

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno III - 2016 (Nuova serie) Fascicolo 2

Syzetesis – Semestrale di filosofia

Publicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione filosofica

ISSN 1974-5044

DIREZIONE: Federico Morganti

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

RESPONSABILE DI REDAZIONE: Federico Morganti

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

Syzetesis Associazione Filosofica

Via dei Laterani 36

00184 Roma

syzetesis@gmail.com

www.syzetesis.it



INDICE

Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ARTICOLI

- 143 MARCO NICOLELLA, *Platone e l'anima tetracordale (Plat. Tim. 35b 4-36b 5)*
- 159 LUCA GIANCRISTOFARO, *Dilthey lettore di Goethe. Scritti e recensioni giovanili*

NOTE E DISCUSSIONI

- 183 GIOVANNI DE SIMONE, «*Ein Verkanntes Fragment des Parmenides*». *Una proficua ipotesi di lavoro*
- 195 FEDERICO MORGANTI, *Cosa resta di Spencer*
- 203 DONATELLA IZZO, *L'Ippolito di "Theatron"*

RECENSIONI

- 209 ROBERTO GRANIERI, Michael J. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2015
- 217 CHIARA ROVER, Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015
- 225 LIVIA RIGA, Luciano Canfora, *Augusto figlio di Dio*, Laterza, Roma-Bari 2015
- 231 LUCIANO ALBANESE, Claudio Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Brepols, Turnhout 2015

Articoli



Platone e l'anima tetracordale

(Plat. *Tim.* 35b 4-36b 5)

di

MARCO NICOLELLA

ABSTRACT: The aim of the following is to analyse the part of the *Timaeus* (35b–36b) where Plato describes the *anima mundi* by adopting a numerical system that can be converted in musical intervals. The ultimate purpose is to demonstrate that the belief that Plato's intention was to create an enormous combined musical scale it was erroneously believed; by examining *Timaeus'* language it is possible to conclude that his goal was to create a complex tetrachordal system.

KEYWORDS: *Timaeus*, world soul, harmony, human souls, tetrachords

ABSTRACT: Il presente lavoro intende analizzare la sezione di *Timeo* 35b–36b dove è descritta da Platone la struttura dell'*anima mundi*, con l'utilizzazione di valori numerici convertibili in intervalli che seguirebbero una logica di tipo musicale. Scopo finale è mostrare come, erroneamente, si è ritenuto che le intenzioni platoniche fossero vicine al creare un'enorme scala musicale congiunta, mentre, dal linguaggio timaico, emergerebbe probabilmente il proposito di generare un complesso sistema tetracordale.

KEYWORDS: Platone, *Timeo*, anima del mondo, armonia, anime umane, tetracordi

Introduzione

È difficile riassumere l'importanza che Platone attribuì alla musica o, più in generale, all'arte armonica. Senza alcun dubbio la sua posizione è ben delineata nella *Repubblica* dove, nel libro III, si parla dell'educazione dei guardiani in cui la musica, insieme alla ginnastica, sarebbe stata indispensabile per la corretta crescita fisica e spirituale degli uomini vigorosi. Ma come mai? Perché la musica (*mousike*)¹ e, più in generale, l'armonia (*harmonia*)² avrebbero questo

¹ Oltre al significato di 'musica', questo termine indicava tutte le arti presiedute dalle Muse. Vi facevano parte anche il 'racconto' e la 'poesia', cosa di cui Platone nella *Repubblica* (soprattutto nei libri II e III) si occupa in maniera molto approfondita). In questa nota, la si intenderà esclusivamente in senso acustico-armonico.

potere? L'argomento è stato spesso trattato in dettaglio, in contributi convincenti ed esaurienti³, tuttavia, in questo articolo, la mia intenzione sarà esaminare un aspetto fino a oggi forse non correttamente analizzato, di natura specificamente tecnica, che potrebbe influire in modo decisivo sull'interpretazione del ruolo educativo della musica nelle dottrine platoniche. Questo elemento non si trova però nella *Repubblica*, bensì in un dialogo probabilmente più tardo, ovvero il *Timeo* e, precisamente, durante la suddivisione dell'anima del mondo (35b-36b). Questa divisione non produrrebbe, come storicamente si è ritenuto – sia nella letteratura primaria antica (Plutarco, Proclo, Macrobio⁴, ecc.) sia in quella secondaria moderna (Cornford, Barker, Taylor⁵) – una grande scala congiunta di toni e semitoni estesi per quattro ottave e una sesta maggiore, bensì sarebbe strutturata con una logica tetracordale discontinua. Svolgendo tutte le operazioni indicate da Platone, infatti, mi impegnerò a evidenziare un piccolo ma decisivo dettaglio capace di cambiare questa chiave di lettura, portando il lettore a dover intendere in maniera completamente diversa le effettive intenzioni del pensatore ateniese. Da questo dettaglio apparentemente marginale potrebbero emergere, come si vedrà, delle conseguenze di fondamentale importanza non solo per quanto riguarda l'interpretazione strutturale dell'anima del mondo platonica, ma anche sul valore stesso attribuito all'arte delle Muse dal pensatore ateniese.

Prima di iniziare è, però, necessaria una breve e fondamentale premessa: Platone si impegna ad analizzare la costruzione dell'universo come derivata da un ordine essenzialmente numerico. Sappiamo che il *Timeo* è probabilmente il dialogo in cui emerge con maggior chiarezza la convinzione platonica riguardo all'importanza che i numeri e i loro rapporti avrebbero nell'ordinamento del

² Anche in questo caso ci si trova davanti a un termine dall'amplissima gamma di significati, molti dei quali si intrecciano tra loro rendendo, alle volte, molto difficile una precisa interpretazione. Nelle sue varie accezioni lo troviamo significante, ad esempio, l'insieme ordinato dei suoni separati nel tempo (che oggi chiameremmo 'melodia'), oppure i 'modi' (antiche scale musicali di cui si parlerà più avanti. Infra, p. 155-156), o, addirittura, l'insieme ordinato degli elementi che generano il cosmo (*kosmos*, il cui significato è appunto 'ordinato'). Definizione esemplificativa, in quest'ultimo senso, la troviamo in Nicom. *Arithm.* II 19, p. 115, 2 «Armonia è unificazione di pluri-mescolati elementi e consenso dei dissenzienti» (trad. it. di M. Timpanaro Cardini).

³ Cfr. A. Barker, *Psicomusicologia nella Grecia antica*, Guida, Napoli 2002; A. Brancacci, *Musica e filosofia da Damone a Filodemo*, Olschki, Firenze 2008.

⁴ Plutarch. *De an. procr.* 16, Procl. *In Plat. Tim.* II pp. 191, 1-192 27 Diehl = 8-9 Mullach, XI-XII Martano. Macr. *In Somn.* II 1, 24.

⁵ Cfr. F.M. Cornford, *Plato's Cosmology*, Hackett Publishing Company, Cambridge 1997, pp. 68-70; A. Barker, *Timaeus on Music and the Liver*, in M.R. Wright (ed.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Duckworth, London 2000, pp. 85-99; S. Zedda, *How to Build a World Soul: a Practical Guide*, in M.R. Wright (ed.), *op. cit.*, pp. 28-30; A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928, pp. 140-146.

mondo. Non si vuole qui paragonare il pensiero di Platone alle più diffuse concezioni pitagoriche – argomento già di per sé abbastanza trattato e non privo di controversie – ma è indubbio che, nella costruzione del mondo e della sua *anima*, il demiurgo scelse l'utilizzo di rapporti numerico-matematici ben precisi, considerando questi i più idonei per la realizzazione di un cosmo per quanto possibile ordinato. I numeri, armonicamente, si fondevano tra loro nonostante le numerose diversità, consentendo, quindi, a caratteristiche differenti di unirsi, generando, infine, il mondo per come lo conosciamo ossia composto da elementi differenti e tuttavia compartecipanti⁶. Con logiche numerico-matematiche, quindi, il demiurgo mise in relazione i principi necessari per costruire il cosmo fisico e la sua anima. Nella realizzazione di quest'ultima introdusse un elemento di natura non solo aritmetica, ma armonica, in quanto anche questa, come secondo la più antica scuola pitagorica⁷, era una disciplina derivata dal più vasto contesto matematico e, anzi, era probabilmente la sua più concreta manifestazione. Nell'ottica pitagorica, infatti, gli intervalli musicali dipendevano da precisi rapporti numerici i quali, proprio grazie alle giuste interazioni che li caratterizzavano, producevano effetti di natura acustica, dunque fisici e sensibilmente 'fruibili'; consonanze, in ultimo, testimoni di un ordine numerico superiore, di cui l'uomo studioso poteva cogliere gli aspetti più profondi, oltre che piacevoli.

Premesso questo, è possibile immergersi nel problema principale qui in esame. Prendendo in considerazione la sezione del *Timeo* in cui si descrive la costruzione dell'anima del mondo, che avrebbe avvolto interamente il cosmo fisico donandogli una vita ordinata, si legge:

[1] Innanzitutto, ritagliò una sola parte dal tutto, in seguito ne ritagliò un'altra, doppia della prima, poi una terza che era una volta e mezza la seconda, e quindi tripla della prima, poi una quarta doppia della seconda, poi una quinta tripla della terza, poi una sesta che era otto volte la prima, poi una settima che era ventisette volte la prima. [2] Dopo ciò, riempi gli intervalli doppi e tripli, ritagliando ancora le altre parti dalla mescolanza iniziale e ponendole negli intervalli tra queste, in modo che in ciascun intervallo vi fossero due medi, l'uno superiore a uno degli estremi e inferiore all'altro di una stessa frazione di ciascuno degli estremi, l'altro superiore di una quantità numerica uguale a quella di cui era esso stesso inferiore. [3] Poiché da queste relazioni risultavano, negli intervalli di prima, altri intervalli di $1+1/2$, $1+1/3$ e $1+1/8$, riempi tutti gli intervalli di $1+1/3$ con

⁶ Cfr. Aristot. *Metaph.* A 5, 986a, e Stob. *Ecl.* I 21, 7b.

⁷ Cfr. B. Centrone. *Introduzione ai Pitagorici*, Laterza, Roma-Bari 1996, pp. 124-128; C. A. Huffman, *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 185-203; cfr. anche Theo Smyrn. *Exp.* 17 5-10.

l'intervallo di $1+1/8$ lasciando di ciascuno di essi una frazione tale che l'intervallo rimanente fosse definito dal rapporto numerico di $256/243$ ⁸.

Il testo, non di immediata comprensione, presenta un linguaggio particolarmente tecnico e quindi, per essere più chiari possibile, si procederà suddividendo la spiegazione di questo passaggio in tre punti.

1. I numeri essenziali

La prima sezione riguarda i numeri basilari utilizzati da Platone e si riferisce, essenzialmente, a questo passo:

Innanzitutto, ritagliò una sola parte dal tutto, in seguito ne ritagliò un'altra, doppia della prima, poi una terza che era una volta e mezza la seconda, e quindi tripla della prima, poi una quarta doppia della seconda, poi una quinta tripla della terza, poi una sesta che era otto volte la prima, poi una settima che era ventisette volte la prima⁹.

Questa è la stesura primitiva dei numeri secondo i quali la materia 'intermedia'¹⁰ venne divisa e distesa. I numeri citati sono: 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. Il perché di queste cifre può esser ricercato nella vasta tradizione numerologica pitagorica. In effetti, tutti questi numeri, sia presi nella loro singolarità che nelle loro interazioni, possiedono caratteristiche precise, dal grande valore filosofico e numerico. Si hanno: l'uno, monade, principio di ogni ente; il 2, primo numero pari; il 3, primo numero dispari; il 4, quadrato del primo numero pari; il 9, quadrato del primo numero dispari; l'8, cubo del primo numero pari; il 27, cubo del primo numero dispari ed equivalente alla somma dei precedenti numeri (infatti $1+2+3+4+9+8=27$)¹¹.

Plutarco interpretò questa sequenza numerica come 'separata', affermando che Platone sarebbe stato contrario alla stesura di questa serie su 'un'unica linea', poiché si sarebbero mischiate le proprietà dei numeri pari con le proprietà dei dispari e

⁸ Plat. *Tim.* 35b 4-36b 5 (trad. it. di F. Fronterotta). L'edizione critica seguita è *Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet*, vol. IV, Oxford University Press, Oxford 1902.

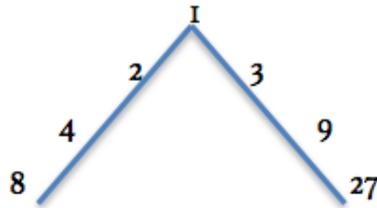
⁹ Plat. *Tim.* 35b 4-c 2.

¹⁰ Plat. *Tim.* 35a 1-b 3. Il Demiurgo utilizzò come materiale di costruzione dell'anima una mescolanza di Essere, Identico e Diverso nella loro dimensione 'intermedia' (ovvero, l'Essere che unì ai restanti elementi consistette dall'unione dell'Essere indivisibile, l'Idea di Essere, con l'Essere divisibile, ovvero l'Essere sensibile, in divenire, creando una materia di Essere 'intermedia'. Stessa operazione fu svolta con l'Identico e il Diverso e, in ultimo, tutto fu mescolato).

¹¹ Plutarch. *De an. procr.* c. II. p. 1017 C- 1017 E.

si sarebbero tralasciate le ‘coppie numeriche’ i cui rapporti sono fondamentali¹².

Con questa logica, partendo dall’uno, avremo la seguente struttura a forma di *lambda*¹³:



Questi rapporti, a cui Plutarco teneva particolarmente, si generano per addizione e moltiplicazione delle coppie numeriche. Si osserva, infatti, che unendo il primo numero pari, al primo dispari, si ottiene 5; moltiplicandoli, invece, si ottiene 6. Il 5, spiega, era chiamato ‘tremore’ o ‘suono’; il 6 era, invece, chiamato ‘nuziale’, poiché in esso si trovavano il pari e il dispari e il principio ($1 \cdot 2 \cdot 3 = 6$) e anche per questo era detto ‘perfetto’. Provvedendo a svolgere le stesse operazioni con i primi quadrati, si ottengono i numeri 13 e 36. Il primo di questi era il valore attribuito al *leimma*, l’antico semitono di cui a breve si parlerà; il 36, invece, era il quadrato del numero perfetto, ottenibile dall’addizione dei primi tre numeri cubi ($1+8+27=36$). Facendo lo stesso con i numeri cubi, si ottengono i valori di 35 e 216. Il primo era chiamato ‘armonia’, poiché, oltre a essere la somma del primo cubo pari con il primo dispari, è anche dato dalla somma dei numeri fondamentali comprendenti la proporzione aritmetica e armonica – di cui si discuterà nella sezione 2¹⁴ – e che rappresentano la scala musicale nei suoi valori più elementari (essi, secondo la tradizione, sarebbero stati: 6, 8, 9, 12, rispettivamente chiamati *Hypate*, *Mese*, *Paramese*, *Nete*)¹⁵. Il numero 216 era studiato, in maniera semplificatoria, come il cubo del numero perfetto¹⁶.

¹² Plutarch. *De an. procr.* c. 11. p. 1017 E: «Perciò è chiaro che Platone non vuole che i numeri siano disposti su un’unica linea, bensì in modo alternato e separatamente: i pari con i pari, i dispari insieme ai dispari [...] in questo modo si avranno coppie costituite da numeri simili tra loro, e per addizione e moltiplicazione degli uni con gli altri produrranno numeri ragguardevoli» (trad. it. di F. Ferrari-L. Baldi).

¹³ Visione opposta sarà quella di Severo, riportata da Procl. *In Plat. Tim.* II p. 171, 4-9 Diehl. «Altri hanno respinto la figura a forma di lambda e ordinano i numeri in sequenza, come sulla linea del regolo [...] sono di questo avviso anche Porfirio e Severo» (trad. it. A. Gioè).

¹⁴ Cfr. *infra*, p. 149.

¹⁵ Iambl. *VP* 119.

¹⁶ Tutti questi valori e le loro proprietà sono reperibili in Plutarch. *De an. procr.* 12 F – 13 D.

Ancor più importante sarà il significato geometrico-ontologico che fu attribuito a questi valori e che emerge chiaramente in Teone di Smirne, che interpretò queste cifre come generatrici di una *tetraktys*. Questa era un elemento sacro della scuola pitagorica che, nella sua forma originaria, era composta dai primi quattro numeri (1,2,3,4) significanti e racchiudenti le principali caratteristiche proprie del cosmo¹⁷. Teone pensò in maniera simile i numeri platonici e li immaginò contenenti, tra l'altro, significati geometrico-spaziali. Tutto ciò che nella vecchia *tetraktys* poteva essere rappresentato da un solo numero, qui lo era da due, che stabilivano la natura curvilinea o rettilinea della dimensione considerata. Il motivo per cui è sottolineata questa differenziazione risiede nell'importanza rivestita dal ruolo geometrico all'interno di questa discussione. L'anima, secondo il *Timeo*, doveva essere estesa all'intero corpo del mondo e, per render tutto ciò possibile, necessitava di diverse proprietà spaziali che gli avrebbero permesso di adattarsi a una natura tridimensionale¹⁸.

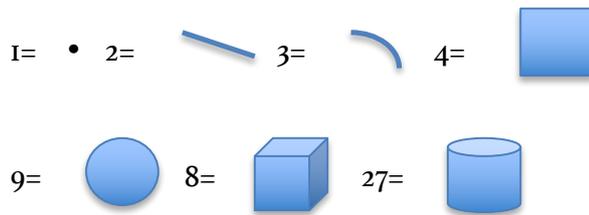
Questa è la spiegazione, a mio avviso, più considerevole per quanto riguarda l'impiego platonico di questi primi valori. Il demiurgo, dovendo distendere l'anima su un corpo sferico e, quindi, tridimensionale, aveva bisogno di applicarvi tutti gli elementi che l'avrebbero resa effettivamente 'estendibile'. Di conseguenza: dall'unità derivò il punto, principio di qualsiasi elemento geometrico e, quindi, spaziale; dai primi numeri lineari (2 e 3) si ricavò la linea, rettilinea e curvilinea; dai primi quadrati (4 e 9) si ottennero i primi piani, rispettivamente rettilinei e circolari; dai primi cubi (8 e 27) si derivarono i primi solidi, retti o concavi.

Punto, linea, piano e solido furono gli elementi geometrici dai quali fu possibile distendere l'anima per tutto l'universo tridimensionale, poiché formato anch'esso da questa logica matematica.

¹⁷ Cfr. B. Centrone, *Introduzione ai Pitagorici*, cit., p. 125, C.A. Huffman, *A History of Pythagoreanism*, cit., p. 222, W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, Harvard 1972, p. 72. Cfr. anche Theo Smyrn. *Exp.* 93 20-94 10, Iambl. *VP* 82, *Theolog. Arithm.* 86.

¹⁸ Theo Smyrn. *Exp.* 96 10: «Terza [La prima tetractide era formata dalla progressione dei numeri per addizione (1+2+3+4+9+8+27); la seconda per moltiplicazione (1·2·3·4·9·8·27). Teone le definisce come le due tetractidi 'che racchiudono i rapporti musicali, geometrici e aritmetici, a partire dai quali si struttura anche l'armonia del tutto'] è la tetractide che racchiude la natura di ogni grandezza per la medesima proporzione: ciò che nella precedente tetractide era l'unità, in questa è punto. Ciò che in quella erano i numeri in potenza un lato, 2 e 3, in questa la duplice specie della linea, quella circolare e quella retta [...] ciò che in quella erano i numeri in potenza un quadrato, 4 e 9, in questa la duplice specie del piano, con i lati rettilinei e i lati circolari. Ciò che in quella erano i numeri in potenza del cubo, 8 e 27 [...] in questa un solido che, essendo doppio, è, in un caso, composto da una superficie concava – come una sfera o un cilindro – nell'altro da piani – come un cubo o una piramide. Questa è la terza tetractide, che riempie ogni grandezza a partire da punto, linea, piano, e solido» (trad. it. di F.M. Petrucci).

Questa spiegazione risolve anche l'apparente conflitto di successione tra questi valori, in quanto il 9, si sarà notato, precede l'8. Il motivo è esattamente perché il 9, inteso come piano, precede l'8, inteso come solido, oppure, ancora più semplicemente, il quadrato (3^2) precede il cubo (2^3). Ecco una verosimile rappresentazione di quanto detto:



2. Calcolo dei medi armonici e aritmetici

Una volta determinato in che modo Platone ricava i numeri basilari per la costruzione dell'anima, si può passare all'analisi della seconda parte, che è la seguente:

Dopo ciò, riempi gli intervalli doppi e tripli, ritagliando ancora le altre parti dalla mescolanza iniziale e ponendole negli intervalli tra queste, in modo che in ciascun intervallo vi fossero due medi, l'uno superiore a uno degli estremi e inferiore all'altro di una stessa frazione di ciascuno degli estremi, l'altro superiore di una quantità numerica uguale a quella di cui era esso stesso inferiore¹⁹.

La seconda operazione demiurgica consisterebbe nel riempire questi intervalli 'doppi e tripli', derivati dalla precedente operazione, con quelle che si palesano come due medietà, rispettivamente: armonica e aritmetica. Per medietà, nelle matematiche antiche, si intendeva un valore, posto tra due estremi, caratterizzato da un preciso rapporto con questi. In questo modo, si stabiliva un 'equilibrio' numerico tra tre valori, che rispettava certe precise logiche di proporzione²⁰. Si comprende bene che il mondo stesso era strutturato da questi elementi di proporzione ordinata, e dunque armonica, per cui le loro analisi e i loro studi non potevano di certo essere trascurati.

¹⁹ Plat. *Tim.* 35c 2-36a 5.

²⁰ Boezio, parlando della medietà geometrica, massimo esempio di proporzione, scrive nel *De institutione musica*, II 12. «Per rapporto [medietà] si intende la comparazione, per così dire, di due termini tra loro; e per termini intendo l'insieme dei numeri, di tutti i numeri. La combinazione di due rapporti uguali si chiama proporzione, alla quale necessitano almeno tre termini. Quando il primo sta al secondo come il secondo sta al terzo, si dice essere una proporzione, e fra questi il medio è quello che sta al secondo posto» (trad. it. di G. Marzi).

Al tempo in cui fu scritto il *Timeo* esistevano certamente tre medietà fondamentali: armonica, aritmetica e geometrica²¹. Platone, nella costruzione dell'anima, prese in considerazione esclusivamente l'aritmetica e l'armonica, mentre la geometrica la utilizzò in precedenza, durante la costruzione del corpo del mondo²².

Prendendo in considerazione gli intervalli 'doppi' (1-2-4-8), e poi 'tripli' (1-3-9-27), svolgiamo queste operazioni, come indicato da Platone:

Medi geometrici intervalli doppi:

$$1+1(2-1)/(2+1)=4/3; \quad 2+2(4-2)/(4+2)=8/3; \quad 4+4(8-4)/(8+4)=16/3$$

Medi geometrici intervalli tripli:

$$1+1(3-1)/(3+1)=3/2; \quad 3+3(9-3)/(9+3)=9/2; \quad 9+9(27-9)/(27+9)=27/2$$

Medi aritmetici intervalli doppi:

$$(1+2)/2=3/2; \quad (2+4)/2=3; \quad (4+8)/2=6$$

Medi aritmetici intervalli tripli:

$$(1+3)/2=2; \quad (3+9)/2=6; \quad (9+27)/2=18$$

Inserendo, adesso, questi valori nelle serie, avremo²³:

Serie numerica intervalli doppi: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 16/3, 8;

Serie numerica intervalli tripli: 1, 3/2, 3, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27;

Serie numerica completa: 1, 4/3, 3/2, 2, 8/3, 3, 4, 9/2, 16/3, 6, 8, 9, 27/2, 18, 27.

A questo punto una domanda potrebbe sorgere legittima: come mai si è parlato di un elemento musicale, se fino a ora i termini 'musica' (*mousike*) e 'armonia' (*harmonia*), non sono stati neanche accennati nella sezione del testo presa in esame? In effetti non sono termini che ricorrono spesso nel *Timeo*²⁴, tuttavia, anche se

²¹ La medietà aritmetica era definibile come: valore superiore al primo estremo di un certo numero, che è lo stesso per cui il secondo estremo lo supera, e ricavabile dalla formula $M_a = (A+B)/2$. La medietà armonica, invece, era definibile come: valore superiore al primo estremo dello stesso valore frazionale da cui è superato dal secondo, e ricavabile dalla formula

$M_{arm} = A+A(B-A)/(B+A)$. In ultimo, la medietà geometrica era definibile come: valore superiore al primo estremo di un certo rapporto da cui è superato dal secondo, ed è ricavabile dalla formula $M_{geom} = \sqrt{A \cdot B}$. A queste tre più antiche se ne aggiunsero presto altre sette portando il numero complessivo a dieci.

²² Plat. *Tim.* 31b 8-32c 4. In questo passo si spiega come il demiurgo mise in relazione tra loro i quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco), sopperendo alle diversità con la loro unione armonica, figlia della proporzione e tendente all'unità.

²³ In grassetto sono evidenziati i numeri presenti nella prima *divisio animae* dai quali si parte per ricavare i medi.

²⁴ Per quanto riguarda il termine 'musica', anche nella sua forma aggettivata, si ritrova in Plat. *Tim.* 18a 9, 47c 7-d 1, 88c 5, mentre il termine 'armonia' compare più

non palesemente, la terminologia che Platone ha utilizzato per questa sezione della *divisio animae* è strettamente connessa a un linguaggio di evidente derivazione armonico-musicale.

Tralasciando gli elementi che si trovano in rapporto doppio, che secondo la tradizione pitagorica corrisponderebbero all'intervallo dell'ottava, gli elementi ricavati dall'inserimento dei due medi non sono altro che le consonanze fondamentali di quarta e di quinta, definibili anche – secondo una terminologia giamblichea²⁵ – come rapporto epitríte ed emiolio e, non a caso, ricavate a partire dai valori dei $4/3$ e dei $3/2$ ²⁶, significanti l'ulteriore dimostrazione dell'intima connessione tra le scienze numeriche e la musica. Inoltre, come si vedrà nella sezione seguente, i valori di $1+1/8$ e $256/243$ ricoprivano un preciso e indubitabile ruolo nella scienza armonica greca.

Dando, quindi, per assodato che il presente è un linguaggio strettamente connesso alla materia musicale, riportiamo una rappresentazione grafica, per mezzo di un odierno sistema pentagrammato, dei numeri ricavati dalle prime due operazioni demiurgiche:



3. Riempimento degli intervalli prodotti dai medi per mezzo delle frazioni di tono e leimma

L'ultima parte della costruzione animistica, dove finalmente emergerà il dettaglio che questa nota intende confutare, è la seguente:

Poiché da queste relazioni risultavano, negli intervalli di prima, altri intervalli di $1+1/2$, $1+1/3$ e $1+1/8$, riempi tutti gli intervalli di $1+1/3$ con l'intervallo di

spesso (anche nella sua forma aggettivata e non necessariamente in senso musicale, in Plat. *Tim.* 36e 1, 37a 1, 47d 1, d 2, 80b 7), anche se non traspare durante la costruzione strutturale dell'anima.

²⁵ Iambl. *VP* 117-118.

²⁶ $4/3$, $3/2$ e $2/1$ sono gli intervalli più importanti della musica greca antica, formati dai numeri della *tetraktys*.

$1+1/8$ lasciando di ciascuno di essi una frazione tale che l'intervallo rimanente fosse definito dal rapporto numerico di $256/243$ ²⁷.

Dall'inserimento dei medi nella serie doppia e tripla si generano intervalli di $1+1/3$ (quarta), $1+1/2$ (quinta) e $1+1/8$ (tono) che separano i numeri della serie. A questo punto, il compito demiurgico è quello di colmare tutti gli intervalli di quarta con gli intervalli di tono, lasciando però, tra questi e il rapporto effettivo dei $4/3$, un valore rappresentato dalla frazione $256/243$, corrispondente a quello che nell'antichità era definito come intervallo di *leimma*²⁸ (simile al nostro semitono). Questo risulta proprio da una dimostrazione sul riempimento dell'intervallo di quarta²⁹, il quale, se colmato da due rapporti sesquiotavi ($9/8$), lascia, tra il ditono ($81/64$) e la quarta, proprio il rapporto dei $256/243$ (poiché $4/3:81/64=256/243$). Volendo, quindi, analizzare nel dettaglio il discorso, dovremmo colmare la precedente struttura secondo una successione di toni e *leimma* e questo, in sostanza, sarebbe il procedimento più ovvio. Tuttavia, ritengo sia il caso di precisare alcuni dettagli che, se veritieri, sarebbero un probabile punto di svolta per questo studio.

Innanzitutto, sarebbe bene indagare questo problema prendendo in considerazione la vasta tradizione di commenti, la quale sembrerebbe essere univocamente concorde con la realizzazione di una grande scala diatonica. Severo, ad esempio, secondo quanto riferitoci da Proclo, riportava questa visione ed era in realtà preoccupato di far terminare la vastissima scala con un semitono, poiché Platone stesso, nel descrivere questa struttura, fa terminare il discorso con il *leimma*³⁰. Altra testimonianza si trova in Plutarco che riferisce un sistema adottato da Eudoro, il quale probabilmente riprese questi dati da Crantore, secondo cui questa progressione sarebbe dovuta iniziare dal numero 384, in quanto numero che possiede sia la metà, che la terza, che l'ottava parte intere³¹.

²⁷ Plat. *Tim.* 36a 6-36b 5.

²⁸ Cfr. Theo Smyrn. *Exp.* 56 16-57, Boet. *Inst. Mus.* II 28, Plutarch. *De an. procr.* 17-18.

²⁹ Significativa è la dimostrazione riportata da Boet. *Inst. Mus.* III 2.

³⁰ Procl. *In Plat. Tim.* II pp. 191 1-192 27 Diehl. «Per arrivare dunque al *leimma* egli modifica alcuni termini, introducendone 34 in tutto; siccome nel trentaquattresimo interviene la frazione $1/2$, egli raddoppia i termini e comincia con il numero 768, che è il doppio di 384. Pone dunque il numero 864 come tono di 768; il numero 972 come tono di 864; con 972 accorda il numero 1024 secondo il rapporto di *leimma*» (trad. it. A. Gioè). In questo modo si continua fino al raggiungimento del numero 20736, secondo la successione qui riportata: 768+t=844; +t=972; +l=1024; +t=1152; +t=1296; +t=1458; +l=1536; +t=1728; +t=1944; +l=2048; +t=2304; +t=2592; +t= 2916; +l= 3072 [prime due ottave]; +t=3456; +t=3888; +l=4096; +t=4608; +t=5184; +t=5832; +l=6144; +t=6912; +t=7776; +t=8748; +l=9216; +t=10368; +t=11664; +t=13122; +l=13824; +t=15552; +t=17496; +t=19683; +l=20736.

³¹ Plutarch. *De an. procr.* 16C.

In ogni caso quello che qui risulta evidente è che questi commentatori ebbero la tendenza a riempire interamente tutti gli spazi lasciati dall'inserimento dei medi, incuranti se questi fossero effettivamente di quarta, di quinta, o altri ancora. La scelta di valori numerici così alti, si sarà capito, dipese dalla volontà di utilizzare per questa progressione numeri interi. Questi, quindi, più che un valore metafisico, descrivevano comodamente l'avanzamento della scala secondo valori non frazionali e, quindi, più intuibili. Queste logiche, però, sembrerebbero non rispettare pienamente quanto espresso da Platone in questa parte di riempimento.

Leggendo il passo, infatti, Platone è ben attento a specificare che gli intervalli riempiti dal demiurgo sono quelli di $1+1/3$ (quarta), mentre per quanto concerne l'intervallo di $1+1/2$ (quinta) non viene assolutamente detto nulla. Se, dunque, ci si dovesse affidare alla lettera del testo timaico, si dovrebbe prestare attenzione esclusivamente all'intervallo di $1+1/3$, il quale si genera in precisamente 6 punti, ovvero: da 1 a $4/3$; da $3/2$ a 2; da 2 a $8/3$; da 3 a 4; da 6 a 8 e da $27/2$ a 18.

Tutti i restanti intervalli non dovrebbero essere riempiti, visto che non è chiaramente esplicitato. Precisamente in tre punti, quindi, resterebbe uno spazio 'vuoto' in cui non dovrebbero entrare né toni né semitoni, e sono: da $9/2$ a $16/3$, da 9 a $27/2$ e da 18 a 27.

Infatti:

$$16/3:9/2=32/27; \quad 27/2:9=3/2; \quad 27:18=3/2.$$

In questa sede, dunque, proverò esclusivamente a seguire le parole di Platone, riempiendo con toni e *leimma* esclusivamente gli intervalli di $1+1/3$, lasciando, comunque, volontariamente il beneficio del dubbio. Ecco un moderno schema su pentagramma:

The image shows a musical score on a grand staff (treble and bass clefs). The treble clef staff contains notes with ratios 27, 18, 27/2, 9, 8, and 6. The bass clef staff contains notes with ratios 16/3, 9/2, 4, 3, 8/3, 2, 8^b, 3/2, 4/3, and 1. Brackets above the notes indicate intervals of 4/3, and brackets below indicate intervals of 3/2. A dashed line with a flat symbol and the number 8 is shown below the bass clef staff, indicating an octave.

³² Le minime (note bianche) indicano gli estremi di tutti i rapporti non indicati dal testo timaico e quindi, letteralmente, non da 'colmare'; questi suddetti sono indicati con delle parentesi volte verso il basso. Tutte le semiminime (note scure) indicano sia i rapporti di $4/3$, sia le note inserite per colmarli; tutti questi sono indicati con parentesi rivolte verso l'alto. Le legature, invece, indicano i *leimma*.

In due occasioni, si nota, dobbiamo moltiplicare per $3/2$ (quinta) e in una per $32/27$ (circa una terza minore) per raggiungere il numero successivo della serie, prodotto dalle operazioni dei medi. In questi tre casi, non trovandoci davanti a un intervallo di quarta, non dovremo riempire con toni e semitoni, almeno prendendo alla lettera il testo. Si potrebbe obiettare, nel caso dell'intervallo che separa i $9/2$ dai $16/3$, che i valori da considerare non dovrebbero essere necessariamente questi, poiché l'intervallo di quarta è generabile assumendo numeri a essi confinanti; per esempio, si potrebbero prendere in considerazione il 6 anziché i $16/3$, in modo da generare un intervallo di quarta con i $9/2$ oppure, con la stessa logica, il 4 in relazione ai $16/3$. Si tratterebbe, cioè, di percepire questo intervallo di terza come situato in un rapporto di $4/3$ (non ben definito) che andrebbe riempito con un tono e un semitono.

In ogni caso, a mio parere, si compirebbe una forzatura sul testo, poiché se è vero che il demiurgo «riempì tutti gli intervalli di $1+1/3$ con l'intervallo di $1+1/8$ lasciando di ciascuno di essi una frazione tale che l'intervallo rimanente fosse definito dal rapporto numerico di $256/243$ », significa che agì esclusivamente sugli intervalli di quarta 'vuoti', per poi riempirli di toni e semitoni secondo una certa logica sequenziale. Probabilmente una risposta definitiva, per quanto riguarda questo particolare caso, non si può dare, anche se, prendendo alla lettera il testo, questi numeri non andrebbero colmati.

Tuttavia, se in questa circostanza è possibile avere il beneficio del dubbio, per quanto riguarda gli altri due casi sopra elencati queste incertezze non trovano ragione di sussistenza. Ci si trova, infatti, davanti a due puri intervalli di quinta, la quale supera la quarta di un rapporto epogdo ($9/8$), infatti: $4/3 \cdot 9/8 = 3/2$. In questo caso non ci possono essere dubbi: questi intervalli devono rimanere vuoti. Platone, si nota, è ben consapevole che dall'inserimento dei medi si generarono anche intervalli di quinta³³ [$1+1/2$] ma è bene attento a specificare che il demiurgo colmò solo gli intervalli di quarta [$1+1/3$] con toni e semitoni. Gli intervalli di quinta non sarebbero, quindi, considerati durante l'azione di riempimento e, inoltre, se è vero che unendo le serie dei medi questi intervalli vanno intrecciandosi, cancellando i grossi spazi eccedenti, salendo numericamente questa trama non può più avvenire. Infatti, visto che il termine ultimo della serie degli intervalli doppi è 8, mentre quello degli intervalli medi è 27, è stabilito che l'ultimo numero della serie tripla capace di entrare in contatto con la doppia è il numero 9, che dista da 8 di un tono, mentre i restanti tre valori ($27/2$,

³³ «Poiché da queste relazioni risultavano, negli intervalli di prima, altri intervalli di $1+1/2$, $1+1/3$ e $1+1/8$ » Plat. *Tim.* 36a 6-7 (corsivo aggiunto).

18 e 27), completamente isolati, possono generare distanze tra loro, appunto per la natura della serie tripla, che non rispecchiano l'intervallo di quarta³⁴. In base a questo, si conclude, la struttura dell'*anima mundi* non rispecchierebbe una grande scala diatonica congiunta, ma una differente e discontinua costruzione basata sugli intervalli di 4/3.

Appurato ciò, è giusto domandarsi se ci si trova davanti a un elemento di novità importante, oppure se si tratta semplicemente di un dettaglio privo di ulteriori implicazioni. A mio parere la prima alternativa è la più convincente.

È innanzitutto necessario capire quale fu il significato ricoperto dall'intervallo di 4/3 – che Platone vede come ‘ultimo protagonista’ di questa divisione – nella teoria musicale greca. La quarta – chiamata anche epitrite, epitrito o sesquiterzo – era la consonanza più piccola prevista secondo i teorici antichi (il tono non era considerato consonanza, bensì principio di questa)³⁵ poiché le altre erano la quinta (quarta+tono) e l'ottava (quarta+quinta), entrambe numericamente più grandi. La quarta aveva anche un'altra e decisiva particolarità: definiva matematicamente il tetracordo. Il tetracordo era un sistema di quattro note separate da certi precisi rapporti che stabilivano il genere, il quale poteva essere diatonico cromatico o enarmonico. Il primo è il genere che più ci interessa³⁶, poiché è quello che Platone utilizza per la sua costruzione dell'anima, ed era caratterizzato dalla successione di un semitono, un tono e un tono, che formavano appunto l'intervallo di *diatessaron* (quarta).

Questa successione, tuttavia, non avveniva necessariamente sempre allo stesso modo, ma, dati gli estremi che sono appunto in rapporto di quarta, i due toni e il semitono potevano trovarsi in posizioni diverse. Dunque, vi erano quattro note, che si succedevano per 3 valori: le due estreme generavano il rapporto di quarta, le due interne, invece, potevano trovarsi in rapporti variabili (es: s-T-T; T-s-T; T-T-s). Dalla giustapposizione di due tetracordi, in ultimo, si generavano quelli che, nell'antichità, erano chiamati modi.

Nel primo caso si trovava una successione (a partire dall'alto) di due toni e un semitono (MI-RE-DO-SI)³⁷ e questo era chiamato

³⁴ Cfr. *infra* la tabella a p. 158.

³⁵ Iambl. *VP* 115.

³⁶ Boet. *Inst. Mus.* I 21. parla del genere diatonico come il più naturale, così chiamato poiché procedeva per toni (e *leimma*). Questo genere, per la sua natura semplice e piacevole, era il più studiato ed eseguito. Il genere cromatico era invece più costruito e meno naturale, e si caratterizzava dalla successione: semitono, semitono, e tre semitoni. Il genere enarmonico, in ultimo, ci è descritto come il più ingegnoso e meno naturale, ed era dato dalla successione: diesis [corrispondente all'incirca a un quarto di tono o metà di un *leimma*], diesis e ditono.

³⁷ Si utilizza qui una nomenclatura di stampo moderno per facilitare la lettura.

modo dorico . Nel secondo caso, il semitono era posto al centro, generando una successione tono-semitono-tono (SOL-FA-MI-RE), e il modo si chiamò frigio

. Nel terzo caso il semitono era posizionato all'acuto, generando una successione semitono-tono-tono (FA-MI-RE-DO) e il modo fu chiamato lidio.

. A partire da queste tre fondamentali, nacquero altre quattro scale modali: misolidia, ipolidia, ipofrigia e ipodorica.



Per quanto riguarda il discorso timaico, dato che ci troviamo di fronte a un linguaggio di derivazione squisitamente musicale, ritengo che il rapporto della quarta, indicato come uno spazio da riempire appunto con due toni e un semitono, stia a indicare precisamente una sezione tetracordale da colmare. Ma secondo quale criterio? Questo, purtroppo, non è specificato. Sicuramente, coloro che immaginavano la struttura animistica come una grande scala dorica, non potevano non considerare un passo della *Repubblica* (III, 398e1-399a4) dove è detto che il modo dorico è tra i migliori per l'educazione dei guardiani, insieme al frigio. Il *Timeo*, tuttavia, non dice assolutamente quale sia la natura tetracordale – in caso modale – che si genera e si è osservato che la stessa anima del mondo non presenta una struttura scalare, poiché se è vero che per quanto riguarda il primo tratto vi è una successione congiunta, verso cifre più elevate si trovano delle discontinuità, che hanno senso unicamente se si pensa alla natura dell'anima come 'tetracordale'. Infatti, se l'intera struttura fosse uniformemente riempita, sarebbe più ragionevole ipotizzare una logica 'modale' alla base di questo pensiero, mentre dalla discontinuità interna, possono emergere con chiarezza i tetracordi, forse anche di natura differente tra loro.

Questi risultati sono fondamentali se ci si concentra alla somiglianza pensata da Platone tra l'anima del mondo e le anime umane che, pur se più impure, presenterebbero una natura assolutamente simile³⁸, quindi 'essenzialmente' affine. A partire da qui si potrebbe tentare di costruire un complesso rapporto tra le

³⁸ Plat. *Tim.* 41d 4-e 3; 43 d 4-e4.

strutture ‘armoniche’ delle anime e quelle dei modi musicali che, platonicamente, avrebbero effetti su queste stesse e sarebbero in grado di condizionarle profondamente, influenzando così sul carattere dell’individuo. Il perché si potrebbe spiegare immaginando le strutture delle anime come composte essenzialmente da elementi di natura armonica, esattamente come *l’anima mundi* e, se è vero che il carattere è fatto derivare dalle disposizioni d’animo³⁹, è altrettanto vero che quest’ultime possono dipendere e alterarsi in base alle armonie ascoltate. In questo modo, quindi, sarebbe possibile rilevare una stretta affinità tra la scienza armonica e la composizione delle anime che, nel *Timeo*, sono dette essere formate da elementi di natura matematico-armonica (nello specifico, accettando questa interpretazione, tetracordale), mentre nella *Repubblica*⁴⁰ è assolutamente ovvia la loro disposizione al mutamento per effetto di particolari musiche, che risveglierebbero in esse precise proprietà o disposizioni. Si potrebbe perfino concludere che, all’ascolto di specifiche armonie, nell’anima si risveglierebbero dei ‘tasti’ – o sezioni – affini al suono acustico perché strutturalmente (in senso matematico) simili; ognuno di questi, poi, conterrebbe determinate caratteristiche o proprietà che si potrebbero tradurre in disposizioni caratteriali come, per esempio: il coraggio, la pacatezza, la pigrizia, ecc.

Tutto questo, lo si ripete, sarebbe possibile solo intendendo la struttura dell’*anima mundi* – che fungerà da modello anche per le anime umane – non come una grande scala continua caratterizzata da un unico modo, bensì come un grande insieme tetracordale, in cui toni e semitoni possono trovarsi nelle più diverse posizioni. Così, immaginiamo, ascoltando musiche rilassate si ‘riaccenderebbero’ nell’anima le sezioni corrispondenti, mentre, contrariamente, si potrebbero educare gli uomini ai caratteri forti e impetuosi, o in altri ancora, a seconda dell’intenzione dell’educatore. Accettando questo, si spiegherebbe il preciso motivo per cui la musica avrebbe questo divino potere sulle anime umane: con la sua struttura matematica, inconsciamente, essa risveglierebbe in esse le loro stesse disposizioni numeriche che, come vibrando per simpatia⁴¹, si desterebbero insieme alle proprie caratterizzazioni, determinando inevitabili effetti sul carattere dell’individuo.

Sapienza Università di Roma

nicolella.marco1990@gmail.com

³⁹ Plat. *Resp.* III 400d 1-403c 7.

⁴⁰ Plat. *Resp.* III 401d.

⁴¹ Della vibrazione dell’anima per simpatia parla anche, con premesse diverse, Aristid. *Quint. De. Mus.* II. 89, 23-90, 8.

Appendice: Tabella generale delle serie platoniche⁴²

	Doppi		Tripli	
	1		1	
· 4/3		· 4/3		
	4/3			
· 9/8		· 9/8		· 3/2
	3/2		3/2	
· 4/3		· 4/3		
	2			
· 4/3		· 4/3		
	8/3			
· 9/8		· 9/8		· 2
	3		3	
· 4/3		· 4/3		
	4			
		· 9/8		· 3/2
			9/2	
· 4/3		· 32/27		· 32/27
	16/3		16/3	
		· 9/8		· 9/8
			6	
· 3/2		· 4/3		· 4/3
	8		8	
		· 9/8		· 9/8
			9	
				· 3/2
			27/2	
				· 4/3
			18	
				· 3/2
			27	

⁴² La tabella rispetta la seguente logica: le colonne indicate dai termini doppi e tripli presentano la successione delle due serie, così come risultanti dall'inserimento delle medietà; la colonna centrale ospita i valori che devono essere moltiplicati, partendo da una delle due serie, per raggiungere il numero successivo, sono quindi gli effettivi valori che congiungono i numeri nel loro insieme; le colonne esterne, per ultimo, rispettano la serie a cui si accostano e sono valori da moltiplicare al numero precedente per ottenere il numero successivo (della stessa serie. Come si vede, il 'contatto' tra le due serie, che permette relazioni tra numeri altrimenti lontani, si interrompe al numero 8, facendo sì che la serie tripla continui in solitaria. Da qui si capisce la formazione di intervalli di quinta che, verso i valori più alti, 'interrompono' la successione tono-tono-semitono (quarta).



Dilthey lettore di Goethe Scritti e recensioni giovanili

di

LUCA GIANCRISTOFARO

ABSTRACT: The importance of Goethe for Dilthey's philosophy has been repeatedly highlighted by Dilthey scholarship, with particular regard to the influence of Goethe's morphology on the development of Dilthey's theory of poetic imagination. The purpose of this essay is to study and reconstruct the origin of Dilthey's interest in Goethe, thus clarifying a relationship that was productive and constant throughout Dilthey's life. Beside the records in diaries and juvenile letters, which prove Dilthey's early interest in Goethe, we will also take into consideration some reviews and short articles published by the young philosopher on journals and magazines in the 1860s.

KEYWORDS: Dilthey; Goethe; morphology; poetic imagination

ABSTRACT: La rilevanza di Goethe per la filosofia di Dilthey è stata messa in luce più volte negli studi diltheyani, soprattutto riguardo all'influenza della morfologia goethiana nell'elaborazione di una teoria dell'immaginazione poetica. Scopo di questo saggio è studiare e ricostruire l'origine dell'interesse diltheyano per Goethe, al fine di chiarire un rapporto che risulterà fecondo e costante durante tutta l'esistenza di Dilthey. Oltre alle testimonianze nei diari e nelle lettere giovanili, che documentano i primi interessi di Dilthey per la figura di Goethe, prenderemo in considerazione anche alcune recensioni e articoli brevi che il giovane filosofo scrisse su periodici e riviste negli anni '60 del XIX secolo.

KEYWORDS: Dilthey; Goethe; morfologia; immaginazione poetica

1. *Introduzione*

La rilevanza di Goethe per la filosofia di Dilthey è stata messa in luce più volte negli studi diltheyani, soprattutto a partire da Frithjof Rodi¹, il quale ha analizzato l'influenza della morfologia goethiana nell'elaborazione di una teoria dell'immaginazione poetica alla

¹ Cfr. F. Rodi, *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode vom Diltheys Ästhetik*, Kohlhammer, Stuttgart 1969; dello stesso autore cfr. *Bezugspunkt Goethe: Bild-Metamorphose und ‚Bedeutsamkeit‘*, in *Das strukturierte Ganze*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2003, pp. 86-87.

ARTICOLI

Syzthesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzthesis.it>

quale Dilthey dedicò vari saggi tra la fine degli anni '70 e durante gli '80 del XIX secolo. Ci riferiamo soprattutto alla teoria dell'immaginazione espressa nella *Poetica* del 1887, ma anche agli scritti precedenti, in un certo senso preparatori, nei quali Dilthey esemplifica la sua teoria sull'immaginazione poetica con l'opera di Goethe (l'articolo sulle «visioni fantastiche» del 1866² e il primo saggio su Goethe del 1877³). Attraverso l'analisi degli scritti che Dilthey dedicò a Goethe, in epoche diverse, si può quindi comprendere l'evoluzione del pensiero diltheyano stesso.

Un altro tratto comune tra Goethe e il pensiero di Dilthey riguarda la questione del panteismo; nella filosofia della vita di stampo diltheyano è infatti possibile intravedere un certo trasfondo panteista, in particolare rispetto a un concetto immanente di 'vita' che sbocca nel rifiuto di qualsiasi metafisica, configurando in questo modo una *Disseitigkeitsphilosophie*⁴: una filosofia di questo mondo, perché pone la vita stessa al centro del pensiero.

Scopo di questo saggio è studiare e ricostruire, per quanto possibile, l'origine dell'interesse diltheyano per Goethe, al fine di chiarire un rapporto che risulterà fecondo e costante durante tutta l'esistenza di Dilthey, come dimostra uno degli ultimi saggi pubblicati in vita dal filosofo tedesco: *Goethe e la fantasia poetica* (1906). Oltre alle testimonianze nei diari e nelle lettere giovanili, che documentano i primi interessi di Dilthey per la figura di Goethe, prenderemo in considerazione anche alcune recensioni e articoli brevi che il giovane filosofo scrisse su periodici e riviste negli anni '60 del XIX secolo.

2. Le testimonianze nei diari e nelle lettere giovanili

2.1. Il dilemma vita-ideale

La figura di Goethe è indubbiamente presente nei primi anni di formazione di Wilhelm Dilthey. Più problematico è stabilire con precisione quali opere di Goethe abbia studiato il filosofo e in quale periodo, visto che la sua biblioteca personale, salvo pochi volumi,

² W. Dilthey (pseudonimo Wilhlem Hoffner), *Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig*, «Westermanns Monatshefte», 20 (1866), pp. 258-265. Anche in W. Dilthey, *Gesammelte Schriften XV: Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts* [GS], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1970, pp. 93-101 (XV, 93-101).

³ W. Dilthey, *Über die Einbildungskraft der Dichter*, «Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft», 10 (1878), quaderno 1, pp. 42-104.

⁴ Cfr. O.F. Bollnow, *Die Lebensphilosophie*, Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1958, p. 212; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Marzorati, Milano 1971, p. 26.

non si è conservata. Sarebbe stato interessante registrare le annotazioni personali di Dilthey a margine dei testi letti, al fine di esporre la genesi e l'evoluzione del suo rapporto con il poeta tedesco. Un rapporto estremamente fecondo, il cui sviluppo possiamo tuttavia cercare di ricostruire indirettamente grazie alle testimonianze nei diari e nelle lettere giovanili.

Una delle prime testimonianze, probabilmente la prima in assoluto, ci riporta alla primavera del 1852, quando Dilthey aveva solo diciannove anni. Il futuro filosofo iniziava allora i suoi studi universitari nella Facoltà teologica di Heidelberg sotto la spinta decisiva del padre, pastore protestante come lo erano stati i padri di altri noti filosofi tedeschi. Durante il soggiorno all'Università di Heidelberg, che sarebbe durato solo tre semestri, Dilthey ebbe modo di avvicinarsi alla filosofia e di seguire le lezioni di Kuno Fischer, che anche in seguito Dilthey avrebbe continuato a considerare uno dei suoi maestri, pur distanziandosi dalle idee di quest'ultimo⁵. Sappiamo con certezza che nel 1852 Fischer introduceva i suoi allievi alla lettura del *Werther* goethiano⁶, come Dilthey ricorda in una lettera al padre dell'estate di quell'anno: «Fischer ha dato ieri una lezione sul naturalismo idealista del XVIII secolo, quale si riflette soprattutto nelle 'pene del Werther', e ha suscitato l'entusiasmo generale» (*DjD*, 7).

Nel 1852 Dilthey sentiva ancora nel suo spirito la profonda influenza dei grandi ideali neoumanistici della *Goethezeit*, l'epoca di Goethe: ideali che incarnavano un forte sentimento morale e che Dilthey vedeva espressi esemplarmente nell'individualismo etico di Schleiermacher⁷ e nelle opere dei poeti tedeschi di quell'epoca, anzitutto Goethe e Schiller. In una pagina dei diari datata «Pasqua 1852» troviamo per la prima volta un riferimento esplicito a Goethe e al *Werther*, accompagnato dall'entusiastica definizione di Goethe quale «il più grande poeta di quell'epoca, che riuscì a conciliare l'ideale con la vita» (*DjD*, 5). Così si esprimeva il futuro filosofo a proposito del valore degli ideali nella vita, e del contrasto apparentemente insanabile che ne derivava:

Come le stelle, che eterne, fisse, immobili, si riflettono tremolanti sulle onde del mare, così il riflesso degli ideali, degli ideali eterni, si irradia verso di noi dalle onde passeggere, inabissantisi della vita. Gli ideali infatti, eternamente lontani, sono anche eternamente vicini a noi. L'aspirazione d'ogni uomo buono è

⁵ Come ricorda Bianco, il giovane Dilthey ben presto assunse un distacco critico nei confronti delle idee di Fischer e di tutta la scuola neohegeliana. Cfr. F. Bianco, *op. cit.*, p. 100. Cfr. anche la lettera di Dilthey al padre dell'estate 1852 in *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern, 1852-1870* [DJD], hrsg. von C. Misch Dilthey, Teubner, Stuttgart 1933, p. 7.

⁶ Cfr. F. Bianco, *op. cit.*, p. 99.

⁷ Cfr. G. Ciriello, *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey*, Liguori, Napoli 2001, p. 22.

di portarli giù dalla loro vetta eterna nei cuori e nelle dimore degli uomini, il sogno di ogni animo nobile, profondamente poetico, è di trovarli e di averli trovati umanamente disvelati. Questo è il vero amore, quando noi, consapevolmente o inconsapevolmente, per affine simpatia elettiva [*in wahlverwandschaftlichen Neigung*] trasfiguriamo un uomo nel nostro ideale, diffondiamo sulla sua natura, sia spirituale sia fisica, l'ideale insito in lui. Quest'amore è il più alto, il più bel sogno giovanile. E nondimeno solo un sogno, e i sogni finiscono; i più belli molto velocemente. Noi abbiamo visto nel mortale l'immortale, nel terreno il sovraterreno, abbiamo sbagliato, abbiamo fantasticato nel sogno, e perciò ogni animo nobile si sveglierà dal sogno e nell'agire desto, serio e fermo cercherà di elevarsi a ciò che esso vide avvicinarsi a sé attraverso il gioco della fantasia⁸. (*DjD*, 1)

In questa pagina si esprime uno dei temi più tipici del romanticismo tedesco, che dimostra come l'opposizione tra vita e ideale fosse una delle prime preoccupazioni del giovane Dilthey. Tuttavia, egli non si poneva rispetto a questo dilemma con l'atteggiamento disperato di un Werther o di altri eroi romantici, appassionati e tragici; al contrario cercava di trovare una soluzione efficace, che permettesse di salvare l'ideale *dentro* la vita.

È interessante notare come Dilthey, già all'inizio dei suoi studi, veda nella poesia e nella filosofia una possibile composizione del contrasto vita-ideale e una guida dell'agire umano⁹. Rispetto ai fenomeni del «dolore del mondo» e alla «letteratura patologica» che ne derivò, Dilthey vuole porsi «scientificamente», perché solo così si possono comprendere questi fenomeni nella loro origine ed essenza. Questo peculiare conflitto tra vita e ideale, simbolizzato dall'anima lacerata dei poeti e dei loro eroi, sorse tra il XVII e il XVIII secolo, ovvero in un'epoca di individualismo «non ancora matura per cogliere l'ideale nella vita», e si esprime per Dilthey «in due grandi indirizzi» (*DjD*, 2), diversi per tradizione e cultura: uno tedesco, rappresentato esemplarmente dall'idealismo soggettivo di Fichte; l'altro, di matrice anglosassone, si incarna nella lirica di Byron come discendente diretta della filosofia sensualistica di Bacone e Locke¹⁰. Rispetto alla prima tendenza, Dilthey scrive nel suo diario che

questa filosofia contempla dalla vetta luminosa del proprio ideale il corso ordinario della realtà. E, non riuscendo a vedere in esso nient'altro che le contraddizioni della vita comune, avvertendo quanto sia inutile voler elevare il mondo alla coscienza ideale di sé, essa finisce per allontanarsi piena di dolore. Questa è la sorgente da cui scaturiscono i dolori mortali di Werther e di Hyperion [...] figure troppo idealizzate per la coscienza comune del tempo¹¹. (*DjD*, 3)

⁸ La traduzione è di G. Ciriello, *op. cit.*, p. 23.

⁹ Cfr. F. Bianco, *op. cit.*, p. 46 e G. Ciriello, *op. cit.*, p. 23.

¹⁰ Cfr. G. Ciriello, *op. cit.*, pp. 23-24.

¹¹ La traduzione è di G. Ciriello, *op. cit.*, p. 24.

L'altra «tendenza della letteratura moderna», contrapposta alla prima, è quella rappresentata da Lord Byron: essa si è consumata «nel medesimo sforzo di raggiungere l'ideale» (*ibid.*), e ha subito la stessa sconfitta dell'idealismo soggettivo tedesco.

Solamente se ci allontaniamo da queste figure oscure, afferma Dilthey, per approssimarci alla «immagine tranquillamente serena del massimo poeta di quell'epoca», ovvero a Goethe, troviamo finalmente colui che «dopo aver combattuto le stesse battaglie patologiche, riuscì a conciliare l'ideale con la vita», ponendosi così nella sua epoca «come presentimento di un migliore e più armonioso futuro» (*DjD*, 4-5)¹². La grandezza e l'esemplarità di Goethe consiste per Dilthey non solamente nella sua opera, ma anche nel fatto che «in lui, la poesia ha presentito ciò che la filosofia solo molti anni più tardi riuscì a rappresentare in concetti — l'unità della vita con l'ideale, l'eterna identità, la realizzazione della ragione universale nella vita storica» (*DjD*, 5)¹³. Pertanto, Dilthey ammira Goethe non soltanto per il fatto di aver rappresentato «il destino dello spirito che cerca l'ideale eterno nella vita» (*ibid.*), ma soprattutto perché egli ha «vissuto come uomo intero» questo destino. La sua vita rappresenta la tensione dello spirito verso l'armonia nell'ideale. La saggezza di Goethe si dimostra quindi nel suo tentativo di comporre il contrasto tra ideale e vita, contrasto che per lui è esperienza di vita vissuta (*Erlebnis*, potremmo dire), e che cerca di conciliare con la serenità e la misura, in opposizione alla *hybris* melanconica e pessimista dei poeti romantici¹⁴.

Che l'esemplarità di Goethe, in questi anni giovanili, sia per Dilthey un punto fermo e uno stimolo a ulteriori riflessioni sul nesso vita-ideale-valore è dimostrato anche da un'altra pagina dei diari, datata 24 marzo 1860; si può presumere quindi l'esistenza di un filo conduttore, di una certa continuità negli interessi e negli studi di Dilthey in quest'epoca iniziale della sua vita. «Vivere», scrive, «significa: lasciare agire su di sé nell'intuizione e nell'attività tutte le forze del mondo, plasmare in forma unitaria tutti i tratti del proprio essere». E questo perché

in se stesso ciascuno è unico nel sentire la propria gioia e il proprio dolore, nel cogliere il mondo; in se stesso ciascuno è una fonte di infinita gioia e dolore, di infinita formazione [*Bildung*] e attività. Tutto ciò che importa è soltanto comprendere se stessi, volere se stessi, cioè l'ideale stesso, che è tutt'uno con il nostro posto nell'ordinamento del mondo. Anche i sogni di un altro possibile

¹² *Ivi*, p. 25.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*

futuro sono perciò di grande impedimento; talvolta agiscono distruttivamente sul fondo più intimo dell'esistenza¹⁵. (DjD, 117)

Come abbiamo visto nella pagina di diario del 1852, solo l'agire «desto, serio e fermo» può tradurre gli ideali in realtà; per tanto, conclude adesso Dilthey, «non il sognare e il confrontare dunque, ma il sereno e attivo plasmare il proprio essere nella profonda gioia creatrice! [Schöpferfreude]» (DjD, 117-118).

«Plasmare in forma unitaria tutti i tratti del proprio essere», perché ognuno di noi è fonte di «infinita formazione e attività»; «comprendere se stessi, volere se stessi» per trovare il proprio posto nel mondo: sono tutte espressioni che ci riportano al grande ideale illuministico della formazione personale, della *Bildung*, che ha trovato nella vita e nell'opera di Goethe una delle sue massime espressioni. E non è difficile immaginare che Dilthey abbia presente l'autore del *Wilhelm Meister* quando sostiene la necessità di un «sereno e attivo plasmare il proprio essere nella profonda gioia creatrice». Tuttavia, come segnala Franco Bianco, tutte queste affermazioni sparse nei diari non significano che Dilthey riuscisse effettivamente ad essere sempre coerente con l'ideale di compostezza "classica" che traspira dalle sue pagine. Il classicismo goethiano era per lui una meta da conquistare, più che una realtà posseduta¹⁶.

Se torniamo per un istante alla Pasqua del 1852, è interessante notare come Dilthey introduca un tema che risulterà in futuro di assoluta rilevanza per la sua speculazione filosofica: ci riferiamo al rapporto tra filosofia e poesia, e in particolare all'intuizione di un vincolo profondo che unisce entrambe al vissuto, all'*Erlebnis*. È un'idea che risulterà centrale nel pensiero di Dilthey, in particolare per la sua teoria dell'espressione, ma anche per il progetto di fondazione delle scienze dello spirito. Infatti l'esperienza vissuta sarebbe diventata, negli anni seguenti, il cardine di tutta la sua riflessione filosofica¹⁷.

Quella pagina di diario rappresenta quindi, come sottolinea Bianco, «l'antefatto di una posizione più matura e consapevole», che sarebbe emersa chiaramente nella lezione inaugurale all'Università di Basilea del 1867: in quell'occasione Dilthey avrebbe sostenuto con decisione il vincolo che unisce poesia e filosofia durante l'epoca dell'idealismo tedesco, poiché esse scaturiscono «dal fondo di un medesimo *Lebensgefühl*»¹⁸. Idea che sarebbe poi stata approfondita ed ampliata nella parte centrale del primo saggio diltheyano su

¹⁵ La traduzione è di G. Ciriello, *op. cit.*, p. 26.

¹⁶ Cfr. F. Bianco, *op. cit.*, p. 51.

¹⁷ Ivi, p. 52.

¹⁸ *Ibid.* Cfr. GS V, pp. 14-18.

Goethe: l'articolo *Sull'immaginazione del poeta* (*Über die Einbildungskraft des Dichters*), pubblicato dieci anni dopo la prolusione di Basilea, nel 1877¹⁹. Questo articolo sarebbe stato in seguito rielaborato da Dilthey con il titolo *Goethe e la fantasia poetica* (*Goethe und die dichterische Phantasie*) per la sua pubblicazione nel volume *Esperienza vissuta e poesia* (*Das Erlebnis und die Dichtung*) del 1906.

2.2. Altre letture goethiane documentate

Se torniamo ad analizzare la pagina di diario datata «Pasqua 1852», possiamo notare come essa sia disseminata di riferimenti indiretti all'opera di Goethe, lasciando supporre una conoscenza che non si limitava certamente a *I dolori del giovane Werther* (1774)²⁰. Il primo indizio lo troviamo in un riferimento velato al titolo di un altro celebre romanzo goethiano, *Le affinità elettive* (1809): riguardo al “vero amore”, che si manifesta quando trasfiguriamo un uomo facendone il nostro ideale, Dilthey afferma che scegliamo il nostro “modello” esemplare «per una affine simpatia elettiva» (*in wahlverwandschaftlichen Neigung*) (*DjD*, 1). Poco più avanti, parlando della musica che si manifesta attraverso il ritmo, l'armonia e la melodia rispettando leggi formali, Dilthey sostiene che essa «è rappresentazione dell'unità nella molteplicità» (*ist Darstellung der Einheit in der Mannigfaltigkeit*): un'idea che non è difficile ricondurre a Goethe in senso lato (soprattutto agli studi di morfologia), e che sarà un motivo ricorrente nello sviluppo del pensiero diltheyano. E forse non è un caso se, nella stessa pagina di diario, Dilthey scrive che Goethe aveva vissuto il destino dello spirito come «uomo intero» (*ganzen Mensch*): un'affermazione che ci rimanda, per analogia, ad un altro celebre passo dell'opera diltheyana matura, ovvero a quella concezione dell'«uomo intero» nella molteplicità delle sue facoltà che, secondo Dilthey, starebbe alla base della conoscenza e dei suoi concetti (*GS I*, XVIII).

Un'altra celebre opera di Goethe è menzionata in una lettera alla sorella Maria (*Mariechen*) della primavera del 1859. Dilthey racconta di aver letto il giorno prima, alla moglie del professor Lazarus, un passo dal poema epico *Arminio e Dorotea* (*Hermann und Dorothea*, 1787). Sul «meraviglioso poema» scrive Dilthey alla sorella:

per i miei gusti non esiste un'altra rappresentazione della vita in famiglia e nella natura che possa paragonarsi a questa per profondità e chiarezza

¹⁹ Cfr. «*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*», 10 (1867), pp. 42-104. Cfr. F. Bianco, *op. cit.*, p. 52 n. 130.

²⁰ L'edizione in possesso di Dilthey è del 1817, come lui stesso annota nella sua recensione alla conferenza di Berthold Auerbach, *Goethe und die Erzählkunst*, apparsa sulla «*Preußische Zeitung*» il 23 febbraio 1861. Cfr. *GS XVI*, p. 206.

dell'intuizione, per l'intimità del sentimento. Il passaggio della madre attraverso il campo, verso il figlio, dovete espressamente leggerlo alla mamma durante un bel pomeriggio nel rifugio – è il mio pezzo preferito²¹. (DjD, 73)

Nella pagina di diario datata 24 marzo 1860, che abbiamo citato anteriormente a proposito dell'ideale della *Bildung*, troviamo il riferimento ad altre due opere goethiane: i drammi *Götz von Berlichingen* (1773) ed *Egmont* (1788). In questa pagina, in realtà, Dilthey annota alcune considerazioni sorte dalla lettura del dramma *Il principe di Homburg* (1809-1811) di Heinrich von Kleist. Dilthey non sembra apprezzare troppo i personaggi romantici di quest'ultimo, pervasi da «bollente passione» ma «poveri di pensieri come l'autore». Tuttavia, Dilthey riconosce a Kleist che «nessuno ha mai scritto in lingua tedesca un dramma più shakespeariano», e afferma di seguito: «nemmeno il *Götz* raggiunge questo grande stile» (DjD, 119). I modelli di riferimento nel giudicare l'opera di Kleist sono quindi Shakespeare e Goethe, che non a caso avranno in futuro un peso specifico particolare negli scritti di Dilthey. Al dramma di Kleist mancherebbe completamente, secondo il filosofo, «l'ampiezza della considerazione sul mondo», nonché «l'acuto ingegno, la profondità del pensiero, lo sfondo architettonico che si perde nell'infinito»: qualità che invece ritroviamo in Shakespeare anche nel mezzo della passione.

Proseguendo nell'analisi de *Il principe di Homburg*, Dilthey sostiene come questo sia un dramma costruito interamente «sul motivo della nobiltà d'animo», così come la *Minna von Barnhelm* di Lessing e il *Don Carlos* di Schiller: tutte queste opere suscitano una grande commozione nel lettore. L'«amabile» impressione che ne deriva scaturisce, per Dilthey, propriamente dall'impiego del motivo della nobiltà d'animo; «per questo», prosegue il filosofo, «diciamo altresì che *Egmont* è il dramma più amabile di Goethe» (*ibid.*). Shakespeare, al contrario, non utilizza spesso questo motivo nei suoi drammi: «le sue figure umane sono più dure, più violente, mosse da una volontà propria e più aspra di quelle tedesche. Anche le figure umane di Goethe poggiano su se stesse». Quindi, a differenza di Kleist, «Goethe ha a che fare per lo più con la natura umana, cioè con la dedizione e il contrasto, così come risultano da impulsi immediati». Nella raffigurazione dei personaggi, conclude Dilthey, esiste una differenza fondamentale tra la poesia inglese e quella tedesca: nella poesia inglese troviamo «caratteri, figure bronzee, così come sono», mentre «in quella tedesca, sviluppo – trasformazione» (*ibid.*). Ancora una volta, quindi, così come aveva fatto otto anni prima nella pagina di diario della «Pasqua 1852», Dilthey contrappone la tradizione letteraria e poetica inglese a quella

²¹ La traduzione è mia.

tedesca, per definire i contenuti e le differenze di entrambe. I due modelli rappresentano in ultima istanza due diverse concezioni della vita.

Nei diari e nelle lettere giovanili non appaiono espressamente citate altre opere di Goethe, ma possiamo a ragione supporre che Dilthey avesse una conoscenza più ampia del poeta tedesco. Come esempio valga una lettera del 31 dicembre 1858, da Berlino, in cui Dilthey riporta alla sorella alcune frasi che Goethe scrisse su un foglietto alla signora von Stein, nella solitudine del monte vicino a Hermannstein: «Eppure rimane una grande verità: limitarsi, un oggetto, pochi oggetti, aver bisogno delle persone in modo giusto, così come amarle in modo giusto, essere affezionato a loro [...]» (*DjD*, 56-57)²².

Per quanto riguarda le poesie di Goethe, non sappiamo esattamente quali Dilthey abbia letto e in che periodo, ma è indubbio che conoscesse la sua produzione poetica; lo dimostra, indirettamente, una pagina di diario del 16 aprile 1861, in cui Dilthey esprime alcuni giudizi sul poeta Karl Immermann confrontandolo con Goethe: «Per essere un grande poeta gli manca solo ciò che è autenticamente poetico, cioè il senso visionario (*der seherische Sinn*) per il contenuto tipico delle forme spirituali che gli si presentano» (*DjD*, 148). Tuttavia, Immermann possiede in sommo grado, secondo Dilthey, due qualità fondamentali che ne fanno un vero poeta: «idealità e profonda osservazione dell'uomo e del suo destino». A tal punto che «nell'osservazione, dopo Goethe, può essere paragonato solo a Tieck» (*ibid.*). Il passo ci interessa soprattutto per due motivi. Il primo, più immediato, è il giudizio su Goethe, ovvero sulla sua capacità di osservazione (*Beobachtung*) del reale che non ha eguali in altri poeti. È questa una caratteristica che troveremo espressa anche nei futuri saggi diltheyiani su Goethe. Il secondo motivo è l'affermazione del «senso visionario» come «ciò che è autenticamente poetico»: Dilthey prefigura qui, forse per la prima volta, un'idea che sarà fondamentale nella sua concezione della poesia, tanto da spingerlo in seguito a progettare una raccolta di saggi intitolata: *Dichter als Seher der Menschheit*, il poeta come veggente dell'umanità²³.

Per quanto riguarda l'opera goethiana forse più celebre, il *Faust*, possiamo ragionevolmente supporre la conoscenza da parte

²² «Es bleibt doch ewig whar: sich zu beschränken, einen Gegenstand, wenige Gegenstände, Menschen recht bedürfen, so auch recht lieben, an ihnen hängen, sie auf alle Seiten wenden, mit ihnen vereinigt werden, das macht den Menschen».

²³ Cfr. La lettera di Dilthey al conte Yorck della Pentecoste 1895, in W. Dilthey-P. Yorck von Wartenburg, *Briefwechsel 1877-1897*, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York 1974, pp. 182-183. Traduzione italiana in: *ibid.*, *Carteggio. 1877-1897*, Guida editori, Napoli 1983, p. 289.

del giovane Dilthey, pur nell'assenza di informazioni sull'esatto periodo di lettura. Questa deve comunque essere anteriore al 1858, visto che in una lettera al padre del 27 novembre di quell'anno Dilthey nomina un articolo da lui scritto in quell'epoca, *Satana nella poesia cristiana*, che è sul punto di spedire a Glaser²⁴ per la pubblicazione nei «Westermanns Monatshefte» (*DjD*, 53). L'analisi diltheyana della figura di Mefistofele, contenuta nell'ultima parte dello scritto, ci permette di stabilire una lettura del *Faust* anteriore al 1858.

2.3. Sentimento 'panteistico' nel periodo giovanile

La lettura di alcuni poeti tedeschi, soprattutto Goethe, che abbiamo analizzato fino ad ora, può servire a spiegare anche un'altra caratteristica della personalità del giovane Dilthey. Ci riferiamo a quel 'sentimento panteistico' del reale che emerge in modo diffuso dalle lettere e dai diari giovanili²⁵. Come ha osservato giustamente Bianco, non si tratta qui di affermare un'iniziale adesione di Dilthey al pantesimo, dalla quale il filosofo si sarebbe poi allontanato progressivamente negli anni, bensì di dare il dovuto rilievo ad un atteggiamento, ad una *Stimmung* che si esprime nel «senso religioso dell'unità del reale» e nella «necessaria identità della parte con il tutto»²⁶.

L'influenza del padre, con la sua serena e religiosa accettazione del mondo, dovette probabilmente contribuire all'affermarsi nel giovane Dilthey di questo sentimento, che pervade il suo rapporto con la terra natia e in generale con la natura e il paesaggio. Sentimento che fu alimentato anche dalla lettura dei grandi poeti, come Hölderlin, con il quale Dilthey sentiva una certa affinità: sia nello sviluppo spirituale (comuni sono gli studi teologici iniziali e il senso di una religiosità non dogmatica), sia nell'atteggiamento «di estatica e muta contemplazione dell'universo colto nell'immensa ricchezza delle sue manifestazioni, nell'armonia e luminosità delle sue forme»²⁷. Infatti, nel ricordare il periodo giovanile a Heidelberg, Dilthey scriverà in una lettera agli Scholz della primavera del 60:

²⁴ Adolf Glaser (1829-1915) fu scrittore e giornalista, nel 1856 assunse la direzione della rivista culturale *Westermanns Monatshefte*, incarico che mantenne (con alcune interruzioni) fino al 1907.

²⁵ Cfr. Bianco, *op. cit.*, p. 26, nota n. 20. Le lettere di Dilthey sono contenute in *DjD*, pp. 2-3; 4-5; 114, 121. Sul 'panteismo' del giovane Dilthey cfr. anche O. F. Bollnow, *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, B.G. Teubner, Leipzig und Berlin 1936, pp. 6-7; H. Nohl, *Der junge Dilthey*, in «*Germanisch-romanische Monatsschrift*», 22 (1934), pp. 139-144; F. Rodi, «Bezugspunkt Goethe: Bild-Metamorphose und ‚Bedeutsamkeit‘», cit., pp. 86-87.

²⁶ Cfr. Bianco, *op. cit.*, p. 74.

²⁷ *Ivi*, p. 55.

diviene in me nuovamente viva e presente quella straordinaria *Gemüthsstimmung* nella quale allora, appena diciottenne, me ne andavo per i colli intorno alla città con in tasca Hölderlin, cui ancora adesso vanno, nel ricordo di quel tempo, le mie preferenze, credendo di cogliere in una sorta di mistica ebbrezza la forza divina della natura... Ancora non conoscevo né la storia né l'uomo, e nulla mi appariva più divino dell'oscuro istinto, operante in maniera inconsapevole, in virtù del quale l'anima del mondo sembra estrinsecarsi nella natura come nelle forme di un grande poema... Erano, è vero, strane *Stimmungen*; pure non mi è mai accaduto in seguito di sentire la natura in maniera più profonda di allora²⁸. (*DjD*, 114)

A proposito di Heidelberg non dobbiamo dimenticare che proprio lì Dilthey aveva seguito le lezioni di Kuno Fischer, il quale sarebbe poi stato espulso dall'università nel 1853 a causa di una disputa religiosa con il professore di teologia Daniel Schenkel, critico severo del 'panteismo' di Fischer²⁹. Proprio questo provvedimento da parte del Ministero, che rivelava un clima intollerante negli ambienti accademico-politici, avrebbe contribuito a far maturare in Dilthey la decisione di lasciare Heidelberg e trasferirsi a Berlino per studiare filosofia.

Come dicevamo, molti sono i passaggi nelle lettere e nei diari dove ritroviamo questo 'sentimento religioso' della natura, ad esempio in una lettera alla madre della Pentecoste 1856, nella quale Dilthey afferma che «è necessario ritirarsi in se stessi senza malinconia, sentire il senso allegro della vita armoniosa dentro di noi», sentire la vita «nel corso delle cose umane e nella natura eterna e pura» (*DjD*, 33). Qualche anno dopo, nella pagina di diario del primo aprile 1860, Dilthey annota le impressioni che gli hanno suscitato i primi fiori nel *Tiergarten* a Berlino: «mi percorse un senso quasi di giubilo, quando li vidi svoltando dall'*Esplanade*. E per me fu come se presentissi, in modo più profondo che mai, la connessione mistica di tutta la nostra visione del mondo (*Weltanschauung*) con la natura» (*DjD*, 121).

Anche nella pagina di diario della Pasqua 1852, che abbiamo visto precedentemente, troviamo espliciti riferimenti a questo sentimento panteistico. Dilthey scriveva infatti che la letteratura «patologica» del XVIII e inizi del XIX secolo, quella del «dolore del mondo» dei poeti, esprimeva la «nostalgia dell'unità dell'individuo con tutto ciò che è umano, con l'ideale nella storia e nella natura» (*DjD*, 2); gli eroi romantici alla Werther o Iperione distolgono il loro sguardo dal mondo e cercano riparo nel «cuore calmo, santo e puro della natura», che sentono strettamente unito al loro. Queste figure

²⁸ La traduzione è di Bianco, *op. cit.*, p. 54.

²⁹ Cfr. la lettera di Dilthey al padre dell'estate del 1853, in *DjD*, p. 8. Vedi anche p. 305 n. 3.

avevano celebrato «in alcuni momenti felici» l'eterna «unione con la natura» che il mondo umano aveva loro negato (*ibid.*).

Non è un caso che, nella stessa pagina di diario, Dilthey parli di Goethe e di come questi si sentisse fortemente legato, in tarda età, al panteismo di Spinoza e a un grande poeta persiano, Hafiz, il quale aveva a sua volta espresso in poesia «lo spinozismo orientale» (*DjD*, 5). Come ricorda Bianco, l'incontro con Goethe contribuì a far sviluppare nel giovane Dilthey «quella tendenza alla serena e, si direbbe a volte, quasi estatica immedesimazione nel reale che caratterizza alcuni dei momenti salienti dell'esperienza diltheyana», e che si esprime nel «diffuso sentimento panteistico» che ritroviamo in tante pagine dei suoi diari giovanili³⁰.

Il 'panteismo' di Dilthey non è comunque un fenomeno limitato agli anni della giovinezza, ma sta alla base anche di alcune delle concezioni filosofiche più mature. A questo proposito si può ricordare l'interpretazione diltheyana di Schleiermacher come «Verkünder einer neuen Religiosität» (*GS VI*, 297), cioè come nunzio di una nuova religiosità, nella quale il Cristianesimo e la moderna mistica panteistica risultano compenetrati³¹. Ma soprattutto il concetto di *Lebensphilosophie*, di filosofia della vita, non è altro che il risvolto teoretico di questo sentimento religioso: Dilthey abbandona infatti molto presto il trascendentalismo cristiano per aderire ad una filosofia che intenda comprendere la vita soltanto a partire dalla vita stessa³²: questo è l'approccio di una *Diesseitigkeitsphilosophie*³³, cioè di una filosofia che è di questo mondo, terrena. Il suo logico sviluppo sarà il rifiuto di ogni metafisica, che Dilthey sancirà espressamente nel secondo libro dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* (1883).

3. Articoli e recensioni su giornali e riviste negli anni '60

3.1. *Satana nella poesia cristiana* (1860)

A differenza delle recensioni diltheyane che vedremo più avanti, l'articolo intitolato *Satana nella poesia cristiana*³⁴ è una delle prime contribuzioni di Dilthey ai *Westermanns Monatsheften*: una rivista culturale mensile fondata nel 1856 e rivolta alla borghesia colta. Il saggio fu pubblicato nel giugno 1860 con il sottotitolo «Un abbozzo storico-letterario» e la firma pseudonima di Wilhelm Hoffner. Dai

³⁰ Cfr. Bianco, *op. cit.*, 60.

³¹ *Ivi*, p. 26.

³² Cfr. *GS V*, p. 4 e pp. 370-371.

³³ Cfr. Bianco, *op. cit.*, p. 26.

³⁴ Cfr. W. Dilthey, «*Satan in der christliche Poesie*», nello stesso autore: *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichende Literaturgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954.

diari giovanili sappiamo, tuttavia, che la sua genesi risale addirittura al 1858: infatti, in una lettera del 27 novembre dello stesso anno, Dilthey racconta al padre che si sta guadagnando qualcosa scrivendo articoli e nomina appunto *Satana nella poesia cristiana*, che a suo dire è sul punto di spedire a Glaser (*DjD*, 53).

L'articolo venne effettivamente pubblicato solo nell'estate del 1860, come Dilthey racconta al padre in una lettera da Berlino di quel periodo, aggiungendo che l'articolo era pronto da un anno e mezzo. Questo significa che la versione pubblicata nel 1860 doveva essere sostanzialmente identica a quella del 1858, sulla quale Dilthey si mostra ora molto critico. Infatti, nella lettera il giovane filosofo si lamenta per l'iniziale smania di popolarità che adesso gli risulta fatale, in quanto essa «restringe tutte le osservazioni in accenni e spezza lo stile». Inoltre, proprio la parte finale sul *Faust*, che a suo giudizio «era molto precipitata», gli appare ora «quasi incomprensibile, per le tante idee che avevo in merito» (*DjD*, 131).

Insomma, anche se l'idea originale gli sembra ancora buona, il risultato non lo soddisfa più, perché le figure della mitologia cristiana sulle quali avrebbe voluto scrivere inizialmente «dovrebbero essere trattate in modo completamente diverso e più scientifico» (*ibid.*). In effetti è difficile dare torto al giudizio di Dilthey. L'articolo condensa in poche pagine molti, forse troppi autori di riferimento (Dante, il teatro popolare, Calderón de la Barca, Milton, Klopstock e appunto Goethe) e la parte finale sul *Faust* di Goethe è risolta molto sbrigativamente, senza approfondire l'argomento. Anche Marlowe e il suo *Faust* (*La tragica storia del Dottor Faust*, 1590) sono citati solo di passaggio³⁵.

In questo articolo, come ha rilevato Sauerland, «a prima vista Dilthey sembra impiegare il concetto di 'fantasia' in modo acritico al pari dei suoi contemporanei, ovvero come un concetto che è comprensibile in sé e che per questo non ha bisogno di alcuna fondazione»³⁶. Tuttavia, nonostante l'impiego poco accurato del termine 'fantasia', in questo saggio Dilthey si propone di ripercorrere lo sviluppo della figura di Satana nella poesia cristiana da Dante a Klopstock, fino al suo emanciparsi in un personaggio individuale: il Mefistofele di Goethe. Indirettamente si tratta quindi di seguire «le leggi della fantasia attraverso una serie di casi singoli»³⁷.

³⁵ In compenso Dilthey dedica un paragrafo a Marlowe nel saggio su *La gran poesia della fantasia*, scritto tra il 1890-95. Cfr. «Die grosse Phantasiedichtung», in W. Dilthey, *Die grosse Phantasiedichtung und andere Studien zur vergleichende Literaturgeschichte*, cit., pp. 6-52.

³⁶ K. Sauerland, *Dilthey's Erlebnisbegriff. Entstehung, Glanzzeit und Verkümmern eines literaturhistorischen Begriffs*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1972, p. 61.

³⁷ *Ibid.*

Come abbiamo detto, il capitolo dedicato al *Faust* di Goethe è molto sommario, e Dilthey stesso sembra rendersene conto quando afferma che, viste le numerose e valide interpretazioni già esistenti sulla figura di Mefistofele, egli può limitarsi qui solo a mere allusioni³⁸. Tuttavia, va dato atto a Dilthey di aver colto il carattere fondamentale e distintivo di Mefistofele rispetto alle tradizionali rappresentazioni di Satana: ovvero l'*ironia*. La comicità del personaggio, già stigmatizzata nel teatro popolare, si basa soprattutto sull'incapacità, da parte sua, di concepire ed accettare il mondo ideale: ogni pensiero elevato, ogni manifestazione spirituale diventa per lui «qualcosa di quotidiano, sensibile, che non vale la pena»³⁹; per questo l'idealismo di Faust gli sembra una «pazzia» e l'amore di questi un desiderio carnale. Perfino il rapporto con Dio è caratterizzato dall'assenza di spiritualità: per Mefistofele, Dio non è altro che un vecchio bonario e condiscendente, disposto a tollerare la sua attività. Solo nella bassezza e nella sensualità Mefistofele si sente a casa, ad esempio nella cucina delle streghe o sulla montagna del Blocksberg.

L'unica forma in cui è possibile concepire un essere di tal fatta è appunto l'*ironia*, che emerge in tutte quelle situazioni in cui essa tocca ciò che è nobile o ideale. Laddove Mefistofele nega decisamente qualsiasi spiritualità, il suo discorso appare ancora più ironico; perfino la sua collera risulta comica, poiché la sua indole ironica non può arrivare veramente all'odio. Il fatto è che Mefistofele non ha scelto volontariamente il male, e quindi non può convertirsi nemmeno al bene: «come il Satana e gli esseri maligni della *Divina Commedia*, egli è concepibile solo in quanto cattivo di natura»⁴⁰. Tuttavia, osserva giustamente Dilthey, in questo modo il concetto stesso di 'male' viene annullato, perché Mefistofele agisce secondo natura così come gli animali. Il «figlio del Caos» si sente totalmente fuori luogo nella spiritualità, e invano tenterà di distogliere Faust dai suoi scopi: «nelle regioni dell'attività e della bellezza il male è impotente»⁴¹.

Al termine del saggio, Dilthey introduce un discorso sulle «visioni del mondo» e sui pensieri «oggettivi» (*gegenständlich*), che qui non viene ulteriormente approfondito ma che avrà un peso rilevante nelle sue teorie a venire⁴². L'antica visione del mondo di Goethe non si è mai espressa, per Dilthey, in modo più serio e acuto

³⁸ W. Dilthey, *Satan in der christliche Poesie*, cit., p. 128.

³⁹ Ivi, p. 129.

⁴⁰ Ivi, p. 129.

⁴¹ Ivi, p. 130.

⁴² Basti pensare ai saggi contenuti nel volume VIII degli scritti (*Weltanschauungslehre*) e al capitolo dedicato al *gegenständliche Auffassen* (la comprensione oggettiva) ne *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito* (GS VII, pp. 121-129).

che nelle parole pronunciate da Faust al termine della sua attività, quando la morte accampa già sulla soglia del suo palazzo:

La conosco abbastanza, questa terra. / Sull'al di là ci è impedita la vista. / Pazzo chi volge lo sguardo scrutando lassù / e sopra le nuvole finge suoi simili! / L'uomo si tenga saldo qui e si guardi intorno: / non è muto questo mondo a chi sa e opera⁴³.

3.2. *Le recensioni sul ciclo di conferenze a favore del Goethe-Denkmal di Berlino*

L'attività di Dilthey durante il periodo giovanile a Berlino non si limita solo allo studio e ai primi tentativi teoretici o letterari. Il futuro filosofo, per guadagnarsi da vivere, collaborava stabilmente anche con alcuni giornali quali la *Preußische Zeitung* (in seguito *Allgemeine Preußische Zeitung*) e la *Berliner Allgemeine Zeitung*. Dilthey non firmava sempre i suoi articoli e recensioni: a volte questi venivano pubblicati con lo pseudonimo di Wilhelm Hoffner, altre anonomi; tuttavia il lavoro degli editori tedeschi delle *Gesammelte Schriften* ha permesso di risalire al loro autore.

Nel 1861 Dilthey si incarica di scrivere, per la *Preußische Zeitung*, delle recensioni su un ciclo di conferenze "goethiane", organizzate dal comitato-Goethe di Berlino al fine di favorire l'erezione di un monumento a Goethe in città. Nell'autunno del 1860, infatti, il comitato-Goethe berlinese aveva rivolto una petizione all'Accademia prussiana delle scienze (il cui segretario era allora Adolf Trendelenburg, maestro di Dilthey) affinché si facesse promotrice di una raccolta fondi per il monumento al poeta. Tuttavia, nonostante l'Accademia prussiana avesse accolto la richiesta, all'inizio del 1861 la raccolta di donazioni risultava ancora alquanto esigua, segnale della distanza esistente all'epoca tra l'Accademia e Goethe, suo illustre ex-membro. Il monumento venne eretto solo vent'anni più tardi, il 2 giugno 1880, nella parte orientale del *Tiergarten*.

Il ciclo di conferenze su Goethe era composto da sei interventi, che si tennero tra i primi di febbraio e i primi di aprile del 1861 all'Accademia di canto berlinese. Diciamo subito che il bilancio delle conferenze, espresso da Dilthey nell'ultima recensione, non è del tutto positivo: in generale il filosofo critica i relatori per la sovrabbondanza di idee espresse (tra l'altro non sempre originali), e per il fatto che i loro interventi finissero spesso per diventare un «esaltato culto di Goethe» (GS XVI, 216). In particolare, Dilthey lamenta la mancanza di approfondimento nelle tematiche goethiane, nei metodi di caratterizzazione del poeta, nelle diverse

⁴³ J. W. Goethe, *Faust*, trad. it. di F. Fortini, Mondadori, Milano 1970, p. 1007.

forme di autorappresentazione contenute nei suoi lavori, e nel rapporto di Goethe con il romanzo e la novella (GS XVI, 222). Da questo giudizio poco lusinghiero si salvano solo la conferenza di Berthold Auerbach (*Goethe und die Erzählkunst*) e quella di Rudolf Virchow (*Goethe als Naturforscher, besonders als Anatom*): queste relazioni, secondo Dilthey, furono le uniche ad apportare un «arricchimento durevole» alla critica su Goethe (GS XVI, 217).

La prima conferenza, sulla quale Dilthey scrive il 10 febbraio 1861, fu tenuta proprio da Rudolf Virchow, medico anatomo-patologo tra i più importanti del XIX secolo e pioniere dei moderni concetti di patologia cellulare. Nel suo intervento su *Goethe studioso della natura, in particolare come anatomista*, Virchow spiegò come la teoria della metamorfosi e del tipo di Goethe si trovi in relazione con il procedimento artistico del poeta e con la sua idea morale; accennò anche al contrasto di questa teoria con la moderna riconduzione della vita organica alle cellule, resa possibile grazie al microscopio: una scoperta sulla quale radicava l'importanza di Virchow stesso nell'ambito della fisiologia animale. Nella sua recensione, tuttavia, Dilthey lamenta il fatto che Virchow avesse risposto solo brevemente alle domande che l'attrattiva di questo tema aveva suscitato in molti dei presenti (GS XVI, 334).

La conferenza di Virchow ci interessa soprattutto per due motivi: anzitutto perché espone le scoperte fondamentali del Goethe scienziato, ovvero la teoria della metamorfosi e quella del tipo, nonché il metodo genetico nell'ambito dell'anatomia; in secondo luogo perché in essa Virchow cita espressamente il suo maestro, il fisiologo Johannes Müller, riconoscendo come entrambi avessero ricevuto un forte impulso ai loro studi dalle ricerche sull'ottica di Goethe, in particolare quelle sull'aspetto fisiologico della vista (GS XVI, 337). È difficile stabilire se Dilthey all'epoca della conferenza conoscesse già gli studi di Johannes Müller, ma è un fatto che qualche anno più tardi, nel 1866, egli pubblicasse il saggio sulle *Visioni fantastiche in Goethe, Tieck e Otto Ludwig* (*Phantastische Gesichterscheinungen von Goethe, Tieck und Otto Ludwig*), il quale si basa profondamente sullo studio quasi omonimo di Johannes Müller: *Über die phantastischen Gesichterscheinungen* (1826).

Nel febbraio 1861 si tennero altre due conferenze all'Accademia canora: il 14 quella del professor Hermann Hettner di Dresda sull'*"Ifigenia" di Goethe in rapporto alla storia della formazione del poeta*; mentre il 23 febbraio Dilthey scrive la sua recensione sull'intervento di Auerbach intitolato *Goethe e l'arte narrativa* (*Goethe und die Erzählkunst*). La prima delle due conferenze toccò in pratica tutta la storia della formazione di Goethe, evidenziando come peculiarità della sua poesia l'ideale della bella umanità dell'individuo. Tuttavia, scrive Dilthey lasciando trapelare la sua

insoddisfazione, «è difficile dire qualcosa di nuovo [...] su un argomento del quale si è parlato così infinitamente spesso», soprattutto se anteriormente è stato trattato da pensatori del calibro degli Schlegel, di Wilhelm von Humboldt o di Schiller (GS XVI, 201). Il vantaggio per chi se ne occupa oggi, secondo Dilthey, è la distanza temporale da quell'epoca che può considerarsi conclusa, e che come tale permette al critico «uno sguardo d'insieme imparziale sul contesto [*Zusammenhang*] di quel periodo» (GS XVI, 201-202). È interessante notare come in queste frasi apparentemente collaterali emerga già la volontà diltheyana di occuparsi della storia con lo sguardo obiettivo dello scienziato, al fine di scoprire le sue connessioni interne.

Incaricato della terza conferenza del ciclo su Goethe fu Berthold Auerbach, poeta e scrittore ebreo-tedesco, che parlò di *Goethe e l'arte narrativa*. Dilthey mostra di apprezzare particolarmente l'analisi di Auerbach, che come scrittore e critico apparteneva a una tradizione di illustri predecessori, da Lessing a Schiller fino agli Schlegel. Per Dilthey la critica poetica tedesca si è distinta proprio grazie ai poeti stessi, infatti, mentre per il critico letterario che prende le mosse dalla Storia la poesia è solo un capitolo della storia della cultura, per il critico-poeta essa è un capitolo dell'Estetica. Auerbach si rivela quindi un buon critico, a giudizio di Dilthey, proprio perché è anzitutto artista e la sua immaginazione poetica (*dichterische Einbildungskraft*) ricrea le forme della poesia nel tentativo di comprenderle (GS XVI, 204).

Nel suo discorso Auerbach ricordò come, sotto l'influsso della filosofia spinoziana, Goethe avesse appreso a stimare la natura nonché se stesso come natura. Questa idea vale anche per il rapporto di Goethe con l'arte: egli realizzò le sue opere secondo le leggi di natura, «ma per lui non erano leggi esterne; erano *la sua natura*» (*ibid.*). A partire da questa riflessione Auerbach passò ad analizzare la costruzione artistica delle opere narrative più importanti di Goethe: dal *Werther* sino a *Le affinità elettive*. Auerbach concluse la sua conferenza ricordando come «una triade di menti sublimi» avesse influito su Goethe: Omero nel *Werther*, Shakespeare nel *Wilhelm Meister* e infine Spinoza: «tacitamente ne *Le affinità elettive*, apertamente in *Poesia e verità*» (GS XVI, 209).

Nel marzo 1861 si tennero altre due conferenze: il 14 quella del filologo Adolf Schöll di Weimar su *Goethe come uomo di Stato* (*Goethe als Staatsmann*), mentre il 21 Herman Grimm parlò del viaggio in Italia (*Goethe in Italien*)⁴⁴. Entrambi questi interventi ci interessano poco dal punto di vista contenutistico, soprattutto alla

⁴⁴ Grimm sarebbe poi diventato uno dei massimi esperti sul poeta tedesco, basti ricordare il volume *Goethe* che raccoglie 25 lezioni tenute all'Università di Berlino tra il 1874 e il 1875 (Maximilian-Verlag, Detmold-Hiddesen 1948).

luce del giudizio non molto positivo di Dilthey. Infatti, secondo il nostro recensore, Schöll si era impegnato «a dimostrare *troppo*, e quindi le sue prove sono meno convincenti di come invece avrebbero potuto essere» (GS XVI, 46). Il fulcro del discorso è l'annosa controversia sul decennio di Goethe a Weimar (1776-1786), ovvero la questione se gli incarichi politici ed amministrativi avessero pregiudicato o meno la produzione poetico-letteraria di Goethe. Schöll si propose di controbattere a coloro che, considerando i due aspetti come inconciliabili, avevano criticato questa svolta nella vita del poeta; ma per Dilthey questo tipo di speculazioni non aveva alcun senso perché, a suo giudizio, «sottoporre a critica il processo evolutivo di una grande individualità travalica ovunque i confini del nostro sapere storico» (*ibid.*). Questo genere di critiche, infatti, richiede di soppesare possibilità astratte, ipotesi alternative non dimostrabili, e quindi i giudizi finiscono per sfociare «nell'ambito delle mere opinioni» (GS XVI, 47).

Citata anche nei diari diltheyani⁴⁵, la conferenza di Herman Grimm su *Goethe in Italia* si tenne il 21 marzo⁴⁶. L'intervento di Grimm, a giudicare dalla recensione di Dilthey, dovette risultare particolarmente originale per il pubblico tedesco, giacché adottava la forma libera dei saggi di Emerson in America o di Thackeray in Inghilterra; inoltre, a detta del recensore, la ricchezza di osservazioni, di analogie e aneddoti dalla vita di Goethe costituì sicuramente un pregio della conferenza. Grimm aveva scelto un tema cruciale, perché il viaggio in Italia compiuto da Goethe tra il 1786 e il 1788 rappresenta un punto di svolta nella carriera e nella vita del poeta. Come affermò lo stesso Grimm, prima di partire per l'Italia Goethe era «il giovane, quasi mitologico Goethe, sul quale sembrava scendere un poetico tramonto – quando tornò era il Goethe moderno, le cui idee ci dominano ancora oggi» (GS XVI, 215).

Tuttavia, al di là degli aneddoti e delle osservazioni con le quali Grimm ripercorse il viaggio di Goethe attraverso le sue tappe fondamentali (Venezia, Roma, Napoli e la Sicilia) la conferenza non sembra dire nulla di nuovo su questo tema. Interessante risulta invece l'introduzione di Grimm, riportata da Dilthey, in cui si parla di quel «movimento letterario che ha collocato la Germania al vertice dei progressi spirituali dell'Europa, e che si collega ai nomi di quattro eroi: Lutero, Lessing, Goethe e Schiller» (GS XVI, 210). L'eco di queste parole, infatti, risuona anche nella prolusione diltheyana all'Università di Basilea nel 1867, nella quale Dilthey

⁴⁵ Lettera ai coniugi Scholz dell'11 luglio dello stesso anno (DJD, 162).

⁴⁶ La conferenza è contenuta nel volume di H. Grimm, *Neuen Essays über Kunst und Literatur*, Dümmler, Berlin 1865).

considerava inseparabili il movimento letterario-poetico tedesco e quello filosofico.

L'ultima conferenza del ciclo fu tenuta il 4 aprile dal professor Heinrich Gustav Hotho, filosofo e storico dell'arte di Berlino. Il tema, *Goethe e Schiller*, era senza dubbio adatto a concludere il ciclo, ma il giudizio di Dilthey su questo ultimo intervento è veramente impietoso, una stroncatura in piena regola. Al professor Hotho, editore dell'*Estetica* di Hegel, il nostro recensore imputa un errore metodologico, che gli avrebbe impedito di portare il pubblico ad una comprensione più profonda del rapporto tra quelle due «organizzazioni poetiche così diverse». Hotho, secondo Dilthey, si sforzò di essere il più popolare (ovvero divulgativo) e il più interessante possibile attraverso una quantità di osservazioni e informazioni che coprì in pratica tutta la vita di Goethe e di Schiller, nonché tutte le opere, tanto che «quell'intimo rapporto stesso tra i due uomini sparì in questa massa biografica» (GS XVI, 216-217).

È interessante notare come le aspettative di Dilthey venissero disattese soprattutto in un aspetto che egli riteneva fondamentale: il filosofo sperava cioè che i relatori *imboccassero* almeno, se proprio non erano in grado di percorrerla, la “via” verso la comprensione delle «connessioni [*Zusammenhängen*] che attraversano le diverse opere come leggi dell'organizzazione poetica di Goethe» (GS XVI, 217). Solo Auerbach, secondo Dilthey, perseguì questo scopo, e per questo la sua conferenza, insieme a quella di Virchow, sarebbe l'unica ad aver arricchito la letteratura critica goethiana.

3.3. Altre recensioni dagli anni '60

Nel periodo che abbiamo preso in considerazione fino ad ora, Dilthey pubblica altre due recensioni di argomento goethiano. Ci riferiamo alla relazione che Dilthey scrive a margine di una mostra su Goethe tenutasi a Berlino nel 1861, apparsa sulla *Preußische Zeitung* il 7 giugno dello stesso anno, e a una recensione al volume autobiografico di Sulpiz Boisserée: *Selbstbiographie, Tagebücher und Briefwechsel*, pubblicata anonima sulla *Berliner Allgemeine Zeitung* il 15 febbraio 1863. Queste recensioni, poco rilevanti dal punto di vista critico-letterario, mostrano nondimeno l'interesse costante che Dilthey nutriva per la figura e l'opera di Goethe.

A conclusione del ciclo di conferenze che abbiamo visto precedentemente, nello stesso anno il comitato-Goethe berlinese aveva allestito una mostra sul poeta nella sala concerti dello *Schauspielhaus* (il teatro) della città, al fine di favorire la raccolta fondi per l'erezione del monumento a Goethe. L'esposizione comprendeva immagini e busti del poeta, colto durante le varie fasi della sua vita, nonché ritratti delle persone a lui vicine, manoscritti e

lettere. Il giudizio di Dilthey su questa mostra è assolutamente positivo: nel suo articolo intitolato *Goetheausstellung (Mostra su Goethe)*, Dilthey afferma che probabilmente in Germania non era mai stata allestita una mostra così completa sulla vita di un grande personaggio.

Tra tutto il materiale esposto alla mostra Dilthey esprime il suo favore in particolare per un «manoscritto di grande valore», nel quale Goethe afferma appunto che «tutte le cose naturali stanno fra loro in un'intima connessione»⁴⁷. Si tratta del saggio *Sul granito (Über den Granit, 1784)*, che risale al primo periodo weimariano e che può considerarsi come un punto di incontro tra l'osservazione poetica della Natura e lo studio scientifico della stessa. Per Dilthey, infatti, l'introduzione di questo scritto rappresenta «il passaggio dagli sprofondamenti dell'animo nella Natura, che erompono ovunque nel *Werther*, a quella sublime e investigativa familiarizzazione con gli stessi, che è forse il lato più profondo nella natura di Goethe» (GS XVI, 227). Il granito, la roccia più profonda e salda della crosta terrestre, nella sua immutabilità rappresenta per Goethe l'eterno contrapposto alla mutabilità del cuore umano, che è invece «la parte più giovane, varia, mobile, mutevole, instabile del creato»⁴⁸.

Il granito simboleggia quindi l'immutabilità e l'eternità della natura stessa, di cui il poeta si sente partecipe. Dilthey cita un significativo passaggio in cui Goethe esprime la «pace sublime che procura quella solitaria muta vicinanza della grande natura che parla sottovoce» (GS XVI, 227)⁴⁹. Sentirsi partecipe della natura è un'esperienza quasi religiosa, in quanto la natura rivela il divino che è in essa solo a chi è capace di ascoltarla silenzioso e in intimo raccoglimento. Come sottolinea Pareyson, «questa partecipazione diretta alla natura diventa elevazione spirituale, e cioè sentimento del sublime»: il poeta infatti si sente chiamato «a più elevate considerazioni sulla natura»⁵⁰. Scienza e poesia non sono quindi in contrapposizione per Goethe: l'una alimenta l'altra ed entrambe contribuiscono ad una comprensione più profonda della natura e della vita.

L'ultima recensione che prendiamo in esame è quella sul volume autobiografico di Sulpiz Boisserée: *Selbstbiographie, Tagebücher und Briefwechsel (Autobiografia, diari e carteggio)*, pubblicato nel 1862 in due volumi da Cotta. La recensione di Dilthey, apparsa anonima sulla *Berliner Allgemeine Zeitung* il 15

⁴⁷ J.W. Goethe, «Über den Granit», in *Goethes Werke*, Band XIII (*Naturwissenschaftliche Schriften*), Wegner Verlag, Hamburg 1955, p. 255.

⁴⁸ *Ibid.* Citato anche da L. Pareyson nelle sue lezioni su *L'estetica preclassica di Goethe* (corso di estetica del 1957/58). Cfr. L. Pareyson, *Estetica dell'idealismo tedesco. Volume terzo: Goethe e Schelling*, Mursia, Milano 2003, p. 172.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ L. Pareyson, *op. cit.*, p. 174.

febbraio 1863, si intitola significativamente *Tre visite a Goethe (Drei Besuche bei Goethe)*, perché si concentra esclusivamente sulle annotazioni che Boisserée registrò nei suoi diari a margine degli incontri e delle conversazioni che intrattenne con Goethe rispettivamente nel 1811, 1815 e per l'ultima volta nel 1826.

La lunga recensione presenta una notevole quantità di estratti e citazioni dal primo volume (il secondo è solo menzionato), ma spesso senza un vero filo conduttore; a prima vista risulta evidente come a Dilthey interessi Goethe molto più che Boisserée, il quale era all'epoca dei fatti un giovane e appassionato esperto d'arte e d'architettura. Il giudizio di Dilthey su queste memorie è comunque entusiastico, tanto da sollevare, per contrasto, un'aperta critica alle *Conversazioni* di Eckermann. Infatti il nostro recensore insinua il dubbio che a Eckermann «fossero sfuggiti proprio i tratti che collegano il giovane con il vecchio Goethe», tanto diverso appare il poeta in queste memorie rispetto a quelle di Boisserée, nelle quali, al contrario, «è come se [...] ci si facesse incontro, ancora vivente, una vecchia immagine calorosa e piena di vita [...]. Tutti i tratti più cari dell'epoca giovanile di Goethe qui ci appaiono ancora inalterati attraverso gli anni più tardi» (GS XVI, 304).

Come abbiamo detto, Dilthey cita ampiamente dalle conversazioni tra Goethe e Boisserée, che svariavano sui temi più diversi: arte, architettura, letteratura, politica, ma anche sui rapporti personali del poeta. Per il nostro lavoro può risultare utile riportare alcuni passaggi in cui Goethe parlò a Boisserée della passione per Spinoza e della sua idea di Natura. Nel 1815, riferisce l'autore dei diari, Goethe gli raccontò la sua evoluzione filosofica: «pensiero filosofico; senza un vero e proprio sistema. Spinoza per primo ha esercitato un grande e sempre costante influsso su di lui. Poi il piccolo trattato di Bacone *De idolis* [...] Quindi partì per l'Italia; lì specialmente venne inseguito sempre da pensieri filosofici, e giunse all'idea della metamorfosi» (GS XVI, 300-301). Spinoza, «il più astratto dei filosofi» ma al contempo «una mente matematica» come annota Dilthey, interessava a Goethe per il metodo, ovvero portare anche l'oggetto più ideale a formule osservabili. Infatti Goethe confessò a Boisserée di avere sempre con sé una copia dell'*Etica*, perché come Spinoza «ha introdotto la matematica nell'etica, così ho fatto io nella *Teoria dei colori*» (GS XVI, 301).

Nella stessa circostanza Goethe sostenne che tutto è metamorfosi nella vita: nelle piante e negli animali, ma anche nell'uomo: «più una cosa è perfetta, meno capacità possiede di passare da una forma all'altra [...] Oddio, tutto è così semplice e sempre lo stesso» (*ibid.*). Nel 1815, in occasione del compleanno di Goethe, i due discussero ancora della *Teoria dei colori*, e il poeta affermò che tutto è metamorfosi: «sì, nella visione della natura mi

piace certamente il panteismo [...] la natura è tale, che la Trinità non potrebbe farla meglio. È un organo, al quale suona nostro Signore Iddio, e il diavolo preme i mantici» (GS XVI, 308).

Universitat de València

l_giancristofaro@yahoo.it

Note e discussioni



«Ein Verkanntes Fragment des Parmenides»

Una proficua ipotesi di lavoro

di

GIOVANNI DE SIMONE

ABSTRACT: This paper focuses on a thesis put forward by W. Jaeger, who argued for the presence of a Parmenidean fragment in Aristotle's *Metaphysics* VII 15, 1040a 31. While Jaeger's suggestion is consistent with other cosmological fragments of Parmenides' poem, I conclude that Parmenidean cosmology is Aristotle's implicit polemical target.

KEYWORDS: epistemology; cosmology; Aristotle; Parmenides; Jaeger

ABSTRACT: In quest'articolo discuto una tesi di W. Jaeger, il quale sostiene che nel testo aristotelico di *Metaph.* VII, 15 1040a 31 sia presente un frammento parmenideo. Anche se il suggerimento del filologo è calzante con altri frammenti cosmologici del poema parmenideo, sostengo che il riferimento polemico implicito di Aristotele sia la cosmologia parmenidea.

KEYWORDS: epistemologia; cosmologia; Aristotele; Parmenide; Jaeger

1. Introduzione

Il presente lavoro prende le mosse dall'analisi di un passo della *Metafisica* di Aristotele e ne mette in luce la problematicità che nasce dalle osservazioni degli ultimi due curatori del testo critico: W.D. Ross e W. Jaeger. Esse sono diverse circa il rispettivo grado di complessità e proficuità. Nel 1924 il primo pubblica la sua edizione critica, individuando in VII 15, 1040a 31 un *hapax eiremenon* in tutta la letteratura in greco antico a noi nota: *νυκτικρυφές*. Egli lo considera un «apparente conio» aristotelico¹, in realtà ricalcato sul termine parmenideo *νυκτιφαής*, che occorre in 28 B 14 DK. Nel 1957 il secondo pubblica la sua edizione critica, nella quale la stessa linea di testo, in cui Ross individuava detto *hapax*, conterrebbe due citazioni dal poema parmenideo, entrambe riferite al sole: (1) *περὶ γῆν ἰόν;* (2)

¹ W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics: A Revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford 1924, p. 217.

νυκτικρυφές. Nel proprio apparato critico Jaeger giustifica la scelta editoriale di considerare le due espressioni come due citazioni, tra virgolette nel testo critico, rimandando a un proprio articolo: *Ein Verkanntes Fragment des Parmenides*². Il solo a rendere conto della tesi di Jaeger è M. Untersteiner, che accoglie le due espressioni in questione come ‘frammento B 13a’³. Questo nuovo frammento non è contenuto nella raccolta DK, né in altre edizioni commentate. Ross e Jaeger non danno conto di alcuna *varia lectio* in merito a *περὶ γῆν ἰόν* e *νυκτικρυφές* in 1040a 31, pertanto, il dato che credo debba incuriosire consiste nel fatto che nessuno degli studiosi del poema parmenideo successivi a Untersteiner ha preso in considerazione la tesi di Jaeger né seguito la sua scelta editoriale, e nel fatto che gli studiosi dell’opera aristotelica o non hanno considerato la possibilità di rinvenire un frammento parmenideo nel passo in questione oppure non sono andati oltre la posizione espressa da Ross⁴.

Dopo aver riferito la tesi di Jaeger, evidenzierò le ragioni per un spostamento in direzione parmenidea dell’obiettivo polemico nel passo aristotelico. In tal modo l’utilità di questo lavoro, anche qualora non si riconosca alle argomentazioni di Jaeger coerenza sufficiente per ammettere ‘B13a’ tra i frammenti parmenidei, consiste nel mostrare la coincidenza, se non l’identità, tra il metodo di ricerca in ambito astronomico, criticato da Aristotele nel passo in questione, e il medesimo metodo adottato da Parmenide.

2. Aristotele, *Metaph. VII 15, 1040a 27-b 4*

ὥσπερ οὖν εἴρεται, λαντάνει ὅτι ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς ἀϊδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχὰ οἶον ἥλιος ἢ σελήνη· οὐ μόνον γὰρ διαμαρτάνουσι τῷ προστιθέναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἐτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ περὶ γῆν ἰόν ἢ νυκτικρυφές (ἂν γὰρ στῆ ἢ φανῆ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ’ ἄτοπον εἰ μὴ· ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει)—ἐτι ὅσα ἐπ’ ἄλλου ἐνδέκεται, οἶον ἐὰν ἕτερος γένηται τοιοῦτος, δῆλον ὅτι ἥλιος ἔσται. κοινὸς ἄρα ὁ λόγος. ἀλλ’ ἦν τῶν καθ’ ἕκαστα ὁ ἥλιος, ὥσπερ Κλέων ἢ Σωκράτης,

² W. Jaeger, *Ein Verkanntes Fragment des Parmenides*, «Rheinisches Museum», 100 (1957), pp. 42-47, ora in W. Jaeger, *Scripta Minora*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1960, vol. II, pp. 511-516.

³ M. Untersteiner, *Parmenide, Testimonianze e Frammenti*, La Nuova Italia, Firenze 1958, p. 162.

⁴ M. Frede-G. Patzig, *Il libro Zeta della Metafisica di Aristotele*, trad. it. di N. Scotti Muth, Vita e Pensiero, Milano 2001 (ed. orig. *Aristotels “Metaphysik Z”: Text, Übersetzung und Kommentar*, hrsg. von M. Frede-G. Patzig, Beck, München 1988), p. 444; i due autori, dopo aver riferito la tesi di Ross circa *νυκτικρυφές*, affermano che «naturalmente, non si può escludere che Parmenide abbia usato questo termine – che si adatterebbe bene in un esametro – nella parte perduta del suo poema riferendolo al Sole», e rimandano all’articolo di Jaeger. I due studiosi sfumano a tal punto la tesi di Jaeger da lasciare che si confonda con quella di Ross: (1) non si esprimono in merito alla probabilità che il «frammento misconosciuto» comprenda il sintagma *περὶ γῆν ἰόν*; (2) non prendono posizione circa la probabilità che esso costituisca una citazione dal poema parmenideo.

ἐπεὶ διὰ τί οὐδεὶς ὄρον ἐκφέρει αὐτῶν ιδέας; γένοιτο γὰρ ἂν δηλον
πειρωμένων ὅτι ἀληθές τὸ νῦν εἰρημένον⁵.

Come dunque si è detto, sfugge che è impossibile definire gli individui anche nel campo delle cose eterne, soprattutto quando queste sono esemplari unici, come il sole o la luna. Infatti, non solo si sbaglia inserendo nella definizione determinazioni che, anche se eliminate, lasciano il sole quello che era, come «quello che gira intorno alla terra» o «quello che si nasconde di notte», quasi che il sole smettesse di essere quello che è se si fermasse o se apparisse anche di notte; ma sarebbe assurdo se, in questi casi, smettesse di essere quello che è, perché il sole indica una sostanza. Sbagliano poi anche se definiscono con proprietà che possono appartenere a un'altra cosa, mentre è chiaro che se una cosa avesse le proprietà con le quali si definisce il sole sarebbe il sole. La definizione è dunque comune, ma il sole è una cosa individuale, come Cleone o Socrate. Ma poi perché nessuno di essi dà una definizione di un'idea? Se provassero, diventerebbe infatti chiaro che è vero ciò che abbiamo detto ora⁶.

Il passo rientra nella confutazione dell'efficacia della funzione conoscitiva attribuita dai Platonici alle idee. Nella ricostruzione di Aristotele, essi sosterebbero che ciascuna idea, causa di una realtà sensibile e della sua conoscibilità, sia distinta da tutte le altre idee, donde la difficoltà per cui un'idea non potrebbe ricevere né fornire il *logos* di alcunché, poiché ogni definizione si compone di termini generali; essendo inconoscibili, le idee non renderebbero possibile la conoscenza di alcuna realtà sensibile. Secondo il ragionamento che in questo passo Aristotele sta conducendo, come è impossibile definire un ente sensibile che sia l'unico esemplare della sua specie, che non abbia cioè somiglianza alcuna con altro da sé, allo stesso modo è impossibile definire un'idea platonica e, *a fortiori*, concepirla come criterio di definizione di una singola realtà sensibile. Aristotele specifica che anche singoli enti sensibili *eterni* sarebbero indefinibili, considerando come esempi il sole e la luna. Rifiuta l'ipotesi della loro conoscibilità attraverso caratteristiche comuni ad altri enti sensibili *eterni* (luminosità, moto o relazioni con gli altri corpi celesti), poiché queste non significano la sostanza di ciascuno di essi, la quale a sua volta, essendo non paragonabile a quella degli altri esemplari della tipologia di enti considerata, risulta indefinibile. Questo il motivo per cui, secondo Aristotele, nessuno dei sostenitori della teoria delle idee produrrebbe alcuna definizione di esse. Dunque nel passo in questione sono due le

⁵ In merito a queste righe, l'unica differenza che si ravvisa tra l'edizione critica di Ross e quella di Jaeger sta nel fatto che le due espressioni qui in esame sono poste tra virgolette, a indicare che si tratta di citazioni.

⁶ Aristotele, *Metafisica*, a cura di C.A. Viano, UTET, Torino 1980.

critiche alla dottrina delle idee: (1) indefinibilità della realtà di un ente che sia l'unico esemplare della sua specie, sia esso un ente eterno, o sensibile, o sensibile ed eterno; (2) introduzione di caratteristiche ritenute accidentali nella definizione della sostanza di un ente.

I punti su cui vorrei attirare l'attenzione sono i seguenti: (1) chiarire l'identità del soggetto che sbaglierebbe nel definire, se sia un soggetto generico o i Platonici o un altro soggetto determinato, poiché la sua individuazione potrebbe aiutare a specificare il senso dell'argomentazione aristotelica; (2) appurare se le due espressioni, τὸ περὶ γῆν ἰὸν e νυκτικρυφές, debbano essere riferite a τοιαῦτα, oppure se sottintendono un sostantivo declinato anch'esso al genere neutro (verosimilmente φῶς ο πῦρ, come suggerisce Jaeger), oppure se debbano essere riferite direttamente a ἥλιος. Nel primo caso, le due espressioni renderebbero il concetto aristotelico della centralità della categoria della sostanza nella definizione di un ente. Nel secondo caso, le due espressioni riguarderebbero sia la sostanza dell'ente in questione – φῶς/ πῦρ sottinteso – comprovando performativamente l'impossibilità di non definire la sostanza di un ente considerato, sia gli accidenti non necessari alla definizione, come Aristotele argomenta. Nel terzo caso, invece, le due espressioni sarebbero da considerarsi come pretese definizioni, le quali non verterebbero sulla sostanza, ma sui mutamenti e sulle relazioni dell'ente in questione: un modo non aristotelico, né platonico di ricercare la definizione, il quale pertanto costringe a cercare un diverso obiettivo della critica aristotelica. Esaminando gli oggetti di "cattiva definizione", enti che Aristotele classifica come sensibili ed eterni, i cui esemplari avrebbero le stesse caratteristiche delle idee platoniche, vorrei evidenziare che la questione dei due modi di definire questi enti non solo non può essere indifferente nel tradurre il passo, nell'interpretare la critica e il suo riferimento, ma anche nell'interpretare la metodologia di studio dei corpi celesti nell'astronomia aristotelica e nell'astronomia criticata.

3. *La tesi di Ross*

Partiamo dall'osservazione di Ross⁷: «*νυκτικρυφές*⁸: apparently a coinage of Aristotle's on the analogy of Parmenides' *νυκτιφάεξ* for the moon (fr. 14)». Nel frammento parmenideo richiamato si legge: *νυκτιφάεξ περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς*, «luce che brilla di notte di uno splendore non suo e si aggira intorno alla terra»⁹. Ross, il primo a formulare l'ipotesi di riferire a Parmenide l'*hapax*

⁷ W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Metaphysics*, cit., p. 217.

⁸ Grassetto nel testo.

⁹ Trad. di P. Albertelli, *Gli Eleati*, a cura di P. Albertelli, Laterza, Bari 1939, ora in G. Giannantoni (a cura di), *I Presocratici*, Laterza, Bari 1969, p. 279.

aristotelico, non considera *νυκτικρυφές* né *περὶ γῆν ἰόν* come *ipsa verba* parmenidei, bensì cerca di trovare una parola analoga a una non rintracciabile in nessun altro luogo della letteratura in greco antico, a un «apparente neologismo» aristotelico, trovandolo in una parola simile per composizione, simmetricamente opposta per significato, che compare una sola volta nella letteratura greca a noi nota sino ad Aristotele¹⁰, in un testo col quale presumibilmente l'autore era entrato in contatto¹¹. Secondo il Liddell-Scott-Jones, *Greek-English Lexicon*, *νυκτικρυφές* compare solo in questo testo di Aristotele e solo nella linea indicata, mentre nel *Thesaurus Linguae Graecae* viene individuato nel passo di Aristotele e nel relativo commento dello Ps.-Alessandro.

Un'obiezione che credo si possa muovere all'osservazione di Ross, ovvero che può spiegare diversamente l'unicità dell'aggettivo, consiste nel notare che di fatto esso è un termine composto, il cui significato non ha una particolare valenza tecnica e non sembra difficilmente comprensibile. Inoltre, nulla toglie che esso possa effettivamente essere un «conio aristotelico», dato il contesto e lo scopo polemico-confutatorio. L'unicità dell'occorrenza del termine potrebbe essere giustificata in altri modi, il più semplice dei quali non esula dall'interpretare il testo in cui si trova, ovvero dal rilevare l'aspetto concettuale della critica aristotelica, come fa la grande maggioranza dei traduttori e dei commentatori.

4. *La tesi di Jaeger*

Più audace, rispetto alla semplice osservazione di Ross, la posizione di Jaeger. Egli intravede alcune condizioni che farebbero pensare a una estrapolazione aristotelica di entrambe le espressioni dal poema parmenideo: il contesto della polemica contro i Platonici è contraddetto, secondo il filologo, dal fatto che non si trovino – nel *Teeteto*, nel *Timeo*, nelle *Leggi* e nell'*Epinomide* – espressioni equivalenti in riferimento al sole; il verbo reggente è una terza persona plurale, *διαμαρτάνουσι*, che comparirebbe al posto del nome della persona nota per aver sostenuto la tesi da confutare, secondo un modo di esprimersi che Jaeger ritiene tipico dello stile polemico antico; lo stile tipicamente omerico del comporre un *diploun onoma*, estraneo al modo di esprimersi prosaico degli scritti acroamatici di Aristotele; l'uso del participio e dell'aggettivo al neutro, quando in riferimento ad ἥλιος ci si aspetterebbe il genere maschile, uso che condurrebbe a sottintendere un sostantivo

¹⁰ Cfr. *infra*, n. 12.

¹¹ Verosimilmente il tramite tra Aristotele e Parmenide fu Platone. Albertelli, in Giannantoni, *op. cit.*, p. 254, n. 13, scrive: «Per quanto ne sappiamo noi, hanno letto il testo di Parmenide, oltre Platone, Aristotele e Teofrasto, soltanto Proclo e Simplicio».

declinato al neutro (φῶς); la somiglianza col *diploun onoma* νυκτιφαές, anch'esso un *hapax eiremenon*¹² che compare in 28 B 14 DK; la simmetria tra le caratteristiche della luna in 28 B 14 DK, νυκτιφαές περί γαῖαν ἀλόμενον ἀλλότριον φῶς, e περί γῆν ἰόν-νυκτικρυφές, neutri singolari riferiti a un φῶς sottinteso, che insieme individuerebbero senz'altro il sole, il quale brillerebbe di luce propria e sarebbe invisibile di notte. Per tali motivi Jaeger, nella sua edizione critica del testo aristotelico, considera le due espressioni come citazioni dal poema parmenideo, componenti quindi un nuovo frammento. Aggiungo che il presunto frammento, oltre che essere simmetrico rispetto a B 14, riflette quanto si legge in B 10.3, ove si annuncia la conoscenza inerente alle «opere invisibili del Sole»¹³, ovvero si fa un implicito riferimento alla continuità del suo movimento circolare intorno alla Terra e alla sua non visibilità durante una metà di questo percorso. L'obiezione più forte che credo possa essere mossa alla tesi di Jaeger consiste nella mancanza di elementi testuali che portino a supporre un qualsiasi tipo di riferimento a Parmenide.

5. Due opzioni ermeneutiche alternative alla tesi di Jaeger

Da un punto di vista dottrinale, sembra chiaro l'intento di Aristotele: fare della categoria della sostanza l'oggetto esclusivo di qualsiasi definizione. Se ciò è vero, occorre vagliare le ipotesi ermeneutiche che consentono di non fuoriuscire dal testo e dal senso del discorso di Aristotele: (1) interpretare τὸ περί γῆν ἰόν e νυκτικρυφές come esempi di quei τοιαῦτα dei quali la definizione di un ente non necessita; (2) attribuire ai Platonici i due sintagmi in merito alla definizione del sole.

5.1. L'interpretazione dell'atto definitorio

La prima ipotesi ermeneutica è seguita dallo Ps.-Alessandro, il quale scioglie il participio τὸ ἰόν e l'aggettivo νυκτικρυφές in due infiniti sostantivati, intendendo che Aristotele si stia riferendo in astratto a una caratteristica, a una 'categoria', accidentale: il moto. Leggiamo nel suo commento al passo di Aristotele, 533.34-534.4:

¹² Secondo il Liddel-Scott-Jones, la parola νυκτιφαῖ, al neutro plurale, compare negli *Inni orfici*, 54.10, scritti in esametri come il poema parmenideo. La raccolta, secondo le ipotesi più accreditate, viene datata all'interno di un arco temporale che va dal II sec. a.C. al V sec. d.C. (*Inni Orfici*, a cura di G. Ricciardelli, Mondadori, Milano 2000, p. XXX). Dunque rimane valida l'ipotesi che il termine νυκτιφαές, prima di Aristotele, sia stato usato nella lingua scritta solo da Parmenide.

¹³ Sul significato dell'espressione ἡλίου λαμπάδος ἔργ'αἰδηλα (28 B 10.3 DK) un'esaustiva analisi conduce A. Mourelatos, *Parmenides, Early Greek Astronomy and Modern Scientific Realism*, in N. Cordero (ed.), *Parmenides Venerable and Awesome*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zürich-Athens 2011, pp. 167-190.

τίθησι τίνα ἔστι τὰ εἰς τὸν τοῦ ἡλίου ὀρισμὸν παραλαμβανόμενα μὴ καλῶς, τό τε περὶ γῆν ἰὸν καὶ τὸ νυκτικρυφές· ἐπειδὴ γὰρ τὸ περὶ γῆν ἰέναι ἢ τὸ ἐν νυκτί κρύπτεσθαι εἰς ὀρισμὸν τοῦ ἡλίου παραλαμβάνουσι, δῆλον ὅτι συστατικά εἰσι τῆς τοῦ ἡλίου οὐσίας, ὥστε ἂν τις ἀφέλεται τοῦ ἡλίου τὸ περὶ γῆν ἰέναι ἢ τὸ νυκτικρυφές, οὐκέτι ἔσται ὁ ἥλιος. [...] ἀλλ' ἄτοπον εἰ μὴ ἔστι διὰ τὸ ἴστασθαι ἢ διὰ τὸ μὴ ὑπὸ γῆν διέναι ἢ ἐν νυκτί κρύπτεσθαι· οὐσία γὰρ τίς ἐστὶν ὁ ἥλιος, τὸ δὲ κρύπτεσθαι συμβεβηκός·

Aristotele determina quali sono le proprietà assunte non correttamente nella definizione del sole: “quello che gira intorno alla terra e quello che si nasconde di notte”. Dal momento, infatti, che il girare intorno alla terra o il nascondersi di notte vengono compresi nella definizione del sole, è chiaro che costituiscono la sua sostanza, sicché, se qualcuno eliminasse dal sole il girare intorno alla terra o il nascondersi di notte, il sole non ci sarà più. [...] Ma sarebbe assurdo se smettesse di esserlo per il fatto che sta fermo, o perché non gira intorno alla terra, o perché si nasconde di notte; infatti il sole è una sostanza e il nascondersi è un accidente¹⁴.

Sembra di poter dire che l'interesse dello Ps.-Alessandro sia interamente rivolto a riprendere e applicare, al caso degli enti sensibili eterni, la dottrina ontologica e gnoseologica delle *Categorie*, dato che non intende, come Jaeger, il participio e l'aggettivo, qui declinati al genere neutro, come riferiti al sostantivo maschile ὁ ἥλιος, bensì ai τοιαῦτα indicati come secondari rispetto alla definizione della sostanza, e pertanto scioglie i due termini al neutro in due infiniti sostantivati, grammaticalmente e concettualmente neutri, atti a rendere in astratto il senso della argomentazione aristotelica; infine, il commentatore non si pone il problema di giustificare l'uso di un termine raro o comunque non tipico del linguaggio aristotelico, come νυκτικρυφές, il quale, trattato come un composto, non gli reca difficoltà né in merito alla sua rarità né in merito alla sua comprensibilità. La spiegazione dello Ps.-Alessandro viene seguita da G. Reale nella sua traduzione del passo in questione:

Come si è detto dunque, non ci si rende conto del fatto che è impossibile definire gli enti eterni, specie quelli che sono unici, come il sole e la luna. Infatti, non solo si sbaglia se si aggiungono nella definizione quelle caratteristiche tolte le quali il sole resta ancora tale, come, per esempio, il girare intorno alla terra, o il nascondersi di notte (quasi che esso, se stesse fermo o se risplendesse continuamente, cessasse di essere

¹⁴ Alessandro di Afrodisia, *Commentario alla Metafisica di Aristotele*, a cura di G. Movia, Bompiani, Milano 2007, p. 1377.

sole; ma sarebbe evidentemente assurdo che non continuasse ad esserlo, perché il sole significa una certa sostanza)¹⁵.

Anche Reale scioglie le due espressioni in due infiniti sostantivati, che tuttavia non leggiamo nel testo di Aristotele, conseguendo così due vantaggi: (1) l'interpretazione rimane "interna" al testo, senza supporre che sue parti siano estranee, non intravedendosi interpolazioni o *variae lectiones*, e senza ricercarne una derivazione che non si vede necessitata, supposta o suggerita dal testo stesso; (2) cerca di rendere il significato strettamente concettuale dell'argomentazione, diretta contro la dottrina platonica delle idee. A queste ragioni per preferire l'interpretazione dello Ps-Alessandro, aggiungerei che Aristotele, quando cita o critica, lo fa esplicitamente: si pensi anche soltanto al libro I dello stesso trattato e, per quanto concerne il solo Parmenide, si leggano le citazioni in *Metaph.* I 4, 984b 23 (=28 B 13 DK); IV 5, 1009b 21 (=28 B 16 DK); XIV 2, 1089a 3 (=28 B 7.1 DK).

Tuttavia gli esempi scelti da Aristotele rivelano la sua metodologia di indagine e i suoi presupposti ontologici, validi in tutti gli ambiti disciplinari. Poiché esclude che la *categoria* del moto sia informativa circa la sostanza di un ente, ma non ammette che la sostanza si possa conoscere a partire dalle idee separate dal mondo sensibile, è costretto ad ammettere che sia la sostanza, in questo caso degli enti sensibili eterni, a essere informativa circa il moto, e che pertanto a ogni sostanza spetti un moto e un luogo propri. Dunque nell'astronomia aristotelica l'esclusione dell'indagine sul moto dall'indagine sulle sostanze deriva dalle concezioni generali della *dipendenza dei caratteri del moto dai caratteri della sostanza*¹⁶ e della *disomogeneità tra mondo sublunare e sovrallunare*. Abbiamo prove che principi ontologici ed epistemologici *contrari* a quelli aristotelici fossero sostenuti da Parmenide: che la realtà nella sua totalità fosse perfettamente omogenea era argomentato in 28 B 8.45-49 DK; che tra i sostenitori dell'unità indifferenziata del tutto Aristotele comprendesse Parmenide, si legge in *Metaph.* I 5, 986b 18, e che si possa concepire «l'intero universo come una sola naturale entità»¹⁷ è presupposto respinto poche linee di testo precedenti

¹⁵ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1993, p. 357.

¹⁶ Questo principio viene seguito da Aristotele in *De caelo* I 2, 268b 11-269b 17: lineare e circolare sono i due movimenti semplici; soggetti a moto lineare sono i corpi del mondo sublunare; soggetti a moto circolare gli altri corpi celesti. Quale la ragione della diversità? La natura degli elementi che compongono i corpi. Data la realtà dei movimenti circolari dei corpi celesti, deve esistere un elemento la cui natura è tale da seguire un movimento continuo e completo: l'etere. Il senso dell'argomentazione è derivare dalla natura della sostanza il tipo di movimento che essa segue.

¹⁷ Trad. A. Russo, *Aristotele, Metafisica*, Laterza, Bari 1971, ora in G. Giannantoni, *Aristotele*, vol. I, Laterza, Roma-Bari 1973.

(986b 10-13) e confutato, sulla base della molteplicità dei sensi dell'essere, proprio in riferimento a Parmenide in *Metaph.* XIV 2, 1089a 3-15; che Parmenide e Melisso avessero considerato il mondo sensibile come avente gli stessi caratteri del mondo intelligibile, appare chiaro dalla lettura di Aristotele, *De caelo* III 1, 298b 14-25¹⁸, e dal commento di Simplicio al medesimo passo¹⁹, ove quest'ultimo dichiara di citare da Alessandro di Afrodisia: ne deriva che quest'ultimo era a conoscenza del bersaglio critico fondamentale dello Stagirita non solo in merito alla dottrina dell'essere, ma anche in merito alla concezione del cielo, cioè dell'intero esistente²⁰; che nella cosmologia parmenidea i mutamenti relativi ai corpi celesti fossero conosciuti insieme alle loro «nature» si legge in 28 B 10.1-5 DK, e che le «nature» dei corpi celesti potessero venire conosciute attraverso i *movimenti* e le posizioni reciproche o attraverso i rapporti di proiezione e riflessione di luce, si rende, a mio avviso, evidente nei frammenti 28 B 14 e B 15 DK²¹, a proposito dei rapporti tra Sole e Luna.

¹⁸ Οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς οὓς νῦν λέγομεν ἡμεῖς λόγους καὶ πρὸς ἀλλήλους διηνέχθησαν. Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνείλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίγνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἐστὶν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινὰς νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνώσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκείθεν λόγους. «Quelli che prima di noi hanno speculato intorno alla realtà delle cose discordano sia dalle teorie che esponiamo noi ora, sia fra loro medesimi. Alcuni di essi sopprimono del tutto generazione e corruzione: nulla di ciò che esiste è generato, dicono, e nulla si corrompe, ma è solo a noi che così pare, come Melisso e Parmenide e quelli della loro scuola. Costoro, anche se nel rimanente dicono bene, non è però da credere che parlino sul piano della scienza della natura. Perché, che alcuni enti siano ingenerati e sottratti in assoluto al movimento, è cosa che appartiene piuttosto ad un'altra scienza, che viene prima di quella naturale. Ma essi, poiché da una parte non concepivano l'esistenza di una realtà al di fuori delle sostanze sensibili, e dall'altra avevano per primi intuito degli enti di quella natura, enti senza dei quali non vi sarebbe stata né conoscenza né sapienza, così trasferirono alle sostanze sensibili le ragioni che derivano loro da quelli» (trad. di O. Longo, in Id., *Aristotele, De caelo*, Sansoni, Firenze 1961).

¹⁹ J. Heiberg (ed.), *In Aristotelis De caelo commentaria* 560.5-10, Reimer, Berlin 1894: ὁ δὲ Ἀλέξανδρος οὕτως αὐτοῦς συλλογίζεσθαι φησι: τὰ αἰσθητὰ μόνα τῶν ὄντων τῶν ὄντων ἐπιστήμη. ὦν δὲ ἐπιστήμη, ταῦτα ἀκινετὰ ἐστὶ. τὰ αἰσθητὰ ἄρα ἀκίνητα. τούτῳ δέ, φησὶν, ἀκολουθήσαντες τῷ λόγῳ τὰ ἐπὶ τῶν ἀκινήτων οὐσιῶν ἀληθῶς λεγόμενα μετήνεγκαν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ. οὐχ ὑγιῶς. διὸ συνέβαινε αὐτοῦς περὶ τῶν φυσικῶν οὐ φυσικῶς λέγοντας ἀναιρεῖν τὴν φύσιν» («Alessandro dice che essi così deducono: i sensibili sono gli unici enti; degli enti c'è scienza; le cose di cui c'è scienza sono immobili; dunque, gli enti sensibili sono immobili. Così, dice, costretti dal ragionamento, attribuirono agli enti sensibili le cose dette con verità circa le sostanze immobili. Non rettamente, perché a loro, che parlano delle cose naturali non secondo natura, succede di eliminare la natura», trad. mia).

²⁰ La molteplicità di passi da cui si evince l'identità dell'essere parmenideo e di *ouranos* è stata raccolta ed esaminata da Y. Lafrance, *Le sujet du 'Poème' de Parménide: l'être ou l'univers?*, «Elenchos», 20/2 (1999), pp. 265-308.

²¹ B14: νυκτιφᾶες περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς, «luce che brilla di notte di uno splendore non suo e si aggira intorno alla terra»; B15: αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς

5.2. La critica ai Platonici

Per verificare se la scientificità del sapere astronomico, nell'ordine ontologico e gnoseologico platonico, si fondi sullo studio dei movimenti dei corpi celesti, siamo rinviati a due verifiche differenti, l'una interna ai dialoghi e l'altra relativa alle ricerche condotte all'interno dell'Accademia. A mio avviso, queste verifiche danno entrambe esito negativo. Sulla questione Platone si esprime abbastanza chiaramente in *Repubblica*, VII 529d-530b, ove fa dire a Socrate che «i ricami del cielo debbono servirci a mo' d'esempi per intendere quelli del mondo intelligibile» al fine di cogliere in questi «quella che è la verità intorno all'eguaglianza e al doppio o intorno a qualsivoglia altra proporzione», perché il «vero astronomo» ritiene assurdo che «i rapporti del giorno con la notte, della notte e del giorno con i mesi, dei mesi con l'anno, e degli altri astri con queste cose, e degli astri con gli astri siano sempre uguali e non subiscano variazione alcuna, dal momento che sono materiali e visibili»²². In *Timeo* 38c e ss., in *Repubblica* X 616e e ss., nel libro X delle *Leggi* e nell'*Epinomide* il problema cosmologico è trattato in modo funzionale ai temi teologico ed escatologico, ma sembra di poter affermare che, anche in questi luoghi del *corpus Platonicum*, l'interesse per la conoscenza dei moti dei corpi celesti sia nettamente secondario rispetto all'interesse per le realtà che li causerebbero.

Per quanto concerne, invece, gli studi e le discussioni all'interno dell'Accademia, si apprende da Filodemo²³ che era Platone a guidare la ricerca degli studiosi lì riuniti, in particolare dei matematici; Simplicio²⁴, riportando un'affermazione di Sosigene il Peripatetico (maestro di Alessandro di Afrodisia), il quale l'aveva ripresa dal secondo libro degli *Astrologika* di Eudemo di Rodi²⁵, scrive che Platone pose ai membri dell'Accademia il problema della riconduzione del moto dei pianeti a movimenti circolari. Dunque la ricerca astronomica all'interno dell'Accademia aveva un interesse preciso: riconduzione del moto dei “corpi erranti” (*planetai*) al

αὐτὰς ἡλίῳ, «[la luna] sempre riguardando verso i raggi del sole» (trad. di P. Albertelli, *op. cit.*, ora in G. Giannantoni, *op. cit.*, p. 279). Se la rivoluzione della Luna attorno alla Terra è continua e se la faccia che noi vediamo è sempre la stessa, ne viene che essa è soggetta ad un secondo movimento, quello di rotazione su se stessa, e che questo ha un periodo uguale a quello del moto di rivoluzione, perciò Parmenide parla al plurale di «opere orbitali della Luna», ἔργα [...] περίφοιτα σελήνης in 28 B 10.4 DK. Su questo punto si veda G. de Simone, *Gli aspetti della cosmologia parmenidea in 28 B 10 DK*, «Lexicon Philosophicum» 4 (2016), in particolare p. 59, <http://lexicon.cnr.it/index.php/LP/article/view/474/374>.

²² Trad. F. Adorno, *Platone, Dialoghi Politici e Lettere*, UTET, Torino 1988, vol. I.

²³ *PHerc.* 1021, p. I, col. Y, l. 3-4 Dorandi; cfr. Filodemo, *Storia dei filosofi, Platone e l'Accademia*, a cura di T. Dorandi, Bibliopolis, Napoli 1991, p. 185.

²⁴ J. Heiberg (ed.), *In Aristotelis De caelo commentaria*, Reimer, Berlin 1894, p. 488.

²⁵ Fr. 148 Wehrli.

movimento più semplice e regolare di tutti, e non una definizione della natura del sole o della luna. Un'apertura ermeneutica interessante potrebbe essere la derivazione parmenidea della problematica astronomica posta da Platone: massima semplicità, compiutezza e regolarità del moto circolare possono essere interpretate come caratteristiche dell'«ente» parmenideo riflesse nel *modus operandi* del *noein*, in virtù dell'identità dichiarata in B 3, B 6.1-2, B 8.33-35, identità di cui Platone tiene conto; tuttavia è sufficiente osservare che gli studi di geometria interni all'Accademia potrebbero da soli giustificare il vincolo posto da Platone.

6. Conclusioni

Rimane la seguente questione: se il nerbo dell'argomentazione aristotelica sta nell'indefinibilità di un ente che sia l'unico esemplare della propria specie²⁶, come l'idea platonica viene da lui presentata, *quale necessità dimostrativa* avrebbe spinto Aristotele a comprovare la sua critica anche in merito alla classe degli enti sensibili eterni, dato che né egli stesso né i Platonici avrebbero definito la loro realtà a partire da caratteristiche non essenziali-sostanziali²⁷, ovvero dai loro movimenti? Viste le complicazioni che porta il riferire ai Platonici la critica nel passo della *Metafisica* qui a oggetto; visto che i presupposti ontologici e gnoseologici aristotelici in merito agli enti sensibili eterni sono: (1) dipendenza dei movimenti dalla sostanza sensibile in questione, e (2) disomogeneità nel cosmo tra le sostanze sopralunari e le sostanze sublunari; poiché Aristotele trova in Parmenide la negazione del secondo presupposto²⁸; considerato che i *movimenti* dei corpi celesti entrano a pieno titolo nella cosmologia parmenidea (B 10.3-5) non meno che l'indagine sulla loro *natura* (B 10.1-5), e, di più, che la loro *natura* viene conosciuta proprio attraverso i loro movimenti e i loro rapporti reciproci²⁹, al contrario di quanto Aristotele argomenta nel passo qui in esame; stanti queste ragioni, mi sembra di poter concludere che, a proposito dell'esempio relativo agli enti sensibili eterni, Aristotele stia semplicemente ribadendo i propri presupposti ontologici ed epistemologici, avendo riscontrato la loro negazione in

²⁶ Tale critica si attaglia tanto agli enti sensibili quanto alle idee platoniche, contro la funzione conoscitiva delle quali è direttamente rivolta, e ripropone in forma diversa l'argomento del "terzo uomo": come, se le idee fossero separate, la loro funzione causale rispetto alla realtà sensibile avrebbe bisogno di una fondazione logico-ontologica e così quest'ultima in un regresso all'infinito, allo stesso modo, se un ente sensibile eterno fosse un *unicum* nel suo genere, non avrebbe definizione né fondazione logico-ontologica.

²⁷ Poiché si tratta del tema dell'*ousia* dal punto di vista della critica aristotelica all'ontologia platonica, credo inevitabile l'ambiguità nella traduzione del termine.

²⁸ *Metaph.* I 5, 986b 10-11; XIV 2, 1089° 3-15; *De cael.* III 1, 298b 14 ss.; lo stesso presupposto viene ribadito, contro Parmenide, da Alessandro di Afrodisia in Simplicio, *In Aristot. De cael.* 560.5-10 Heiberg.

²⁹ Cfr. *supra*, n. 21.

Parmenide. La proposta di Jaeger ci restituirebbe un frammento in linea con 28 B 10 DK, simmetrico a B 14, e che riflette la valenza ontologica ed epistemologica dell'identità parmenidea tra essere e pensare; tuttavia, per i motivi indicati circa i vantaggi dell'interpretazione "interna" al testo aristotelico relativamente all'atto definitorio³⁰, mi sembra improbabile che le due espressioni in questione possano essere pacificamente ammesse come un nuovo frammento.

Credo, invece, sia più probabile che il riferimento polemico di Aristotele, anche se implicito, fosse proprio la cosmologia parmenidea. Accettando quest'ultima conclusione, avremmo la possibilità di intravedere nell'Eleate uno studioso dei rapporti di simmetria tra i caratteri e le attività dei corpi celesti, il che spiegherebbe la celebre identità tra «essere» e «pensare», la presenza di *Anagche* in B 8.30 e in B 10.5, e sarebbe utile nel comporre le "due parti" del poema. Questa prospettiva consentirebbe di ammettere Parmenide tra gli astronomi che dalle «opere» dei corpi celesti, attraverso i segni³¹ o parametri ontologici ed epistemologici della continuità, omogeneità, finitezza e sfericità, deducevano la «natura» degli stessi, sottraendone così la conoscenza alle istanze magico-religiose della società e aprendo la strada a una formalizzazione matematica dei dati della percezione sensibile, *in primis* di quelli inerenti al cielo visto a occhio nudo.

Sapienza Università di Roma

g.desimone12@virgilio.it

³⁰ Cfr. *supra*, § 3.1.

³¹ Una conferma indiretta di quest'argomento potrebbe essere l'identità del termine che Parmenide usa parlando dell'ente (28 B 8.1-49 DK) e degli astri (B 10.2), ovvero σήματα. Per l'uso in cosmologia del metodo d'analisi che rispetti i «segni dell'ente», inteso come il principio di ragion sufficiente, si veda A. Gregory, *Parmenides, Cosmology, and Sufficient Reason*, «Apeiron», 41 (2014), pp. 16-47.



Cosa resta di Spencer

di

FEDERICO MORGANTI

ABSTRACT: The following note explores some of the issues concerning Herbert Spencer's intellectual legacy, by discussing a recently published book on the subject.

KEYWORDS: Herbert Spencer; liberalism; history of ideas

ABSTRACT: La seguente nota prende in esame alcune questioni relative al lascito intellettuale di Herbert Spencer, a partire da un volume recentemente edito sull'argomento.

KEYWORDS: Herbert Spencer; liberalismo; storia delle idee

Non è un mistero che all'indomani della sua scomparsa, la filosofia e l'opera di Herbert Spencer (1820-1903), dopo decenni di gloria, furono presto dimenticate. Forse nessun altro filosofo ha conosciuto uno scarto altrettanto grande tra l'immensa fama da vivo e la cattiva stampa, se non il vero e proprio oblio, da defunto. È così che nel corso dei decenni l'attenzione degli studiosi si è progressivamente spostata dagli addetti ai lavori – filosofi, psicologi, sociologi – agli storici del pensiero; e da quest'ultimo versante non sono mancati gli studi che hanno saputo far luce su una figura tra le più sfaccettate e complesse del panorama ottocentesco. Alcuni di questi studi portano la firma di Mark Francis e Michael W. Taylor, curatori di un recente volume dal titolo *Herbert Spencer: Legacies*¹. Offrire un'analisi delle *legacies*, del lascito intellettuale di Spencer è operazione non facile e in una certa misura anche coraggiosa, proprio in ragione della difficoltà incontrata da Spencer nel farsi strada nel Novecento quale interlocutore plausibile. È ad esempio noto che i grandi nomi che tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo

¹ M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *Herbert Spencer: Legacies*, Routledge, London-New York 2015.

ingaggiarono un confronto con i testi spenceriani – in particolare Bergson, Durkheim, James, Moore e Nietzsche – ne furono influenzati quasi esclusivamente per opposizione. Fu cioè grazie a una presa di distanza da Spencer che essi seppero definire meglio, ciascuno a suo modo, il proprio orientamento di pensiero.

Uno dei saggi del volume, scritto da Mark Francis, è dedicato a William James, in particolare alla ricezione della psicologia di Spencer da parte del filosofo e psicologo americano. Presupposto del contributo è che la psicologia spenceriana ebbe un impatto «sismico» sulla sua epoca «not because of its appeal to imitators, but from the way in which it energized his detractors»². I contemporanei di Spencer – tra cui S. Hodgson, G.C. Robertson, St. G.J. Mivart – enfatizzavano la capacità della mente di stabilire un orientamento verso un fine, incarnata dalla facoltà del *will*. La psicologia spenceriana, viceversa, spiegava le facoltà mentali degli esseri viventi come accumulo delle esperienze compiute dai progenitori, in una sorta di empirismo ‘stratificato’. A quest’accento sul retaggio evolutivo e sulla dipendenza della mente dal suo passato, i critici e commentatori coevi – pur senza disconoscere la solidità della teoria dell’evoluzione – sostituivano perciò un’enfasi sulla capacità della mente e della volontà di stabilire degli scopi. La critica di William James si inseriva in questo orientamento: la capacità della volontà di porsi dei fini o di aderire a valori etici ed estetici rendeva la mente qualcosa di più del semplice riflesso delle esperienze passate della specie e dei relativi cambiamenti organici. Secondo James, inoltre, sottolineando la dipendenza della mente dal suo retaggio ancestrale Spencer aveva ignorato la natura prettamente individuale della vita mentale. E per recuperare tale elemento occorre rivolgersi al darwinismo e allo studio della variazione individuale, da Darwin considerata vero e proprio serbatoio di novità evolutive. L’articolo di Francis restituisce così il lungo e sofferto corpo a corpo di James con la psicologia spenceriana, con un livello di approfondimento che certamente non sorprenderà chi conosce l’autore³.

James divenne critico, benché estimatore, della psicologia spenceriana senza attraversare una fase di adesione iniziale. Ma perfino alcuni tra coloro che erano stati discepoli di Spencer finirono per sancire il proprio distacco dal maestro. E lo fecero nel modo forse più evidente: aderendo al socialismo. Il saggio di Bernard Lightman⁴ documenta come ciò avvenne nel caso di Beatrice Webb e di Grant

² M. Francis, *The Problem with Star Dust: Spencer’s Psychology and William James*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 154.

³ Francis è autore di quella che, a oggi, è probabilmente la più dettagliata e completa monografia sulla figura di Spencer (*Herbert Spencer and the Invention of Modern Life*, Acumen, Stocksfield 2007).

⁴ B. Lightman, *Spencer’s British Disciples*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, pp. 222-243.

Allen, i quali scorsero nella filosofia di Spencer un ‘cattivo’ individualismo cui contrapporre il ‘vero’ individualismo possibile soltanto nel regime di eguaglianza sostanziale ricercato dal socialismo.

Questi saggi, come la maggior parte dei contributi del volume, hanno dunque come focus l’impatto dello spencerismo sulla cultura coeva o immediatamente successiva. V’è tuttavia un’altra domanda, altrettanto legittima, che chiunque si accinga a sfogliare un libro sulle *legacies* spenceriane potrebbe porsi: è oggi possibile una lettura di Spencer che abbia qualcosa da offrire alla riflessione contemporanea? Con fatica il lettore troverà nel volume una risposta affermativa a questa domanda; il che, nel caso di Spencer, equivale quasi a una risposta negativa. È con una certa sorpresa, ad esempio, che leggiamo la seguente considerazione: «it seems worthwhile to alert evolutionary writers to Spencer’s works in an effort to sustain their thinking when they venture on metaphysics and ontology. Evolutionary writers should be Spencerian because they think like him, but with less philosophical acumen. If they insist on writing about non-scientific matters in social organization and ethics, then they might gain a competitive advantage by adapting Spencerianism evolutionary philosophy»⁵. È con estrema difficoltà, però, che il lettore troverà in questo testo indicazioni su quale possa essere in Spencer un contributo teorico ancora oggi spendibile.

Gli autori sono consapevoli che molti dei motivi filosofici che consentirono a Spencer di parlare e farsi apprezzare dal pubblico vittoriano, e non solo⁶, sono gli stessi che gli impediscono oggi di parlare al pubblico contemporaneo. Uno tra questi è senz’altro il suo sguardo sistematico, la ricerca di una spiegazione esaustiva della totalità dei fenomeni, un ruolo che il sistema di Spencer assegnava alla filosofia. E ciò proprio mentre la ricerca scientifica si muoveva verso una specializzazione dei saperi, con la graduale professionalizzazione e istituzionalizzazione delle figure dello scienziato e del ricercatore e con la filosofia che iniziava ad avvertire il problema della propria collocazione rispetto alle altre discipline. Per molti versi, insomma, Spencer fu ancorato a un progetto filosofico oggi inattuale.

Il tentativo più concreto di leggere Spencer con un’attenzione alla contemporaneità è offerto, in questo volume, da Jonathan H. Turner, già autore di un’apprezzabile monografia che cercava di mostrare l’attualità dello Spencer-sociologo⁷. L’attualità di Spencer

⁵ M. Francis, *Introduction*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 5.

⁶ Sulla ricezione internazionale dell’opera spenceriana cfr. il recente B. Lightman (ed.), *Global Spencerism: The Communication and Appropriation of a British Evolutionist*, Brill, Leiden-Boston 2015.

⁷ J.H. Turner, *Herbert Spencer: A Renewed Appreciation*, Sage, Beverly Hills 1985.

risiederebbe, si sostiene, nel modo in cui Spencer descrisse quella che Turner chiama 'dialettica del potere'. Si tratta di un'espressione non-spenceriana con cui Turner allude alla transizione dalle società con un potere più centralizzato alle società con un potere più decentrato, ossia dalle società militari alle società industriali. Lo stato, sostiene Spencer, tende per sua natura all'accentramento del potere. Nel lungo periodo la tassazione e il controllo sulla vita degli individui, connessi con il potere accentrato, generano tuttavia un risentimento verso lo stato e una conseguente spinta verso una maggiore deregolamentazione e decentramento. E questo, a sua volta, si traduce in un maggior pluralismo all'interno della società stessa. A questo stadio può tuttavia accadere che pluralità e diversità generino un problema di integrazione, con la conseguente spinta in senso contrario, verso cioè un maggiore accentramento del potere allo scopo di rendere più stabili i rapporti sociali, al prezzo tuttavia di una minore libertà individuale. In Spencer è sempre presente la tensione tra aspetto descrittivo e aspetto prescrittivo. E mentre egli era convinto che soltanto all'interno delle società commerciali fosse possibile la tutela della libertà individuale, ciò non gli impediva – da scienziato sociale – di scorgere le cause dei rigurgiti di statalismo e di quelli che per Spencer ne erano i parenti più stretti: la guerra e l'imperialismo coloniale. In un'epoca di strisciante xenofobia come la nostra, in cui la minaccia del terrorismo è usata dalla politica come pretesto per invadere il privato, l'analisi spenceriana dell'alternanza tra accentramento e decentramento può ancora offrire intuizioni preziose. Secondo Turner, che i sociologi oggi non leggano Spencer è qualcosa che rasenta la tragedia intellettuale, «because Spencer offers so much more new information compared to the ritualized readings of the more canonized founders of sociology»⁸.

Non in tutti i saggi, tuttavia, è altrettanto esplicito lo sforzo di presentare Spencer quale interlocutore possibile e attuale. La *legacy* spenceriana è, nel libro, analizzata soprattutto in termini storici. Chris Renwick offre ad esempio un approfondito *reassessment* dell'importanza dei *Principles of Biology* nella cultura scientifica ottocentesca. Il testo fu, secondo l'autore, una prima sistematizzazione del sapere biologico corrente, «the first systematic texts – perhaps even *the* first systematic text – on biology»⁹. Se molte delle soluzioni spenceriane possono oggi apparire obsolete, la sua opera contribuì nondimeno a innescare dibattiti cruciali su temi filosofico-biologici ancora oggi centrali: l'adattamento, il rapporto organismo-ambiente, l'ereditarietà, l'evoluzione, fino al problema

⁸ J.H. Turner, *Herbert Spencer's Sociological Legacy*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 88.

⁹ C. Renwick, *Herbert Spencer, Biology, and the Social Sciences in Britain*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 115.

demografico (all'epoca studiato all'ombra del malthusianesimo) del rapporto tra popolazione e risorse. Un altro di questi temi decisivi è senz'altro il cosiddetto 'lamarckismo' di Spencer, al quale è dedicato un eccellente saggio che porta la firma di Peter Bowler. Il punto centrale del contributo di Bowler è che se è lecito definire Spencer 'lamarckiano' per via della centralità nel suo pensiero dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti, il lamarckismo – o meglio il neo-lamarckismo – come movimento emerso negli Stati Uniti nella seconda metà dell'Ottocento si contraddistinse per una serie di tesi decisamente anti-spenceriane. Per i neo-lamarckiani l'evoluzione era un processo orientato, governato da forze non-materiali e secondo alcuni rispondente a un piano divino: «The neo-Lamarckian wanted a vitalist source of organic creativity and were happy to see evolution as the working out of morally significant, and probably divinely ordained plan»¹⁰. Sul piano sociale i neo-lamarckiani videro nell'ereditarietà dei caratteri acquisiti l'occasione per l'essere umano di prendere in mano le redini della propria stessa evoluzione. L'istruzione pubblica diventava così lo strumento per indirizzare l'evoluzione verso un futuro più radioso. Mentre in Spencer l'ereditarietà dell'acquisito era garanzia di progresso grazie agli effetti cumulativi del *self-improvement*, con il risultato che la direzione complessiva dell'evoluzione emergeva dagli individui e dalle loro interazioni senza essere prevedibile (se non in termini molto astratti), i neo-lamarckiani – E.D. Cope, L.F. Ward e J. LeConte, tra gli altri – sostenevano la necessità di programmi sociali orientati al miglioramento del bagaglio non soltanto biologico ma anche morale dell'essere umano. Chiunque avesse letto un qualsiasi scritto sociologico di Spencer, da *The Proper Sphere of Government* (1842) in poi, avrebbe viceversa trovato una denuncia della pretesa di poter fare il bene degli individui sostituendosi alla loro stessa iniziativa.

Quest'ultimo elemento sia il pretesto per un'ulteriore e ultima considerazione. Se il volume nel suo complesso copre molti degli aspetti di un pensiero così ampio e vorace come quello di Spencer, l'aspetto individualistico, anti-statalista e in ultima analisi liberale del lascito spenceriano emerge qui con minore enfasi. E laddove emerge, non di rado è accompagnato dal tentativo di sganciare Spencer da una parentela considerata evidentemente scomoda: quella con il libertarismo *free-market*. È, in particolare, lavorando sulla nozione di individualismo e sull'impronta che Spencer diede a tale concetto che tale operazione è qui effettuata. Ma è anche svolta mostrando la pluralità delle letture del pensiero sociale e politico di Spencer. Ad

¹⁰ P.J. Bowler, *Herbert Spencer and Lamarckism*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 218.

esempio, si osserva¹¹, Sydney Webb e L.F. Ward adottarono l'analogia organicista spenceriana per trarne tuttavia delle conclusioni opposte: così come l'evoluzione organica aveva prodotto organismi dal sistema nervoso sempre più complesso, e da questo sempre più dipendenti nella loro attività, allo stesso modo l'evoluzione sociale avrebbe dovuto potenziare gli organi statali e il loro ruolo di 'direzione' della vita sociale. Si trattava in effetti dell'unico punto su cui nei *Principles of Sociology* Spencer aveva sostenuto venire meno l'analogia organicista¹². Ma se è lecito contestare l'uso non sempre coerente di quell'analogia, non pare altrettanto lecito scorgere in queste forme di statalismo dei figli legittimi dello spencerismo.

A riflettere sull'individualismo spenceriano è in particolare il saggio di Michael Taylor. Questi osserva correttamente come l'individualismo spenceriano fosse radicato nei circoli radicali provinciali che fiorirono nella prima metà dell'Ottocento. Nel suo saggio troviamo tuttavia osservazioni come la seguente: «In place of an overweening state pursuing the class interest of the aristocracy, the radicals stressed the benefits of voluntary cooperation and free exchange. However this did not necessarily translate to an ideal based on individualistic competition. [...] As such, the ideal was not one of individualism but of communal action that relied on self-organizing groups rather than on the coercive powers of the state. [...] Spencer's hostility to the state still left room for an extensive sphere of social cooperation, and potentially of social control, albeit organized through voluntary associations»¹³. Non si può negare, scrive Taylor, che una delle eredità di Spencer nel ventesimo secolo sia stata raccolta dai fautori dello stato minimo. Ma questa è una visione distorta che deriva dall'immagine di Spencer quale 'darwinista sociale', inaugurata da Richard Hofstadter nel 1944 e oggi ritenuta infondata. Da nessuna parte, infatti, Spencer suggerì «that the weak must be made to go to the wall, or that the rich and successful enjoyed their status owing to their inherent biological superiority»¹⁴.

Nel tentativo di scongiurare una lettura semplicistica della filosofia spenceriana, Taylor ricade così in una lettura altrettanto semplicistica del pensiero libertario e del *free market*. Che la visione spenceriana della società avesse a cuore la cooperazione tra gli individui e le associazioni volontarie costituisce un motivo non di

¹¹ Cfr. M.W. Taylor, *Herbert Spencer: Nineteenth-Century Politics and Twentieth-Century Individualism*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 56; e J. Elwick, *Containing Multitudes: Herbert Spencer, Organisms Social and Orders of Individuality*, in M. Francis-M.W. Taylor (eds.), *op. cit.*, p. 108.

¹² Cfr. H. Spencer, *The Principles of Sociology*, D. Appleton & Co., New York 1898, vol. I, pp. 460-462.

¹³ M.W. Taylor, *art. cit.*, pp. 48-49.

¹⁴ Ivi, p. 59.

distanza bensì di affinità con quel liberalismo. La distinzione spenceriana tra cooperazione volontaria e cooperazione forzata – la prima appartenente alla società industriale, la seconda alla società militare – avrebbe non a caso trovato un'importante eco nella distinzione di Hayek tra *kosmos* e *taxis*¹⁵. Il primo termine denota un ordine sociale prodotto spontaneamente, dal basso, senza pianificazione, a partire dalle interazioni individuali: la proprietà, il denaro, il linguaggio e molte altre istituzioni sociali sono esempi di *kosmos*. Il secondo termine denota invece un ordine di natura progettuale sulla base di una gerarchia di scopi stabilita all'interno di un'organizzazione. Sia in Spencer sia in Hayek la distinzione tra le due forme di cooperazione e di ordine si accompagnava a una critica di ogni forma di costruttivismo o 'ingegneria sociale'. Il punto è stato ben sottolineato da Alberto Mingardi:

The ever-increasing complexity brought by evolution cannot be moulded by planners and social engineers: the fundamental error of planners and statisticians of all kinds is the attempt to apply to the whole of society concepts that are only relevant within the boundaries of an organization. The fundamental error of the constructivists is to think that the commands used to accomplish goals within an organization can be used to accomplish social ends within "that spontaneous order which Adam Smith called 'the Great Society' and Sir Karl Popper called 'the Open Society'". And, we may add, Herbert Spencer called 'industrialism'¹⁶.

Che questa affinità teorica sia il frutto di un'effettiva filiazione di idee tra Spencer e Hayek, piuttosto che di un'influenza su entrambi dei moralisti scozzesi, è un punto storiograficamente irrisolto. Ma la somiglianza resta. E l'aver sottovalutato tale affinità teorica denota, purtroppo, una lacuna nella comprensione complessiva del pensiero spenceriano da parte (con qualche eccezione) degli autori di questo volume; una lacuna particolarmente vistosa per un libro che ha la pretesa di esplorare le *legacies* di Herbert Spencer.

Sapienza Università di Roma

federico.morganti@gmail.com

¹⁵ Cfr. F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, il Saggiatore, Milano 1994, pp. 48-72.

¹⁶ A. Mingardi, *Herbert Spencer*, Continuum, London-New York 2011, pp. 142-143. Mingardi cita a sua volta da F.A. von Hayek, *Law, Legislation, and Liberty: Rules and Order*, University of Chicago Press, Chicago 1973, p. 2.

L'Ippolito di "Theatron"

di

DONATELLA IZZO

ABSTRACT: This paper analyses the premiere of the last work by Project "Theatron. Teatro antico alla Sapienza", Euripides's Hippolytus, a tragedy interspersed with many philosophical echoes. Specifically, the most important thematic threads highlighted by the *mise-en-scène* will be identified, considering both the script (and thus the cuts to the text and translating choices) and dramaturgical aspects (direction, actors' performance, set design and costumes).

KEYWORDS: Euripides; Hippolytus; Project Theatron

ABSTRACT: Il contributo è una cronaca dedicata alla prima dell'ultimo lavoro del Progetto "Theatron. Teatro antico alla Sapienza", l'Ippolito di Euripide, una tragedia dai molti echi filosofici. In particolare, verranno individuati i principali fili tematici a cui la rappresentazione ha scelto di dare risalto, tenendo in considerazione sia il copione (e dunque i tagli operati al testo e le scelte di traduzione), sia gli aspetti drammaturgici (la regia, l'interpretazione degli attori, la scenografia e i costumi).

KEYWORDS: Euripide; Ippolito; Progetto Theatron

Il 13 luglio 2016, nel cortile del Dipartimento di Matematica Guido Castelnuovo di Sapienza Università di Roma, è andato in scena l'*Ippolito* di Euripide, ultimo lavoro del progetto "Theatron. Teatro antico alla Sapienza". Il progetto, nato nel 2010 e coordinato dalla Prof.ssa Anna Maria Belardinelli, si dedica alla messa in scena di drammi greci e si compone di un laboratorio attoriale, coordinato dal regista Adriano Evangelisti, che da quest'anno accoglie studenti degli ultimi anni del Liceo nell'ambito del programma dell'alternanza scuola-lavoro, e di un laboratorio di traduzione, di cui fanno parte studenti e dottorandi in filologia classica. La traduzione messa a punto da "Theatron", citata in queste pagine e in corso di stampa presso la rivista «Scienze dell'antichità», ha tenuto conto di uno studio filologico e critico del testo, ma anche delle esigenze sceniche, in relazione tanto alle scelte lessicali quanto ai

NOTE E DISCUSSIONI

Syzthesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzthesis.it>

necessari tagli da operare ai 1466 versi euripidei. Il risultato è uno spettacolo della durata di un'ora, con un testo suggestivo e fedele a quello euripideo nei toni e nei significati, ma mai oscuro né appesantito dai comuni vizi e vezzi del "traduttese".

Ippolito, figlio di Teseo, devoto ad Artemide, dea della caccia e della verginità, trascorre le sue giornate nei boschi, «sdegna unioni, non tocca letto» (v. 14 ἀναίνεται δὲ λέκτρα κού ψάυει γάμων). Ma l'«irresistibile» (v. 1 πολλή) Afrodite ritiene questa sua ostentata purezza un oltraggio al suo potere. È allora per volontà di Afrodite che Fedra, moglie di Teseo, si innamora del figliastro senza misura. Squassata dalla violenza della sua passione, cui spesso Euripide fa riferimento come a una «malattia» (vv. 40, 269, 283, 294, 394, 405, 477, 479, 511, 597, 730, 1306 νόσον), un' «infezione» (v. 317 μίασμα) – e ciò non stupisce nel quadro della riflessione erotica, e più in generale morale, nel mondo greco - Fedra tenta ogni via per combatterla e per nasconderla. Invano. La sua resistenza muta e solitaria ha solo l'effetto di toglierle le forze e l'appetito, a tratti perfino il senno. Le donne di Trezene e l'affezionata nutrice tentano di strapparle il segreto che la uccide e Fedra, