrepassabile, si chiede come possa, essendo storica, essere, e costituire, il criterio del suo esserlo; come possa in quanto oltrepassabile, essere il criterio permanente del suo essere oltrepassabile e, perciò, non permanente.

Ambiguità e indecisione gravi; delle quali De Martino non s'avvedeva, e nelle quali consumava la sua tesi. Che, dopo aver per altro sfiorato e l'una e l'altra di queste due alternative, era pur sempre ad un'idea della religione che metteva capo: della religione che si presentava, nella sua prospettiva, come l'estremo potenziamento della trascendenza o, per contro, dell'immanenza filosofiche, e proprio per questo, in forza, si vuol dire, di questo suo carattere, e quali che siano le «forme» di cui si riveste nella storia, era la religione; nella quale, dunque, tutto, non solo la filosofia ma anche la storia, culminava. Non era insomma la filosofia a costituire, in questa concezione, il vertice in cui, ascendendovisi, la religione si risolveva. Era questa che, interpretata come la suprema potenza formatrice della storia, costituiva, per De Martino, l'autentico vertice di quella. E così si torna a quel che già fu notato. Basta, per avvedersene, leggere il passo conclusivo del capitolo, che, per la sua importanza, merita perciò di essere riferito per intero:

Un concetto siffatto di religione implica naturalmente l'affermazione che il Sacro non è una categoria, ma una formazione storica correlativa a una determinata fase della storia umana; che miti, riti, chiese e cleri non sono l'essenziale della vita religiosa; che, infine, la religione non è sempre dove tradizionalmente la si cerca, ma talora è proprio in certe correnti del mondo laico che meno si sarebbe disposti ad accettare per religiose: è, per esempio, nel moto illuministico e nell'apostolato mazziniano molto più e molto meglio che nel cattolicesimo post-tridentino. Infatti dove una gagliarda volontà rende testimonianza al proprio ideale, dove l'ideale vive in piena sincerità nell'azione e per l'azione, dall'azione traendo il suo ulteriore incremento, ivi è religione: sia poi quest'ideale una vaga energia numinosa che si prolunga in un'azione magica, o l'ideale del Regno di Dio che si prefigura e si anticipa nell'esperienza, già intessuta di profondi valori etici, del banchetto eucaristico, o l'ideale mazziniano della santa alleanza dei popoli in cui ormai si dispiega, libera da ogni servitù ritualistica, la pura, etica religione del dovere civile.<sup>20</sup>

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 117-118.

C'è molta retorica, in questo passo; e converrà detergerne. E dire quanto segue. Se, per accogliere quel che qui sopra si osservava, la richiesta fosse che, con le stesse parole, De Martino avesse detto quel che da noi è stato detto, non dovrebbe tardarsi ad ammettere che una richiesta del genere non trova nel testo una risposta intonata alla sua logica. Nel testo di De Martino quelle parole non ci sono. Ma, in un quadro, ambiguo, anche qui, e diviso, il concetto è invece che, se la religione, o il «sacro», non è una «categoria», e piuttosto è una formazione storica, ad esprimersi in questa è tuttavia l'«essenza» della religione, ciò che di essa è «essenziale». Se perciò la religione possiede un'essenza, un riconoscibile e definibile nucleo di realtà, un «in sé» che, nel realizzarsi, realizza sé stesso e nella realizzazione non si oltrepassa, è ben vero allora che la religione si realizza nella storia, ma vero è anche che a realizzarsi è la sua essenza. E la conseguenza è che, nel realizzare la religione, e la sua essenza, anche la storia vi si «essenzializza», ponendosi, in una determinata fase, come l'estrema perfezione di sé medesima. Ecco perciò ancora, fra storicità e metastoricità, fra storicità e valore, l'ambiguo oscillare che, a più riprese e in contesti diversi, abbiamo sorpreso in De Martino. Ecco, pur all'interno dell'oscillazione, il prevalere del «valore» e la sua assegnazione alla religione; che, nell'ultima linea del passo, è definita come «pura» e come «etica», ma è poi pur sempre essa, la religione, il fermo soggetto di queste due conformi predicazioni. E con l'ambiguità che reca con sé, con la tensione che non arriva a risolvere, questo è retaggio, assai più che crociano, omodeiano: come si vede se si rende esplicita la citazione che in nota De Martino faceva di alcune pagine del *Loisy*, nelle quali si dice appunto della «cosmicità del pensiero nella sua acmé religiosa» e, dopo aver messo a confronto e a contrasto Controriforma cattolica e Illuminismo, si aggiunge che «allo stesso modo che la religione mutò forme e ordinamenti nella fase tribale e nella fase nazionale, e nei riti misterici della vita eterna, e nella società cristiana distinta dallo stato e preludio della città eterna, così la religiosità può assumere nuovi aspetti, nuove funzioni, può alleggerirsi di forme esteriori che ci paiono coesenziali alla sua natura, e palpitare ovunque sia una nuova fede». <sup>21</sup>

<sup>21</sup> A. OMODEO, *Alfredo Loisy storico delle religioni*, Bari 1936, pp. 48-49.

Retaggio omodeiano, dunque; che *explicitis verbis*, e ancor più nell'obiettività dei suoi pensieri, De Martino dichiarava e rendeva manifesto. Retaggio omodeiano nel quale si deve per altro guardare più a fondo, per cogliervi la singolare metamorfosi che la filosofia di Gentile vi subiva. Omodeo parlava di «cosmicità del pensiero nella sua acmé religiosa», rivendicava lo slancio creatore che dall'interno, con il fuoco della fede, alimentava i grandi movimenti religiosi e, dichiarando di non voler perciò procedere alla loro svalutazione, giudicava tuttavia alla stregua di cose estrinseche le istituzioni, il rito, il culto. Del «pensiero cosmico» coglieva per altro la concretezza non, si direbbe, nel pensiero stesso, nel suo essere, per così esprimersi, la religione stessa nella sua forma concettualmente purificata, ma nell'atto del suo agire storico: non come pura energia concettuale, ma come energia bensì che si fa storia, cresce con questa e, per farsi storia, per crescere con il crescere di questa, non può evitare di farsi altresì mito.<sup>22</sup> Palesemente, rifluendo nella storia, la filosofia vi si discioglieva per assumere i tratti di una diversa persuasione, — della persuasione mitica. E, al di là del volto austero dei grandi pensatori, si delineava quello dei puri apostoli: Paolo, Mazzini e, prima ancora, ovviamente, Cristo. La potente affermazione di storicità che Omodeo aveva resa concreta nel robusto, e quasi rude, «profilo» dedicato nel 1927 al *Nazoreo*, non poté evidentemente essere incontrata senza che il giovane De Martino ne ricevesse un'impressione profonda e, per certi aspetti, sul serio incancellabile. E su questo, occorre fermarsi.

Nel primo capitolo Omodeo aveva scritto: «il concilio degli angeli in cielo o quello delle rondini migranti non possono costituire argomento di storia, se veramente sono angeli e sono rondini, non angeli e rondini umanizzati a traverso un processo di fantasia poetica. Un Dio trascendente non può avere storia: egli è l'Eterno. La religione rientra nella storia in quanto la religione è atteggiamento ed esperienza dell'uomo, non in quanto fatto divino, che spezzerebbe il ritmo dell'esperienza nostra, e tenterebbe di rinchiuderci entro i limiti di una natura umana contrapposta a una natura

<sup>22</sup> La questione del mito quale Omodeo lo intese non può essere affrontata qui: ma si veda quel che ne dice M. MUSTÉ, *Adolfo Omodeo. Storiografia e pensiero politico*, Napoli 1990, pp. 270-76.

divina, come cosa di fronte a cosa». <sup>23</sup> E nell'ultimo: «a traverso il sogno escatologico di Gesù è avvenuto uno spostamento effettivo nell'equilibrio spirituale della religione giudaica, e, possiamo dirlo, della religione umana. S'è creata una nuova psicologia, o meglio, una nuova esperienza vitale: un accordo più profondo col principio dell'universo: ciò a cui in astratto aspiravano le filosofie popolari dell'ellenismo. Si esce fuori dalla fase prima della religione che più o meno è terror del divino. La certezza dell'avvento del regno e della remissione dei peccati sfumano nella certezza che Dio è padre amoroso, che v'è unisono fra il suo volere e le aspirazioni dell'uomo. Trovato l'accordo, esso si rinnova sempre a traverso la mutevolezza degli eventi. La grande epifania di Dio preceduta già da un'altra epifania preparatrice, che opera sottile e occulta nelle cose e negli eventi, così come il Messia predestinato precorre il regno». <sup>24</sup> Aveva detto ancora:

La grandezza di Gesù, come quella di Colombo, è nell'aver scoperto un mondo nuovo, ricercandone un altro. Ciò non diminuisce il loro merito; la scoperta nasce da interiore virtù eroica. Gesù ha scoperto, cercando il regno di Dio, un nuovo territorio nell'anima umana, un'atteggiamento in cui l'uomo non s'annichilisce come parte della natura, non si disperde in essa per un sentimento panico, ma opera e crea all'unisono col Dio creatore della tradizione d'Israele. <sup>25</sup>

Lungo queste vie, la filosofia e tutt'intera la potenza dell'umanità si risolvevano nella religione; la quale era perciò concepita come un'energia che della storia ripeteva in sé stessa, nell'atto in cui vi si trasformava, il ritmo di accrescimento. Ed è qui allora, è nella trasformazione che, senza forse esserne a pieno consapevole, Omodeo imponeva alla filosofia gentiliana dell'ateo puro, è qui dunque che deve cogliersi la tendenza, che fu di De Martino e mai in lui giunse a rendersi chiara a sé stessa, a «storicizzare» le categorie. <sup>26</sup> Una tendenza che in lui fu, in varie forme, costante; e che a torto si vorrebbe restringere al momento e all'area concettuale de

<sup>23</sup> A. OMODEO, *Gesù il Nazoreo*, Venezia 1927, p. 8.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>26</sup> Su questo argomento mi intratterrò in altra sede.

*Il mondo magico*. Che in questa tendenza demartiniana debba anche cogliersi l'elemento crociano, non mai del resto a sufficienza chiarito nella sua radice, è tanto ovvio, quanto ovvia è, o dovrebbe essere, la necessità di scendere, nella trattazione di questo luogo concettuale, più a fondo di quanto non sia fin qui avvenuto: il che, al momento opportuno, avverrà. Ma sarebbe grave se ancora si tardasse a prendere coscienza del fermento attualistico che, attraverso Omodeo, era intrinseco (e non pare, per la verità, che De Martino giungesse mai a rendersene conto) a questa tendenza.

Su Omodeo conviene fermarsi ancora. Si è infatti osservato, di recente, che, poiché negli anni Trenta, che sono altresì quelli in cui De Martino si formò, Omodeo sperimentò una «svolta», documentabile attraverso *Gesù il Nazoreo* e *La mistica giovannea*, e quindi «un nuovo interesse per la gnosi», la comprensione della sua «figura» richieda che dell'una e dell'altro si decida il significato; che, se non fosse colto con sicurezza, il senso del rapporto che il giovane allievo strinse con questo suo maestro non potrebbe essere determinato nella sua verità. È stata infatti formulata la domanda: «chi è veramente l'Omodeo degli anni 1934/39, cui De Martino guarda?». <sup>27</sup> Questione interessante, senza dubbio, se poi, quanto meno, si cerchi di chiarire perché lo sia e lungo quale via la domanda potrebbe trovare la sua risposta. Questione legittima. È sempre bene cercar di sapere con chi si abbia a che fare. Ma, appunto, anche qui essenziale è cercar di rispondere; e in primo luogo decidere in quale direzione l'indagine debba orientare sé stessa: che cosa debba presumersi che nello studioso che, dopo anni di ricerche e riflessioni sulle «origini cristiane», in sé stesso sperimentava una svolta e il sorgere di nuovi interessi, De Martino allora potesse trovare e aver trovato di nuovo e di ulteriore a quel che la lettura dei suoi primi libri gli avesse rivelato. Ebbene, per cercare di rispondere, converrà innanzi tutto lasciare da parte la questione posta dal saggio dedicato al *Nazoreo*. Il confronto che si eseguisse fra queste pagine e quelle, più antiche, che costituiscono il primo volume, dedicato a *Gesù*, de *Le origini cristiane*, proporrebbe questioni che non potrebbero essere comunque affrontate in questa sede anche se, per parlarne, si avesse

<sup>27</sup> GIARRIZZO, *Note*, cit., p. 150.

la necessaria competenza. E lo stesso si dica per la questione della gnosi. Si può tuttavia e si deve avvertire che, per quanto concerne la sua presenza nel cristianesimo antico, la trattazione che Omodeo ne diede si trova, oltre che nel primo, capitolo de *La mistica giovannea*, in un corso universitario impartito a Napoli nel 1938; per quanto concerne la sua presenza in quello moderno, sopra tutto nel libro dedicato nel 1939 a Joseph de Maistre.

Ebbene, cercando di restare aderenti all'essenziale e di non disperdersi nella selva delle questioni che lo gnosticismo antico intrecciò nel suo processo, si può supporre che a colpire l'attenzione di De Martino fosse sopra tutto l'insistenza che nelle sue pagine Omodeo mise nel sottolineare il significato che gli parve di dover riconoscere nell'«irruzione» (come la definì) dei temi gnostici nel cristianesimo: ossia non tanto il complicato e ondeggiante suo profilo «filosofico», quanto piuttosto l'ausilio che esso sembrava offrire a quanti, in «vasti strati dell'impero» vivevano «una crisi morale e sociale profondissima»: una crisi che, non trovando «sfogo in modi estrinseci», con tanto maggiore facilità «dilagava in questa sfera, apparentemente innocua delle credenze e della fantasia». <sup>28</sup> Che a De Martino, impegnato allora in un travaglio morale e politico, non ancora del tutto chiaro, forse, nei suoi passaggi, ma chiarissimo tuttavia nell'idea che ne costituiva il centro e che era quella della irreversibile crisi in cui la cultura e la politica dell'Occidente si dibattevano, <sup>29</sup> questo tema, che anche in Omodeo risuonava con accenti profondi, dovesse parlare con voce persuasiva, è evidente. Lo è, o dovrebbe esserlo, anche perché, se Omodeo era esplicito nel riconoscere che il suo era un tempo di decadenza e di grave inaridimento spirituale, <sup>30</sup> una lezione non dissimile gli era stata, nelle

<sup>28</sup> A. OMODEO, *La mistica giovannea*, Bari 1930, p. 14.

<sup>29</sup> Su quel che allora De Martino pensasse del «presente politico» si parlerà a più riprese in seguito. Cf. intanto le messe a punto fornite da Di Donato, *Preistoria*, cit., pp. 52-53 (= *I Greci selvaggi*, pp. 26-27). GIARRIZZO, *Note*, cit., p. 142, n. 2, ha informato circa l'esistenza di un breve articolo, probabilmente il suo primo, *La decadenza dell'Occidente*, «Rivista», agosto 1929, che non sono fin qui riuscito a vedere.

<sup>30</sup> A. OMODEO, *Trentacinque anni di lavoro storico* (1945), in *Il senso della storia*, Torino 1955, p. 4: «intanto, al ritorno dalla prima guerra mondiale, che non aveva saputo giustificarsi con un suggello di accresciuta civiltà, si maturava in me,



cose se non nelle parole, impartita proprio da Croce. De Martino, si sa, era lettore assiduo della *Storia d'Europa*; e di questo libro drammatico piuttosto che «sereno»,<sup>31</sup> consapevole dell'abisso che il secolo ventesimo stava scavando nelle coscienze e solo per questo orientato a innalzare in onore della libertà, in tanta parte d'Europa vilipesa, derisa e calpestata, un altare eterno,<sup>32</sup> sarà stato anche lettore precoce. Da questo libro, ossia anche da questo libro, che non sappiamo come fosse da lui interpretato, ma che certo, al di là della sua parinesi, dovette anche comunicargli il senso di un rischio assoluto, della sfida mortale a cui la «civiltà» era chiamata, De Martino avrà, fra le altre cose, ricevuto stimoli a quel suo guardare non solo indietro, ma anche giù, nel profondo, nella direzione degli strati sepolti e obliati, alla ricerca di un'archeologia, come potrebbe esser detta, delle culture e delle civiltà, arcaiche e, soprattutto, sommerse. E poiché «crisi» significa anche, per ovvio contrasto, riflessione sui, e ricerca dei, modi del riscatto, e questo sarà un tema costante e fondamentale della sua ricerca matura, era impossibile che nello gnosticismo interpretato e riproposto da Omodeo De Martino non cogliesse tutto questo. Era impossibile che nelle pagine del maestro non notasse quella in cui è detto che questo movimento di pensiero svolge la sua efficacia nel momento psicologico «in cui l'uomo giunge a dubitar dell'esser suo, e il mondo e le sue forme gli paiono fantasmi di delirio oltre cui starebbe la vera realtà e la vera e propria vita».<sup>33</sup> Non che qui sia formulato il tema, caro a De Martino, della «presenza» e del suo rischio esistenziale, del mondo e del suo *Verlust*. Il testo di Omodeo, in realtà, allude ad altro; e nel rilievo conferito al tema gnostico della «negazione» del mondo decaduto, e consegnato perciò alle potenze diaboliche, a prevalere è il concetto di una crisi, profonda sì, ma rappresentata

prima oscuro e poi sempre più nitido, il convincimento di essere figlio di un'età di decadenza, di appartenere a un mondo in reinvoluzione, che solo ulteriori conquiste di future generazioni giustificheranno nel suo regresso».

<sup>31</sup> Con questo aggettivo, e con l'altro «razionale», De Martino definì la prosa del libro crociano in un articolo del 1958/59, *Magia e occultismo nella Germania di Bonn*, in *Furore simbolo valore*, Milano 1962, p. 171.

<sup>32</sup> Per l'interpretazione della *Storia d'Europa*, cf. il mio *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 585-615.

<sup>33</sup> OMODEO, *La mistica giovannea*, cit., p. 11.

nel modo classico in cui uno storico, anche se passato attraverso regioni filosofiche inconsuete, poteva rappresentarla a sé stesso. Il senso della precarietà dell'esistere non significava, per Omodeo, che la presenza potesse sfumare via dal suo centro e disperdersi nel vento, fra gli alberi. L'insicurezza del mondo non significava, nel senso che poi De Martino darà a questa espressione, la sua «fine». Ma, variamente tesaurizzate e, a contatto con altre esperienze, anche trasformate, non è affatto da escludere che queste suggestioni, un giorno ricevute nel leggere *La mistica giovannea*, agissero nella mente di De Martino, e producessero conseguenze.

Come forse sta cominciando ad apparire con qualche chiarezza, non è facile ricostruire, attraverso gli influssi che a lui provenivano dai suoi non concordi maestri e la elaborazione a cui li sottoponeva, la fisionomia intellettuale di Ernesto de Martino nel periodo che, dagli inizi, va fino alla soglia del suo libro più controverso, ma anche più affascinante e emblematico: *Il mondo magico*. Non è facile, per le ragioni che già si sono viste; e anche per altre che, a cominciare dalla questione del crocianesimo e del carattere che fin dall'inizio assunse nella sua riflessione, dovranno pazientemente essere individuate e recate alla luce.

Si è discusso molto (e che questo accadesse era inevitabile) sul crocianesimo di De Martino. E (lo si è già accennato) con l'eccezione dei pochi, anzi dell'unico studioso<sup>34</sup> che, tenacemente, l'ha considerato come l'orizzonte unitario nel quale, in sostanza, l'intera sua opera si risolve e ogni altro influsso che questa abbia ricevuto trova il suo senso, a prevalere è stata una diversa idea. Quella, in primo luogo, secondo cui, dopo aver dato alle stampe l'importante, ma anche «scolastico e ingenuo» libro del 1941,<sup>35</sup> De Martino

<sup>34</sup> Alludo, naturalmente, al Galasso; il quale ha ribadita questa sua convinzione nell'articolo, *La «funzione storica del magismo»: problemi e orizzonti del primo De Martino*, «R. stor. ital.», 109 (1997), pp. 483-517; e cf. anche *Dal 'Mondo magico' a 'La fine del mondo'*, in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, Napoli 1997, pp. 321-36. Sulla centralità, nell'opera di De Martino, del pensiero di Croce, convergo anch'io. La differenza da Galasso deriva dal modo, che non è il medesimo, in cui lui ed io guardiamo al pensiero di Croce e, in genere, alle questioni concernenti l'analisi filosofica.

<sup>35</sup> Da quel che è emerso dalle analisi che gli sono state dedicate fin qui risulta

non s'impegnasse se non a uscir fuori di quella esperienza concettuale e, nelle critiche che con altri le rivolgeva, a cercare il suo vero sé stesso. Al prevalere di questa idea, inseparabile dal pesante anticrocianesimo ideologico della seconda metà del secolo ventesimo, non fu di ostacolo, presso chi la condivise e ancor oggi la ripropone, la critica che, nel 1958, De Martino formulò di alcune sue precedenti asserzioni non solo nel primo capitolo di *Pianto e morte rituale*, ma anche nella *Postilla*<sup>36</sup> con la quale accompagnò la riedizione, in appendice a *Il mondo magico*, delle più importanti recensioni (Croce, Paci, Pettazzoni, Eliade) che del libro erano state fatte. Non fu di ostacolo il (sia pure ambiguo) riemergere della prospettiva crociana nella cruciale questione (sulla quale dovremo per altro intrattenerci a parte) delle categorie e della loro eternità o storicità. E l'impressione è che, sotto il peso della sfortuna che Croce conobbe nel lungo dopoguerra e della forte ostilità da lui suscitata in non pochi ambienti intellettuali, italiani e non solo italiani, chi pur doveva parlare della sua presenza in De Martino abbia assolto al suo compito con fastidio e imbarazzo, cercando in tutti i modi di persuadere sé stesso che un evento consolante si era presto prodotto nel suo orizzonte: il rapido declino dell'interesse provato nei confronti dell'autore della «filosofia dello spirito». <sup>37</sup> Che era per la verità proprio il contrario di quel che, per il rispetto che si deve ai «fatti» e ai «documenti», si sarebbe dovuto fare. Si è preferito, invece, insistere su Vittorio Macchioro: quasi che si potesse indicarvi una sorta precoce, e persistente, Anti-Croce demartiniano.

che la «scolastica» ingenuità del libro del 1941 è sopra tutto un'invenzione dei critici che, della filosofia di Croce, posseggono essi un'idea scolastica, e non sono perciò in grado di avvertire le divergenze che, lo sapesse o no, De Martino faceva registrare nei confronti di tesi che, pensate nel contesto costruito dal maestro, avrebbero richiesto tutt'altro sviluppo. E qui sta il vero nodo della questione; per chi, almeno, non voglia soltanto lasciarsi accarezzare dal suono delle parole.

<sup>36</sup> E. DE MARTINO, *Il mondo magico*, Torino 1997, p. 273.

<sup>37</sup> Sulla «sfortuna» di Croce nel lungo secondo dopoguerra, e sulla forte ostilità che la sua opera suscitò, in tutti i campi, occorrerebbe fermarsi a riflettere meglio di quanto non sia fin qui avvenuto. E speriamo che a quest'opera qualcuno si metta, con l'adeguata conoscenza dei critici ma anche, e in primo luogo, di Croce. La difficoltà sta qui, perché la conoscenza del pensiero di quest'ultimo si è ridotta al *topos* dei limiti che ne sarebbero derivati alla cultura italiana; e con i *topoi*, e con l'ignoranza che li sostiene, non si fa storia.

E c'è, in realtà, di più. La questione seria consiste infatti non soltanto nel cercar di determinare entro quali limiti quella di Macchioro fosse per De Martino una lezione: fino a che punto fosse penetrata nel suo animo, quali fermenti e quali inquietudini vi avesse introdotti. Ma anche consiste nel cercar di capire da quali caratteri il suo crocianesimo fosse segnato, quali testi avessero contribuito a delinearlo, a contatto con quali luoghi specifici del «sistema» De Martino avesse, a preferenza che in altri, elaborato il suo personale pensiero. C'è infatti, come è o dovrebbe essere noto, crocianesimo e crocianesimo. C'è il crocianesimo inteso (lo si condivida filosoficamente o no) come «storicismo» bensì, ma «assoluto», e pensato perciò all'interno della filosofia che ne contiene in sé la premessa. E c'è l'altro, all'interno del quale lo storicismo tende a risolversi e a dissolversi nella sua stessa «vulgata», e il cui carattere è perciò nella perdita del contatto con le sue radici e le sue autentiche fonti filosofiche: uno storicismo che non è filosofia, ma saggezza, un distillato di saggezza, buono per lo storico e per il critico della letteratura, e sopra tutto, in ultima analisi, per chi desideri che nella sua mente le idee siano presenti senza essere tuttavia troppo ingombranti e senza, sopra tutto, richiedere a chi le posseda la faticosa amministrazione che di per sé esigerebbero. E a questo riguardo si tratterà di decidere fino a che punto De Martino sia stato in grado di pensare il suo autore e scendere alle radici; e quanto viceversa anche a lui accadesse di cedere alle suggestioni della «vulgata» e, nel cammino che conduce alle radici, di fermarsi a metà.

C'è infine, in margine a queste due, ed è di gran lunga la più importante, la questione del rapporto che, nel tempo, quando era giovane e poi anche dopo, nell'età matura, De Martino strinse con la filosofia: quali autori in particolare studiasse e con quale disposizione leggesse Kant, Hegel, Jaspers, Heidegger, Cassirer e gli altri pochi che, nel dominio filosofico, furono in realtà i suoi autori: se li leggesse e li studiasse per entrare in contatto con la filosofia e svolgere questa nel suo proprio rigore, o se al contrario a prevalere in lui fosse la disposizione a utilizzarla, quale che di volta in volta ne fosse l'autore, in funzione dell'oggetto che gli stava dinanzi e assorbiva intera la sua attenzione: il mondo primitivo, il magismo e la realtà dei connessi poteri, la «presenza», l'esserci, la sua crisi e le tecniche del suo riscatto esistenziale. La questione è insomma di

decidere se, nei confronti della filosofia, egli si atteggiasse piuttosto come un filosofo o come un metodologo, teso a determinare e illuminare un campo determinato del sapere.

È quest'ultimo, in effetti, l'autentico nodo della questione che, dal primo libro all'ultimo, la sua opera presenta a chi la ripercorra con l'occhio rivolto a coglierne, appunto, la filosofia che quella, comunque, racchiude in sé. Il nodo che tanto più ci si deve disporre a sciogliere con pazienza e con altrettanta, se possibile, competenza, quanto più la tendenza sia oggi, non già a trattare la filosofia come filosofia, a entrare nei suoi congegni, a conquistare, al di là delle formule, la sua logica profonda, ma a considerarla invece come se fosse il documento di «altro»: come se, nel migliore dei casi, fosse «cultura» e, nel peggiore (e più frequente), una semplice sequenza di parole tenute insieme con il filo di «idee» non criticate. Di idee, si vuol dire, prese così, nella loro immediatezza significativa e nell'ingenua persuasione che basti dire «storia» o «categoria» o «pensiero», basti dire essere, dover essere, divenire, perché ai termini corrisponda il concetto, e tutto vada a posto. Quando si abbia a che fare con la filosofia, e non con il suo simulacro, le cose risultano in realtà alquanto più complesse. E se si parla di De Martino e del suo crocianesimo, e poi dei filosofi che egli lesse e studiò, a cadere sotto il rasoio della critica deve essere il «modo» in cui egli atteggiò il primo, lesse e intese i secondi, ciascuno dei quali è un incrocio di questioni e non può essere considerato alla stregua di un oggetto, ad afferrare il quale basti una mano che, dove sia, si allunghi ad afferrarlo. A cominciare da Croce che, tra i filosofi letti e poi sempre tenuti presenti da De Martino è per certo il più studiato e il più tenuto presente. E a proposito del quale deve perciò chiedersi se la *reductio* storicistica in cui De Martino assumeva il suo pensiero fosse e sia la più idonea a restituire il senso autentico dei suoi filosofare, o non fosse invece, e non sia, all'origine di un equivoco che mai, in effetti, egli riuscì a individuare e a dissipare.

Ma, nel tentativo che si sta compiendo di ricostruire il quadro culturale in cui De Martino si formò, converrà intanto tornare, con più determinato discorso, sul rapporto stretto con Vittorio Macchioro. Un rapporto la cui importanza soltanto per qualche preconcetta ragione ideologica potrebbe essere svalutata o, peggio, negata;

e che non potrebbe tuttavia essere inteso nella sua autentica natura se, tenendo conto della parallela presenza di Croce, di Omodeo e di altri, forse, ancora, non vi si cogliessero le tensioni e i conflitti, oltre che i consensi, che nell'intrinseco lo costituirono. Come già si è accennato, ed è del resto ben noto, Macchioro era uomo di forte, anche se assai estrosa personalità. E, natura affettivamente possessiva, aveva circondato il giovane De Martino, che nel 1935 ne sarebbe divenuto il genero, di cure e premure così intense e gelose che non è difficile immaginare quali reazioni, per contrasto, suscitassero nell'animo di quest'ultimo. Tanto più è facile immaginarlo in quanto, legato come intellettualmente sapeva e sentiva di essere a Croce, a Omodeo e alla lezione dello storicismo assoluto, De Martino possedeva, a sua volta, una non meno forte e risentita personalità. Come la lettura dei suoi scritti basterebbe a far comprendere anche se le testimonianze rese da quanti lo conobbero non lo confermassero, egli era dominato e persino ossessionato dai suoi pensieri, dai suoi argomenti, dalle tesi critiche che gli si erano accese nella mente e che, appunto, lo tiranneggiavano. Del mondo esterno, e della grande biblioteca a cui, agli occhi degli studiosi, talvolta questo si riduce, non vedeva e non sceglieva se non quel che potesse rafforzare e meglio determinare quel che pensava e, come si è detto, lo ossessionava. E questa era la sua grande forza, l'imperio spietato attraverso il quale riconduceva all'unità, o, se si preferisce, ai principi primi, la ricca potenzialità del suo esperire intellettuale. Era la sua forza, ma anche, nello stesso tempo, la sua debolezza. Era la ragione di quel tanto di rigido e di reiterativo che è facile notare in ognuna delle sue scritture, maggiori o minori, e nella tendenza che ad esse è intrinseca a disporsi in una lunga linea retta, costituita dal martellante snodarsi delle tesi e anche, perché no, dall'alquanto mono tono ripersi degli stilemi. Era la ragione della sua incapacità di vivere e prospettare il suo problema al di fuori dei confini entro i quali si era costituito, della tendenza, che anch'essa in lui fu fortissima, a «servirsi» della filosofia piuttosto che a servirla sperimentandola in sé stessa dentro di sé; e fu infine la ragione dell'esasperato (e anche, talvolta, esasperante) «metodologismo» che costituisce l'angustia del suo crocianesimo, e quindi di ogni «altra» filosofia che entrasse nel suo orizzonte per esserne rimodellata e, qualche volta, persino stravolta. Forza e debolezza, dunque,

strettamente intrecciate; e che debbono entrambe essere individuate nella loro ragion d'essere. La forza e la debolezza stavano nella prepotenza che su di lui era esercitata dal problema che gli stava nella mente, e che lo arricchiva e poi anche, nello stesso tempo, lo impoveriva: non perché fosse quello, ma per il suo ossessivo permanere sempre e solo entro il quadro nel quale, come si è detto, era insorto e si era costituito. Non dunque perché fosse un problema, quel problema. Non c'è studioso, non c'è pensatore, che non si sia in sostanza travagliato se non intorno ad un ordine connesso di questioni, e a questo soltanto: che è poi il senso di quel che si definisce come «unità» o, addirittura, «unicità». Ma è la *variatio*, è la capacità di far vivere il proprio tema all'interno di altre esperienze, di aggiungere altri testi al proprio testo, — è questa capacità che, attraverso l'estensione, consente di rendere più intensa l'intensità, più netta e forte l'unità. E questo non fu il caso di De Martino; il quale, potrebbe dirsi, visse il dramma dell'unità e dell'unicità senza il conforto della *variatio*; e dell'«unità» fece perciò, assai presto, un'ossessione.

Che dunque, in un personaggio di questa natura, il rapporto con un altro personaggio, a suo modo e a sua volta vittima, come Macchioro era, di sé stesso e dei suoi problemi, non potesse procedere senza sotterranei contrasti, è ben comprensibile. E poiché del contenuto specifico di questi non sappiamo, dal momento che, se li dichiarano, quasi mai le lettere che i due si scambiarono li dispiangono nella ragione che li fece insorgere, è sui documenti che occorre cercar di ricostruirli, insieme, com'è ovvio, alle convergenze, che andranno anch'esse, ove sia possibile, indicate in concreto. Ebbene, occorre dire subito che, a giudicare da quel che ne è stato fin qui reso noto, il carteggio che, fra il 1930 e il 1939, Macchioro e De Martino intrattennero,<sup>38</sup> si rivela come un documento bensì di

<sup>38</sup> Il carteggio è parzialmente noto attraverso le ampie citazioni che ne sono state da Di Donato, *Preistoria*, cit., pp. 51-65, per la parte macchioriana, e, per quella di De Martino, in un articolo, *Una preistoria rivisitata*, ancora inedito e che conosco per la cortesia dell'autore (ora in *I Greci selvaggi*, cit., pp. 17-40, 139-55). — Che il rapporto stabilito con Macchioro dovesse rendere difficile quello che legava De Martino a Omodeo, e viceversa, è comprensibile. I due, Macchioro e Omodeo, erano per varie ragioni divisi da reciproca, se non antipatia, diffidenza.

grande interesse; e anche, tuttavia, per alcuni aspetti, deludente. Suscita curiosità, che poi non appaga, lascia intravedere aspetti essenziali, e poi li tiene nell'ombra, non consentendo, a chi con disponga al riguardo di altri documenti, di giudicare e capire. Come può, per esempio, vedersi a proposito della questione concernente il giovanile fascismo di De Martino e la sua idea della «religione civile»,<sup>39</sup> nonché il suo successivo passaggio, nel 1936, all'antifascismo liberale e il primo formarsi in lui della consapevolezza relativa alla drammatica arretratezza delle plebi meridionali e all'urgenza del loro recupero ad una piena vita civile.

La breve recensione che nel «Leonardo», 1926, p. 47, Omodeo fece del *Lutero* (Profili, 75, Formiggini, Roma 1926), conteneva, nell'apprezzamento, la riserva formulata nei confronti degli «altri studi cristiani del Macchioro» (A. OMODEO, *Il senso della storia*, Torino 1955<sup>2</sup>, pp. 425-26; e anticipava il giudizio che, sullo stesso «profilo», Croce avrebbe dato nel 1929 (lo si veda ora in *Storia della storiografia italiana nel secolo decimonono*, Bari 1947<sup>3</sup>, II, 225, dove la riserva riguarda invece *Orfismo e paolinismo*, Montevarchi 1922, poi rifiuto nello *Zagreus*, Firenze 1930. Il Cherchi, (*Il signore del limite*, pp. 12-13, n. 7), deduce dalla critica che Omodeo mosse a Loisy a proposito del nesso fra orfismo (ma, in realtà, ellenismo) e paolinismo (cf. *Storia delle origini cristiane*, II, *Prolegomeni alla storia dell'età apostolica*, Messina 1920, pp. 395-445, e, III, *Paolo di Tarso apostolo delle genti*, Messina 1922, pp. 427-39), lo sfavore con cui anche avrà guardato alle tesi di Macchioro e, quindi, il risentimento, contro di lui, di quest'ultimo. Resta, per altro, che la prima edizione dello *Zagreus*, che è del 1920, è contemporanea ai *Prolegomeni* di Omodeo: al modo stesso che contemporaneo al saggio macchioriano su *Orfismo e paolinismo*, è il volume su *Paolo di Tarso*, terzo delle *Origini cristiane*. È dunque improbabile che, Loisy a parte, Macchioro potesse cogliere nelle pagine di Omodeo accenni polemici a tesi che erano anche sue. Si aggiunga che il 20 luglio 1920, quando i *Prolegomeni* erano «quasi finiti», Omodeo scriveva a Gentile di «avere risposto al Macchioro accettando» (*Carteggio Gentile/Omodeo*, a c. di S. GIANNANTONI, Firenze 1974, p. 196): dal che può dedursi che i rapporti fra i due, se l'uno proponeva e l'altro accettava, erano buoni o, quanto meno, normali. Non si sa, per altro, quale proposta Omodeo avesse «accettata». Che Macchioro lo avesse invitato a collaborare alla rivista che progettava e che, con il titolo *Gnosis*, sarebbe uscita nel 1921, è congettura ragionevole della Giannantoni (*ibid.*, p. 196, n. 1), ripresa da Di Donato, *Preistoria*, cit., p. 48 (= *I Greci selvaggi*, p. 22). Va notato che l'accenno alla «Sua rivista», che compare subito dopo, dev'essere riferito al gentiliano *Giornale critico* il cui primo fascicolo vide la luce nel 1920: e che non risulta che alla rivista macchioriana Omodeo abbia mai collaborato.

<sup>39</sup> Su questa idea tornerò in altra occasione. Ma cf. anche quel che se ne dice nel testo.



Che cosa fosse, propriamente, la «religione civile» che allora, nel segno del fascismo e delle questioni che accendeva in lui, De Martino delineava e propugnava, quali elementi ne costituissero la trama, quale significato sia da dare all'eurocentrismo e quindi al colonialismo nel quadro dell'interpretazione che egli allora era intento a costruire della storia italiana e del suo senso, non è facile capire. Certo è che emerge, da questi documenti, qualcosa di sconcertante, se non proprio di sorprendente. La lunga lettera che, probabilmente nel 1934<sup>40</sup>, De Martino inviò a Macchioro per raggiugliarlo intorno al progresso dei suoi studi e, sopra tutto, delle sue idee, presenta un singolare, e a tratti sgradevole, intreccio di atteggiamenti «mistici» e di proposizioni «filosofiche», non del tutto scvere, anche queste, di una tal quale torbidezza. Così, se non può non fare impressione la «preghiera» che De Martino immaginava dovesse essere recitata da «noi militi, il cui nome è segnato all'anagrafe dei nostri comuni», «dinanzi alla tomba del Milite Ignoto», per implorare da Dio la morte, il disperdimento delle ossa, la perdita del nome e quindi la reverenza del «popolo superstite, anelante a sua volta al martirio», del pari un qualche disagio deriva dall'affermazione del concetto secondo cui la «storia delle religioni può fare tanto a meno dell'uomo in quanto Eroe, che l'oggetto del suo giudizio svanisce addirittura ove si limiti a considerare i germi di verità filosofica contenuti nella rappresentazione mitica». Dove, è vero, non tutto è chiaro, e oscura anzi appare la connessione fra l'accento all'uomo in quanto eroe e la rivendicazione, diretta con ogni probabilità contro Croce, della religione come religione, e non come semplice preannuncio della filosofia: una rivendicazione della quale già si è indicata la presenza negli scritti maturi di De Martino, e che qui si presenta comunque avvolta da nubi e vapori che per fortuna la successiva riflessione, almeno in parte, dissolverà. Per il resto, quel che il lettore ne ricava è un'ulteriore ragione di perplessità.

Che «fascismo» era questo che allora De Martino per un verso «pativa» e, per un altro, cercava di elaborare in un concetto che era tuttavia non filosofia, ma religione? Chi, per i suoi anni giovanili, per questi anni anteriori alla svolta del 1936, ha parlato di «fascismo

<sup>40</sup> La data è congettura di DI DONATO, *Una preistoria rivisitata*, cit., p. 8 (del dattiloscritto) = *I Greci selvaggi*, p. 146.

di sinistra» può non aver avuto torto se ha considerata la vocazione non reazionaria, e per certo non conservatrice, del giovane De Martino; ma ha comunque fatto appello ad una categoria interpretativa o troppo generica o troppo specifica, e in entrambi i casi alquanto sterile di risultati concreti. La sua determinazione, per esempio, nei termini propri di Ugo Spirito, e quindi dell'estremistico corporativismo da lui e da altri elaborati a Pisa nei tardi anni Venti e nei primi Trenta, accenna alla concretezza, e poi delude, perché, sul serio, quanto De Martino era immerso in un clima assai teso di esaltazione religiosa, di altrettanto il futuro teorico del problematicismo era intento a ragionare, a razionalizzare, a dedurre. E se già allora, nel fondo della sua pagina, un orecchio esercitato avrebbe potuto cogliere il preannuncio di quel «senso» della crisi della civiltà contemporanea in cui, da filosofo per altro, Spirito inserì più tardi le sue considerazioni politiche; se insomma anche in quegli anni era presente in lui, con le connesse tendenze apocalittiche, il tratto concettuale della «filosofia della storia», resta che il suo discorso si svolgeva nei campi della economia, del diritto, della politica, e che in relazione a questi «concetti» egli pensava il fascismo e la sua essenza rivoluzionaria. In che modo, per scendere al concreto, la nozione spiritiana della «corporazione proprietaria» potesse essere utilizzata da De Martino, francamente non si vede: sempre che, beninteso, si voglia restare sul terreno delle idee e della loro logica. Troppo diverse erano in effetti, perché, se pur ci fu, l'incontro non riuscisse generico e vuoto, le filosofie dei suoi personaggi: l'inquieto discepolo di Gentile, da una parte, che ragionava di scienza e filosofia e già in quegli anni stava maturando la crisi problematicistica dell'attualismo, da un'altra, lo scolaro di «Palazzo Filomarino» e di Vittorio Macchioro, inquieto anche lui, ma in tutt'altro modo e per tutt'altre ragioni.

Entrambi si erano precocemente convinti che il mondo contemporaneo fosse agitato da una crisi drammatica, nella quale il suo destino stesso era in questione. Ma profondamente diversa fu la rappresentazione che via via ne dettero. Basta, per convincersene, e per vedere in quale direzione si svolgesse l'idea che Spirito si era fatta della crisi leggere la seconda parte de *La vita come ricerca* (1937)<sup>41</sup>. Basta leggere queste pagine per capire fino a che punto, d'altra

<sup>41</sup> U. SPIRITO, *La vita come ricerca*, Firenze 1948, pp. 212-38.

parte, le specifiche preoccupazioni di De Martino gli fossero estranee. Svolgendo il filo di considerazioni che, da quando, giovanissimo, aveva abbandonato il positivismo per entrare a vele spiegate nell'idealismo attuale, sempre erano state al centro del suo pensiero, Spirito aveva cercato di fondare in termini di irreversibilità logica e storica l'«immanenza»; e aveva quindi vissuto la crisi di questa convinzione, approdando ad una forma estrema di problematicismo, che nemmeno in sé stesso e nel suo gorgo antinomico era in grado, a suo giudizio, di trovare il suo proprio punto di consistenza con sé. La religione si poneva, per lui, al limite estremo di questa crisi; e come nasceva dal suo interno e non era in grado di andar oltre la dimensione nostalgica nella quale in effetti viveva, così si comprende come la crisi avesse ragione anche della sua qualsiasi realtà e la dissolvesse. La crisi dell'immanenza non significava in alcun modo la vittoria della trascendenza; e Spirito viveva perciò il suo dramma paralizzante nello spazio che fra questi due fallimenti dischiudeva sé stesso, non riuscendo ad essere se non uno spazio problematico, uno spazio che, corroso dal conflitto dei termini fra i quali avrebbe dovuto trovar posto, non corrispondeva alla sua definizione, e non era perciò uno spazio.

Di tutt'altra natura era la crisi che De Martino viveva e che delineava dinanzi a sé. Come scriveva a Macchioro l'8 aprile 1936, quando al fascismo stava dicendo addio, il «conflitto» era, per lui, «tra l'aspirazione civile della religione e l'aspirazione religiosa della civiltà»; e soltanto in una «religione civile» gli sembrava che potesse ricevere la sua composizione e risoluzione. In una religione civile che, non meglio determinata, avrebbe comunque dovuto trovare la sua forma in una Repubblica, come la chiamava, di Dio;<sup>42</sup> di quel «dio» che il fascismo aveva abbandonato e al quale egli dichiarava di esser sempre rimasto fedele. Che è, al di là della fumosa vaghezza del concetto, una dichiarazione comunque importante, e, agli occhi di chi anche per altre vie sia giunto a constatare l'intrascendibilità, per lui, della religione nella filosofia, preziosa. Ma quanto diversa, nella sua genesi e nella sua intima tessitura, dalle tesi «problematicistiche» di Ugo Spirito.<sup>43</sup>

<sup>42</sup> DI DONATO, *Una preistoria rivisitata*, p. 12 (= *I Greci selvaggi*, pp. 146-47).

<sup>43</sup> Sarà una semplice assonanza, ma potrebbe invece esservi una intenzione,

C'è poi, e qui da De Martino conviene passare a Macchioro, o anche a lui, la questione del crocianesimo e delle molte prospettive nelle quali, in questo carteggio, si risolse. Converrà, perché anche per De Martino fu, ed è stata giudicata, importante, leggere e commentare la singolare lettera che Macchioro gli inviò il 30 maggio 1939, per informarlo, fra le altre cose, di un lungo colloquio da lui avuto, a Palazzo Filomarino, con Benedetto Croce. Riguardando la questione dello «spiritismo», quindi della «cartomanzia», della quale, avvertiva, Croce «non sa niente», e, da ultimo, delle reazioni del filosofo alle sue delucidazioni, la lettera è stata, come si è detto, giudicata, non solo importante, ma anche «inquietante». <sup>44</sup> Dopo, tuttavia, averla letta con attenzione, non è difficile avvedersi che essa apre e pone una piccola questione di metodo, concernente l'uso che, in effetti, debba e possa farsene. E si parta perciò dalla constatazza di un fatto. Nei tempi immediatamente precedenti la

sembra quasi che nella lettera del 2 ottobre 1934 De Martino definisse il «suo» fascismo in contrapposizione al programma indicato dai tre sostantivi (diritto, economia, politica) che compaiono nel titolo della rivista di Spirito e Volpicelli: «il mio intento in sostanza è questo: liberare il fascismo dalla sopravvalutazione dei dati economici, giuridici e politici; ed aiutare la sua valutazione in senso morale e religioso» (DI DONATO, *I Greci selvaggi*, pp. 148-49). Non direi, per conseguenza, che abbia ragione DI DONATO, *Introduzione*, a *Compagni e amici*, cit., p. XVIII (= *I Greci selvaggi*, p. 160), là dove ha scritto che in questo periodo De Martino «è fascista, non come tutti, ma, se possibile, un po' di più. Vuole la purezza originaria, è di sinistra, rispetta Giovanni Gentile, ma ama Ugo Spirito». Che allora De Martino «rispettasse» Gentile, è possibile, forse anche probabile, sebbene né dell'un sentimento, né delle sue visibili conseguenze, ci sia alcuna prova. Tanto meno c'è prova che, addirittura, «amasse» Ugo Spirito; nemmeno, direi, che ne conoscesse il pensiero economico, giuridico e politico e che, conoscendolo, potesse apprezzarlo. È difficile in effetti immaginare De Martino che, con in mano *I fondamenti dell'economia corporativa* (Milano 1932, 1934), pronunzia il suo giuramento dinanzi al Milite Ignoto; oppure Spirito che, dopo aver teorizzata alla sua maniera l'identità dell'individuo e dello Stato, quest'identità intendesse nel senso di un mistico sacrificio del «sé». — E ora *paulo minore*. Non risulta che con Spirito De Martino intrattenesse rapporti prima che, vinto nel 1956, il concorso per la cattedra universitaria, gli scrivesse per chiedergli che sostenesse la sua aspirazione a essere chiamato a Bologna. Le tre lettere demartiniane conservate nell'Archivio della Fondazione Ugo Spirito, Roma, riguardano tutte questa materia e rivelano che con il destinatario De Martino non aveva alcuna confidenza.

<sup>44</sup> DI DONATO, *Preistoria*, cit., p. 61. E cf. anche GIARRIZZO, *Note*, cit., p. 156, n. 42. La lettera di Macchioro può leggersi in DI DONATO, *Preistoria*, pp. 61-62.

sua scrittura, e senza che, per quel che si sa, questo sentimento prendesse forma esplicita in scritti di natura scientifica, Macchioro aveva accentuati i toni della sua insofferenza anticrociana; e ce n'è traccia evidente, anche a prescindere dal romanzo che egli scrisse con lo pseudonimo di Benedetto Gioia, in alcune di queste sue lettere.

Determinata forse, e resa più aspra dall'inclinazione crociana che egli non poteva non cogliere ed avvertire in una parte almeno dell'anima demartiniana, la provocazione (perché di questo si trattò) di Macchioro si rivela tanto più psicologicamente interessante quanto più egli fosse ormai, con ogni probabilità, rassegnato a rinunciare alle sue egemoniche pretese di maestro fervido, entusiasta, coinvolgente e possessivo, e a riconoscere, quasi considerandolo come un insormontabile ostacolo, opposto alla sua ambizione di averlo esclusivo discepolo, il «fortissimo cervello» del suo giovane congiunto. Il 2 febbraio 1939, subito dopo che, a causa delle leggi razziali, era stato allontanato dal suo lavoro, con l'enfasi e la pateticità che gli erano proprie e che le recenti disavventure tanto più rendevano tali, da Trieste gli aveva scritto, fra le altre cose: «quanto ad accettare tutto quello che dici, con tanta generosità, intorno alla mia 'assistenza', è un altro par di maniche. Tu non fai i conti, Ernesto mio, con il tuo stesso fortissimo cervello: molto di quello che credi di aver ricevuto da me lo possedevi già in te stesso. Io mi contento della parte di 'occasione'. Ma tutto questo è secondario. Quel che importa, come ti ho già detto, è che tu stai camminando a passi da gigante, e che è certo come il sole che arriverai assai in alto». <sup>45</sup> Queste parole, certo, possono e anche debbono essere interpretate per quel che immediatamente dicono; ed esser considerate come l'espressione della modestia che sempre caratterizza il tono che un maestro intelligente e sensibile non può non assumere nei confronti di un «discepolo» di particolare valore. Ma, e senza perciò «forzarle» a significati che non hanno, anche possono e debbono essere interpretate come se Macchioro vi riconoscesse in qualche modo la sconfitta che il crocianesimo dell'allievo aveva inflitta alla speranza che quest'ultimo camminasse lungo un sentiero non troppo discosto dal suo. Ed è in questo quadro psicologico, carat-

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 59.

terizzato da un sottile sentimento di rivalsa e quasi di vendetta perpetrata nei confronti di un intemerato campione, quale si era proclamato e intendeva essere di razionalismo, che la lettera di Macchioro va, con ogni probabilità, se si vuole capirla, letta.

Nessuno, naturalmente, può ritenersi in grado di sapere se Macchioro fosse andato a trovare Croce per «provocarlo», e in qualche modo prenderlo nella rete dei suoi «interessi» spiritistici e cartomantici. E senza che questo significhi dubitare della sua parola e della sua veridicità, nessuno, che di Croce abbia tuttavia qualche conoscenza, potrebbe onestamente sostenere di non provare meraviglia di fronte alle «dichiarazioni» che, in questa sua lettera, il visitatore gli attribuiva. Possibile che sul serio, in tema di spiritismo e di cartomanzia, Croce pensasse quello stesso che Macchioro pensava? La questione richiede di essere posta in modo drastico, e obiettivo. Non si tratta, intatti, (si deve ripeterlo) di dubitare della parola di Macchioro e della buona fede che certo lo assisteva quando informava De Martino del consenso che, su quel delicato tema, Croce gli avrebbe dato. Ma, non senza chiedersi se di quel che quest'ultimo poté dirgli nel corso della conversazione Macchioro fosse in grado di fornire a sé stesso il necessario svolgimento e di intendere sul serio il significato, si tratta bensì di provarsi a ritradurlo, quel consenso, nei termini dei pensieri che Croce sul serio pensò e dei quali, non nelle parole dette,<sup>46</sup> ma in quelle scritte, esiste il puntuale documento. È a questo documento, costituito dai suoi libri filosofici, che, per giudicare quel che Macchioro riferì, deve tenersi fermo lo sguardo. E chiedersi intanto se fra le tante riflessioni che, nell'arco della sua esistenza, Croce dedicò ai temi, del sentimento, del «buio», dell'indeterminato, del «non essere», della «materia» infine che ogni forma, nel costituirsi, elabora, e alla quale sembrò da ultimo che quella dell'utile/vitale andasse così vicino da quasi identificarvisi, vi fosse qualcosa che potesse indurlo a confidare a Macchioro l'opinione che, senza ben capirne il senso, quest'ultimo riferì nella sua lettera.

Ebbene, per quanto in una materia come questa ci si possa disporre alla spregiudicatezza e dar ragione a Amleto quando parlava delle *more things* che, collocate fra cielo e terra, sfidano l'angustia

<sup>46</sup> Del resto, se le parole «dette» si ponessero al di là di quelle «scritte», e addirittura le contraddicessero, — ebbene, che importanza potrebbe riconoscersi?

delle filosofie che si rifiutano di riconoscerne l'esistenza, resta che non c'è indagine che Croce abbia condotta nell'ambito costituito dalle questioni del sentimento, dell'indeterminato, della «materia» e, quindi, nell'ambigua regione dell'utile/vitale, che autorizzi il recupero di interpretazioni identiche o anche soltanto analoghe a quelle che Macchioro suggeriva. In ciascuna delle tesi che Croce propose in tema di utilità e di vitalità, e anche quando queste siano considerate nella formulazione che egli ne dette fra il 1948 e il 1951, il riconoscimento, da parte sua, della oggettività delle «potenze negative» che si liberano e operano nelle sedute spiritiche è, nel quadro del suo pensiero, inammissibile. Se mai, nel corso di quel colloquio, poté sembrargli che Croce acconsentisse alle idee che gli esponeva in tema di spiritismo e di cartomanzia, il meno che da un interlocutore accorto ci si sarebbe atteso è che questi indagasse ancora, chiedesse conferme, domandasse come fosse possibile che un filosofo «idealista» si dichiarasse d'accordo con lui, che era tutt'altra cosa. Il meno che ci sarebbe atteso è che alla sorpresa e allo stupore egli conferisse un senso ulteriore a quello intrinseco al loro semplice essersi prodotti. Ma perché questo accadesse si sarebbe richiesta la presenza, in Macchioro, di una curiosità autentica, di un interesse volto a capire, non a suscitare, a sua volta, sorpresa e stupore. E poiché in lui questo interesse faceva difetto ed altro invece agiva ed era presente, non reca alcuna sorpresa che quel che non accadde non accadesse. Ciò che, palesemente, all'autore di *Zagreus* premeva era non di capire quali diversi pensieri le sue parole avessero risvegliati in lui, ma piuttosto di far recitare al filosofo dello spirito, al rappresentante di una razionalità ignara del diavolo e dei «poteri occulti», la parte inconsueta e paradossale di chi, contro ogni ragionevole previsione, dichiarava di riconoscerne la autonoma realtà, l'autosufficienza obiettiva, e a un diversamente pensante cedeva all'improvviso, le armi.

È questa assenza di curiosità, è la conseguente banalità della rappresentazione che a sé stesso e ad altri, involontariamente rivestendosi, nella circostanza, dei panni del cameriere hegeliano, egli dava di un pensatore con il quale dimostrava di non avere alcuna confidenza autentica, è l'evidente desiderio di apparire agli occhi di uno che sapeva interessato alla «filosofia dello spirito» come il vero protagonista dell'incontro («parlai io assai più di Croce»), e, ancora, la più o meno consapevole volontà di «ridurlo» a sé stesso e

qui «annullarlo», di questo che, al di là delle parole dette e ascoltate e non necessariamente capite in quel colloquio, toglie «verità» a quel che Macchioro riferiva. E poiché il suo è un testo che ben si presta a questo elementare esercizio critico, sarà pur necessario osservare e sottolineare la singolarità di quel che a tutto questo Macchioro aggiungeva. In quel colloquio Croce avrebbe infatti convenuto con lui non solo sull'inferiorità, rispetto alla cartomanzia, della dottrina idealistica e kantiana concernente le «categorie» (diceva, purtroppo, proprio così) dello spazio e del tempo, ma anche sulla necessità di oltrepassare la «rappresentazione» e il «fenomenico» attingendo, alla maniera di Schopenhauer, il *Wille* e il noumeno. E qui c'è di che rimanere sul serio sbalorditi. Che, a meno che non stesse sognando o addirittura si divertisse a dire il contrario di quel che pensava, Croce potesse dichiararsi d'accordo con proposizioni come queste, è semplicemente inconcepibile. Forse che la realtà era per lui un intreccio di «fenomeni» sottesi da una noumenicità alla quale si doveva perciò tentar di pervenire con strumenti diversi da quelli che in effetti gli erano stati offerti da chi proprio quella distinzione aveva criticata e dissolta? Altresì, del resto, sarebbe inconcepibile, se da altro in effetti non fosse stato mosso, che cose come queste le dicesse Vittorio Macchioro che, per poco che ne sapesse, di Croce non poteva saper così poco da attribuirgli quel che si è appena letto.<sup>47</sup> Tanto più quel che diceva e gli faceva dire sarebbe inconcepibile, in quanto era a un pensatore restituito alla verità dei suoi filosofemi che egli tornava a riferirsi quando a De Martino annunciava che Croce aveva apprezzata senza riserve la critica da lui mossa a Lévy-Bruhl e al suo così detto «prelogismo».<sup>48</sup>

«Io», scrisse una volta il grande Francesco Guicciardini, «credo potere affermare che gli spiriti siano». E che ci credesse sul serio,

<sup>47</sup> Che Macchioro dovesse, per un verso, presupporre un Croce «razionalista» per poterne presentare e quasi rivelare uno «non» razionalista, e così suscitare sorpresa, è evidente. E nell'elementarità del procedimento psicologico, sta qui l'assurdità della sua testimonianza, la sua inaffidabilità concettuale.

<sup>48</sup> Il riferimento è certamente a E. DE MARTINO, *Mentalità primitiva e cristianesimo*, «Religio», 14 (1938), pp. 241-49.



per averne «visto esperienza tale che mi pare esserne certissimo»,<sup>49</sup> non può, come si vede, revocarsi in dubbio, dal momento che, sebbene degli astrologi non facesse gran conto e anzi li disprezzasse, per suo conto aveva provveduto a farsi fare l'oroscopo.<sup>50</sup> Ma Croce, lui, il filosofo razionalista e idealista, è possibile che agli spiriti credesse al pari del Guicciardini? O di Newton, che lui pure di oroscopi era esperto?<sup>51</sup> Al di là delle polemiche semplificazioni del Macchioro, la questione non è di quelle che si possano decidere con una semplice battuta. Occorre discuterle con attenzione, cercando di andare al di là di quel che fin qui si è detto.

Tanti e tanti anni innanzi che *Il mondo magico* risvegliasse in lui curiosità latenti circa la realtà dei così detti poteri magici, rivolgendosi polemicamente ai «signori occultisti e spiritisti», Croce li aveva invitati a non pretendere di avere qualcosa a che vedere con «uomini che lavorano a tavolini diversi dai loro, e che adoperano bensì com'essi la parola 'spirito', ma allo stesso modo che l'hanno in comune coi venditori d'acquavite».<sup>52</sup> E se poi, negli anni successivi, forse anche ripensando a libri come quelli, allora di moda, dei Brofferio, dei Lombroso, dei Morselli,<sup>53</sup> gli accadde di interrogarsi sulle sedute spiritiche e sulle varie pratiche magiche, è difficile immaginare che allo «spirito», quale lo concepiva lui, potesse mai affiancarsi lo «spirito» che dà segno di sé in quelle e altresì presiede alla decifrazione delle carte. Le «più cose» che, esistenti fra cielo e terra, misero in crisi la filosofia che Amleto aveva appresa a Wittenberg, non potevano fare altrettanto con la sua, che della realtà predicava bensì la varietà, la complessità, la ricchezza, ma certo non poteva ammettere che fosse trascesa da una realtà più alta, non percepibile attraverso il nor-

<sup>49</sup> F. GUICCIARDINI, *Ricordi*, ed. Spongano, Firenze 1951, C 211.

<sup>50</sup> Cf. per questo, *I Guicciardini e le scienze occulte. L'oroscopo di Francesco Guicciardini. Lettere di alchimia, astrologia e cabala a Luigi Guicciardini*, a c. di R. CASTAGNOLA, Firenze 1991, pp. 83-214.

<sup>51</sup> Cf., per es., P. ROSSI, *Aspetti della rivoluzione scientifica*, Napoli 1971, pp. 31-54.

<sup>52</sup> B. CROCE, *Di un carattere della più recente letteratura italiana* (1907), in *La letteratura della nuova Italia*, Bari 1922, IV, 201.

<sup>53</sup> G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, II, *I positivisti*, Firenze 1957, pp. 404-08.

male apparato dei sensi. L'autentica realtà, e anche l'unica di cui fosse lecito parlare, non era per lui se non lo spirito nell'organica connessione delle sue forme; e né più in alto, né più in basso, c'era qualcosa che potesse svelarne il senso. Il «poema», scrisse ragionando di queste cose nel saggio che nel 1948 dedicò a De Martino e a *Il mondo magico*, che «lo spirito di Ludovico Ariosto dettò al medio Scaramuzza, non val nulla!». <sup>54</sup> E «tutto ciò», ossia chiaroveggenze e rivelazioni di questa qualità, «si aggira nella cerchia degli'interessi particolari e delle relazioni limitate: conoscenze scientifiche e concetti filosofici e verità universali non vi appartengono, perché richiedono che dall'ottusità della vita senziente si sia ascisi a pienezza di coscienza; ed è follia aspettare dallo stato sonnambulico rivelazioni intorno a idee». <sup>55</sup>

Giunti a questo punto, occorre tuttavia osservare che la questione che, senza ben comprenderne i termini (e anzi non comprendendoli affatto) <sup>56</sup> Macchioro aveva posta, era alquanto più complessa di quanto allo stesso Croce non apparisse; e che, per cogliere il grano di verità che contiene in sé, occorre rendere *difficilior* la sua *lectio faciliior*, e compiere un alquanto accidentato percorso. Quando lesse *Il mondo magico*, la reazione che egli oppose all'idea che i «poteri» del mago e dello sciamano fossero da interpretare, non come impostura, ma come quelli piuttosto che all'umanità primitiva avevano consentito di superarsi nella civiltà, non fu, a guardar bene, univoca. Segnata da varie incertezze, si articolò invece su vari piani, non sempre (è giusto riconoscerlo) coerenti fra loro; e, per un aspetto, fu lontana, anzi lontanissima, dalle posizioni che De Martino aveva delineate, non lontana, ma pericolosamente vicina, per un altro. Sul primo punto, relativo al nesso progrediente che De Martino aveva stabilito fra magia e civiltà, Croce non ebbe alcun dubbio. Recisamente negò che fosse quella la via lungo la quale il progresso dell'umanità si era realizzato; e, con altrettanta energia, negò che, nell'*Enciclopedia* e altrove, Hegel avesse sostenuto se non questo, e cioè

<sup>54</sup> B. CROCE, *Intorno al 'magismo' come età storica* (1948), in *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, p. 205.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pp. 204-05.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 207.

che «l'eterno dramma umano della dispersione, della fissazione, della resistenza e del riscatto» abbia a protagonista, invece che le streghe, «la libertà dello spirito», quella stessa «senza la quale né un'età, per primitiva che si pensi, sarebbe realtà, né da essa si passerebbe ad età più sviluppate e più ricche, alla vichiana barbarie generosa e alla civiltà della mente tutta spiegata». <sup>57</sup> Quando tuttavia, e qui la sua coerenza dette segno di cominciare a flettersi, messi di fronte alla questione della realtà che dovesse o no riconoscersi ai così detti poteri magici, a quella cercò, non già di opporre un diffidente rifiuto, ma di offrire invece un criterio d'interpretazione e di comprensione, il suo discorso riuscì in effetti assai meno netto. Rispetto a quel che, nel quadro del suo pensiero, e obbedendo alla logica di questo, si sarebbe dovuto dire, fu invece segnata da alquante perplessità e, come si è detto, rischiò di convergere proprio con la tesi che, *in re ipsa*, aveva prodotta la demartiniana inclinazione a considerare storiche, e non eterne, le categorie. Il che, fra le altre cose, potrebbe spiegare perché, consapevole forse *in corde suo* di quanto poco questioni come quelle connesse allo «spiritismo» potessero trovare adeguata spiegazione in una filosofia come la sua, dinanzi al Macchioro e alle sue ingenue provocazioni Croce preferisse ascoltare e, nella sostanza, tacendo, svolgere dentro di sé, il filo (che tendeva ad annodarsi) del suo pensiero.

L'incertezza che, in questa seconda parte della sua argomentazione, Croce dimostrò, si determinava a partire dal modo in cui la tesi che Hegel aveva esposta in un punto dell'*Enciclopedia* era accolta, elaborata e svolta. Nel paragrafo trecentonovantaduesimo di quel libro, o meglio, nell'annotazione che lo commenta, Hegel aveva scritto che «tra le superstizioni dei popoli e le aberrazioni delle menti deboli si trovano, presso popoli meno progrediti nella libertà spirituale e che perciò vivono in maggiore unità con la natura, anche alcuni rapporti reali, e previsioni, che si fondano su di essi e sembrano meravigliose, di stati e di avvenimenti che vi si collegano». <sup>58</sup> E aveva aggiunto, concludendo, che «con la libertà dello spirito che comprende sé stessa in modo più profondo, spariscono

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 207.

<sup>58</sup> G.W.Fr. HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, trad. it. di B. CROCE, Bari 1963, p. 360.

anche codeste poche e meschine disposizioni, che si fondano sul convivere dell'uomo con la natura L'animale, invece, come la pianta, vi rimane sottoposto». — Ebbene, è di questo argomento hegeliano che, esplicitamente richiamandolo, Croce si servì per definire la questione dei così detti poteri magici. E, nel servirsene, egli ne accolse anche quel che non avrebbe dovuto e potuto. Accolse l'idea che, nelle situazioni in cui quei poteri si manifestano, e manifestano la loro particolare efficacia, intelletto e volontà stessero in uno stato come di «passività». Accolse anche l'altra, a questa del resto strettamente connessa, che, in siffatti «stati spirituali», fra l'individuo e il suo «concreto contenuto», potesse darsi una relazione immediata, che non è autentica relazione perché non è «mediazione»; e che insomma l'immediatezza potesse stare di per sé, scissa e indipendente da ciò nei cui confronti soltanto può, se pure può, essere definita così. E su questa idea ritornò, di lì a poco, in un breve scritto che, di quello dedicato a *Il mondo magico*, è una sorta di appendice. In questo scritto, nel quale ragionò sulla conoscibilità e inconoscibilità del mondo misterioso, egli tornò a ripetere che, «vivaci e forti quando l'uomo, più prossimo all'animalità, vibrava di più stretta relazione simpatetica cogli altri esseri, e in generale con la natura»,<sup>59</sup> le «capacità» connesse con l'esercizio delle tecniche magiche erano state rese inutili e quindi abbandonate dall'umanità via via che svolgeva il filo della sua evoluzione civile; da quella stessa umanità che, poiché di quelle non aveva alcun bisogno, tendeva a non vederle e a disconoscerle anche là dove erano state operanti e, in condizioni di varia patologia psicologica, tornavano a esserlo.

Il punto delicato, e fortemente problematico, dell'argomento che Croce condivideva e svolgeva in connessione con i suoi concetti, era qui. E posto infatti che a Hegel fosse consentita la rappresentazione fenomenologica della coscienza che, dalla natura nella quale era immersa e come indistinta, poco alla volta, mediante la «libertà spirituale», perveniva a questa, che è il suo criterio e la sua mèta, di pensare, o piuttosto di «rappresentare», in questi termini, a Croce non era (o non avrebbe dovuto essere) consentito. Nel quadro del suo pensiero non si dava infatti «immediatezza»,

<sup>59</sup> CROCE, *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 209-10.

non si dava «non relazione», non si dava inizio, che, per la loro stessa definizione e comprensione, non fossero tutti reinclusi nel circolo, o nel quadro, della suprema relazione spirituale. E solo in questo, e in modo non più che metaforico, era per lui lecito parlare di «immediatezza», teoretica o pratica che fosse. Che se invece egli avesse deciso che si potesse parlarne nel modo in cui ne parlava qui, allora avrebbe dovuto convenire sul punto che era all'intelletto, non alla ragione, al *Verstand* e non alla *Vernunft*, che aveva affidati i suoi argomenti. Il che, essendo impossibile, svela la difficoltà in cui restava impigliato, lo scambio del quale si rendeva vittima. Quando parlava di «immediatezza», di vicinanza all'animalità e simili, Croce avrebbe dovuto avvertire che a parlare in lui era, non la ragione, ma l'intelletto. Era l'intelletto che separa e poi, per riunire quel che ha separato, pone di qui la causa, di là l'effetto, e così, mentre è impegnato a costituire l'unità, di nuovo, e proprio in questo atto, separa, e non la ottiene. Era l'intelletto, al quale soltanto appartiene di collocare l'animalità innanzi all'umanità, la natura innanzi allo spirito, e quindi di assumere, ma pur sempre in modo estrinseco, che dall'una si passi all'altra. Che se invece a parlare fosse stata la ragione, non l'intelletto, dell'animalità e della natura si sarebbe mostrato che sono non un *prius* cronologicamente rappresentabile, ma piuttosto la «materia». La materia a cui, idealmente precedendola, la forma conferisce sé stessa, e così la fa essere. Donde la conclusione che, in termini crociani, avrebbe dovuto esser tratta come cosa ovvia e ineludibile: ossia il concetto secondo cui l'antiorità del meno al più evoluto, del «primitivo» al «civile», è una costruzione dell'intelletto che separa dalla forma la «materia» e a quest'ultima conferisce, con il tempo, la dimensione della realtà. Una costruzione dell'intelletto, non della ragione; che, proprio perché non si esprime attraverso l'uso delle categorie in forza delle quali quello, l'intelletto, dispone sé stesso, proprio per questo pensa la storia in termini, non di causa, ma di libertà.

Se è così, è ben vero allora che Croce era coerente con sé stesso quando, per «rappresentare» il passaggio dal mondo primitivo al mondo civile, e per assegnare al primo la realtà dei poteri magici ormai dissoltasi nel secondo, osservava che a questo provvede l'intelletto; che non in termini di verità, per altro, vi provvede,

ma di pratica utilità. A tal punto, anzi, nella logica del suo pensiero, questo è vero che anche il mondo misterioso, oscuro, abitato e governato dalle potenze notturne che, in determinate circostanze, si rendono presenti all'universo dei vivi profetandone i futuri svolgimenti, avrebbe, con più drastica energia, dovuto essere ricondotto alla separazione prodotta dall'intelletto; che non è in grado di cogliere l'unità, nel tutto, delle parti, e per questo immagina che il mondo dei vivi sia come circondato da una «realtà» che non gli appartiene, che lo trascende, e custodisce in sé il suo misterioso segreto. Ma, proprio perché, conforme all'interno statuto del suo pensiero, ci si sarebbe aspettato che, al di sopra dell'intelletto e delle sue «separazioni», con ancor più decisa energia Croce innalzasse la forza sintetica della ragione, che questo invece non avvenisse può a giusto titolo esser considerato sorprendente. Da lui ci si sarebbe infatti aspettato non che concedesse concretezza di realtà all'uomo che, «più prossimo all'animalità, vibrava di più stretta relazione simpatetica cogli altri esseri, e in generale con la natura», ma che non gliela concedesse. Concedergliela significava, in effetti, e importava che la storia fosse pensata non con le categorie della ragione, ma con quelle dell'intelletto; che tra *Vernunft* e *Verstand* avvenisse, a vantaggio di quest'ultimo, e con intrinseco danno per la storia, lo scambio e il capovolgimento; e che, assumendo come reale quel che altrimenti, e a ragione, avrebbe dovuto esser considerato come astratto e, per sé stesso, irreali, l'uomo primitivo e il suo tempo fossero assunti, non come un'astrazione, ma come «qualcosa». Era, come si vede, un passaggio rischioso, quello a cui, in tal modo, e senza naturalmente volerlo, Croce esponeva sé stesso. E qualora se ne fosse accorto, anche avrebbe avvertito che, con suo rischio e pericolo, stava camminando sul medesimo sentiero che, intrapreso anche da lui, aveva condotto De Martino verso il rischioso traguardo della storicizzazione delle categorie.

La minuziosità messa nel commento di questa lettera che, dopo essere stata pubblicata, ha prodotto più esclamazioni che non analisi critiche, anche per un'altra ragione non potrà essere stata eccessiva. E questa è che, anche da parte di chi ne parla, la conoscenza che oggi si ha della filosofia dello spirito non è, per lo più, di molto superiore a quella, non eccelsa, che Macchioro mostrava, ai

suoi tempi, di averne: sì che, sia delle ragioni interne al fraintendimento che, durante quel colloquio, egli fece del suo silenzio, e anche delle sue scarse parole, sia degli inadeguati commenti occorreva dar conto; e tanto più in quanto, senza volerlo, e senza sopra tutto essere in grado di comprendere in quali termini si ponesse, in Croce, la questione che aveva sollevata, è pur vero che il filosofo ne era stato toccato e che, per suo conto, aveva, mentre quello parlava, preso a svolgere, come si è detto, il filo dei suoi pensieri. Dopo avere perciò insistito sul singolare intreccio che in quello studioso si era determinato fra ostilità, desiderio di rivalsa e più che debole conoscenza, su Croce converrà invece fermarsi ancora per qualche tratto; e ricordare quanto segue. Il dramma speculativo che egli visse nei riguardi della minaccia che dagli strati più profondi e incontrollati della coscienza potevano pervenire alla civiltà dispiegata nelle sue forme, — questo dramma stava non, come è ovvio, nel semplice e banale riconoscimento della realtà di Satana, e della sua oggettività, ma nel rischio che quel che, per un verso, la filosofia vietava che fosse assunto in sé e affermato in quanto tale, prevalesse, per così dire, sul divieto, e, nella sua negatività, salisse in primo piano. Il rischio era che la sintesi, nella quale stava con il positivo, si infrangesse e spezzasse senza compenso. Insomma, se volessimo esprimerci nel linguaggio che fu poi di De Martino, il rischio era che, da esterno al sistema e appartenente alla soggettiva preoccupazione e apprensione, il dramma passasse, senza potervi per altro passare, dentro il sistema, prendesse corpo e assumesse figura alla radice della sintesi e, appunto, la minacciasse come il nembo avverso minaccia di morte il fiore che fiorisce e vive sulla dura roccia la sua effimera vita.<sup>60</sup> Nel quadro del sistema, il negativo non ha, com'è noto, realtà, non costituisce una «posizione» alla quale possa riconoscersi autonomia. La realtà è l'intreccio e l'unità delle sue parti costitutive. E non c'è parte, in essa, che si definisca altrimenti che attraverso la perenne risoluzione del disvalore nel valore, del non essere nell'essere. Non c'è unità che (anche la parte è unità) possa per conseguenza scindere in sé stessa la sua unità, perdere il controllo di sé medesima ed esporsi al suo proprio disperdimento.

<sup>60</sup> Alludo all'immagine a cui Croce fece ricorso ne *La fine della civiltà* (1946), in *Filosofia e storiografia*, p. 311.

Quali che siano le questioni che questo quadro concettuale racchiude in sé, e comunque Croce ne abbia vissute e avvertite le difficoltà, resta che il rischio configurabile come la rottura della sintesi e la conseguente liberazione, dal suo imperio, del negativo, fu da lui tanto più sentito come un rischio assoluto quanto più gli appariva chiaro che la sua realizzazione avrebbe recate con sé la fine della filosofia e, con ogni concetto che potesse aversene, della stessa realtà. Il che spiega sia l'energia che ogni volta egli dispiegò nel tentare di tenere a freno la distruttiva pulsione di morte che il sistema produceva dal suo interno in ragione della difficoltà che lo abitava, sia l'ambiguità che non poté superare perché, in ultima analisi, era pur sempre con il sistema, e nel quadro delle sue categorie costitutive, che gli era dato di medicarne le ferite. Che accennarono, esse proprio, a prender forma (un'ambigua forma) quando, nelle sue estreme riflessioni, il vitale gli apparve come una sorta di scissione intervenuta fra il suo essere forma e il suo essere «materia» secondo un ritmo diverso da quello per cui ogni forma è anche materia, forma della sua materia: della materia a cui, per la forza dell'attività sintetica dello spirito, è stata ridotta la forma che occupava nel circolo la precedente «posizione»: di una materia, dunque, che senza forma non può stare mai.

Di questa oscillazione, che in modo esplicito caratterizza il pensiero dell'ultimo Croce, e per la quale a una materia sempre e solo reale nella forma si contrappone una forma che ambiguamente è in sé stessa anche materia, e che si risolve perciò, e anche non si risolve, nell'orizzonte trascendentale della sua propria idealità, — di questa oscillazione che è interna alla categoria dell'utile/vitale e ha tuttavia, nel sottosuolo del sistema, una lunga preistoria, potrebbero darsi molteplici esempi. Per rimanere nell'ultimo decennio della sua vita, si pensi, per esempio, alle pagine dedicate all'*Apologie des Teufels* di J.B. Erhard, nelle quali la classica concezione della materia che in eterno la forma risolve in sé è puntualmente confermata.<sup>61</sup> E si pensi, per contro, alle altre, di poco posteriori ma assai diversamente accentuate, in cui l'indecisione del vitale a esser for-

<sup>61</sup> B. CROCE, *L'Apologia del diavolo' e il problema del male*, in *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, I, 183-97 (ma, sopra tutto, 185-86).



ma, e solo forma, consuma, per così dire, il suo dramma.<sup>62</sup> Ma questa oscillazione e indecisione che, almeno in parte e non senza, da parte sua, specifiche incertezze, sarà uno dei problemi sui quali di lì a non molto proprio De Martino avrebbe cominciato a tormentarsi, tale, e cioè un problema, poteva essere per lui che tanto nella filosofia crociana era penetrato da poterne cogliere questa inquieta, se non addirittura drammatica, dimensione. Per lui, dunque, che al significato del «consenso» tributato da Croce alle idee che Macchioro gli esponeva avrebbe ben saputo conferire il necesario sfondo problematico. Non per il geniale archeologo, che di cose come queste poco s'intendeva; o non s'intendeva affatto<sup>63</sup>.

Su questo carteggio conviene fermarsi ancora. Nella sua prima lettera, datata 27 agosto 1930, rispondendo a una nella quale, con alquanto impertinza, De Martino aveva rivolto critiche al suo *Graecia capta*,<sup>64</sup> ossia al saggio che nel 1928 aveva dedicato alla religione romana, Macchioro era stato assai duro. Delle critiche si era infatti dispiaciuto; e non aveva mancato di farne avvertito il giovane corrispondente, deplorandone l'arroganza.<sup>65</sup> «La religione», aveva scritto, «è per me un rapporto tra uomo e Dio»; e «poco importa», aveva aggiunto, «se questo rapporto viene trascritto in questi o quei termini psicologici: ciò riguarda la psicologia, ma non la religione». Era una presa di posizione molto ferma; e il tema dell'individuo e del suo libero rapporto con Dio era affermato con accenti di netta derivazione protestante. Sei anni più tardi, il 15 aprile 1936, con pari, e anzi più grande severità, commentava la lettera che già ci è nota e nella quale De Martino gli comunicava i suoi pensieri sulla religione e sulla repubblica di Dio, nonché il suo

<sup>62</sup> Si allude ai saggi raccolti nella seconda sezione, *Vitalità e dialettica*, delle *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari 1952.

<sup>63</sup> Se è a questo giro di questioni che Croce alluse nel suo colloquio con Macchioro (se ne veda un accenno nei *Taccuini di lavoro*, IV, 148, sotto la data del 14 maggio 1939), allora è evidente che il suo interlocutore non fu in grado di intenderne il senso. Dopo aver rivelato un dramma, lo rappresentò come se fosse una banale commedia!

<sup>64</sup> La si veda in DI DONATO, *Preistoria rivisitata* cit., p. 6 [= *I Greci selvaggi*, pp. 144-45].

<sup>65</sup> DI DONATO, *Preistoria*, cit., p. 51 (= p. 25).

intento di sistemarli in uno specifico saggio. Non senza preoccupazione e disagio, gli confidava di esserne rimasto sconcertato. «Io», gli scriveva, «come tu la concepisci adesso, ci credo assai poco: vedo sempre meno l'azione della religione nella storia: parlo di religione, non già di istituti religiosi, nei quali spesso non ci è punto religione». E consapevole di star parlando di cosa non secondaria, non senza acutezza aggiungeva: «tutta la parte del medioevo mi sa di 'medievale': mi pare di sentire un modo di pensare cattolico e apologetico che manca di modernità». <sup>66</sup>

La critica di Macchioro era tutt'altro che banale; e della lettera che De Martino gli aveva inviata coglieva in effetti un punto assai dolente. Vi indicava la tendenza a fare della società una sorta di corpo mistico, nella quale, superato nei soggettivi convincimenti e nelle intenzioni, il fascismo era invece ben presente, e nei suoi aspetti, per giunta, più cupamente illiberali e oscurantistici. E qui, poiché si tratta di un passaggio tanto interessante quanto, nell'intrinseco, paradossale, occorre fermarsi a riflettere su una circostanza che, non il carteggio, quanto piuttosto gli scritti dati alle stampe permettono di individuare e recare a luce. Se si guarda al progetto del saggio sulla «religione civile», al quale lavorò a lungo senza, per fortuna, arrivare a scriverlo, il «misticismo» sta tutto dalla parte di De Martino, non da quella di Macchioro. Sta dalla parte del giovane studioso, vagheggiante l'instaurazione di una *societas* religiosa, all'interno della quale ciascuno avrebbe perduto il suo nome e il suo «io», in un torbido abbraccio di morte. Non sta dalla parte dello studioso più vecchio, e ricco di molte esperienze, che alla religione aveva guardato bensì come a una «esperienza» vitale piuttosto che intellettuale, ma all'idea di un sacrificio dell'individuo nella mistica notte dell'universa sostanza repugnava con ogni energia. Se, invece, si guarda agli scritti macchioriani, non solo allo *Zagreus*, ma anche alla precedente *Teoria generale della religione come esperienza*, e quindi li si confronta con i saggi che, negli anni Trenta, De Martino dette alle stampe, l'impressione che se ne ricava è, per certi aspetti, tutt'altra. Trattati di irrazionalismo, anche notevoli, si colgono in Macchioro. E di razionalismo per contro in De Martino: di razionalismo e, naturalmente, di crocianesimo,

<sup>66</sup> *Ibid.*, pp. 54-55 (= p. 29).

sebbene, nel suo fondo o nella sua parte, se si preferisce, segreta, il più importante fra questi primi scritti rivela una tendenza a considerare irriducibile e intrascendibile quel che s'intende come «religione», che non consente alcuna semplificazione definitoria, e all'interprete impone cautela.

*Appendice*

Come ho avvertito qui su, n. 13, nell'Archivio De Martino, 2, 19, è conservato un appunto relativo a Vittorio Macchioro. Lo trascrivo:

La follia potrebbe essere interpretata come un ritorno di frammenti di storia religiosa passata per entro la storia presente. Ciò che nel passato ebbe la sua funzione storica, fuori di quel passato non può nascere senza convertirsi in patologia. La glossolalia, le illusioni estatiche, i divieti tabuici, etc., fuori dell'ambiente storico in cui esercitarono una funzione reale, diventano 'manie', o religiose o addirittura senza riferimento a credenze religiose: ossessioni fobie megalomanie etc. La follia è storia religiosa di un passato remoto che tende a tornare fuor dell'ambiente storico in cui essa era fisiologia: e nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario. / V. Macchioro ha ripristinato, in pieno secolo ventesimo, una serie di fenomeni storici che appartengono a un remoto passato dell'evoluzione dell'umanità. Egli ha un concetto patriarcale e biblico della paternità; crede e pratica lo spiritismo, la magia, il miracolo; ha sdoppiamenti della personalità; consulta il Vangelo pensando a mente i numeri dei versetti; concepisce come possibile la investitura al modo di Carlo Magno; e tuttavia, per altri aspetti, è un uomo moderno, normale. Perché questa teoria fosse accettata, occorrerebbe dimostrare: 1) che di ogni fenomeno psicopatologico c'è il corrispondente fisiologico nella storia delle religioni, e viceversa; 2) che ogni fenomeno psicopatologico nasce dal conflitto tra il presente reale e il passato fittizio e arbitrario; 3) che non esistono atti psicopatologici in sé, ma gli stessi atti sono fisiologici se storicamente adeguati e quindi socialmente efficaci, patologici se storicamente inadeguati e quindi socialmente inutili e ingiustificati. Ciò che in Cristo è ideale del Regno oggi sarebbe, soltanto, monomania religiosa.

Questo il testo; che cominciava con due linee, poi cancellate, ma non tanto che non sia possibile leggerle: «la patologia dell'esperienza religiosa non può gettare luce sulla fisiologia così come il morto non può spiegare il vivo. Al contrario, sarebbe da spiegare...». Con l'eccezione di questo, e dell'altro (utile per la cronologia dello scritto) in cui si legge: «mio suocero V. Macchioro etc.», gli altri, pochissimi, luoghi soppressi non rivestono particolare importanza; e può perciò evitarsi di renderli noti.



## GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO NEL 1999

1998-99

Elizabeth Borgolotto (Francia)	Patrizia Monnazzi
Paola Castronuovo	Francesca Nobili
Liliana Cecchetto	Concetta Pennuto
Filomena Cicala	Serena Pezzini
Patrizia Danella	Roberta Picardi
Sabina de Cavi	Silvia Rodeschini
Rosalba Di Meglio	Manuel Herrero Sanchez (Spagna)
Chiara Esposito	Aldo Scornajenghi
Francesco Fronterotta	Paolo Serpietri
Ermis Gamba	Kristjan Toomaspoeg (Estonia)
Matilde Iaccarino	Ilaria Tufano
Alessandro Mongatti	Eduard Wolken (Germania)



FINITO DI STAMPARE NEL MESE DI GIUGNO MM  
NELLO STABILIMENTO «ARTE TIPOGRAFICA» S.A.S.  
S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI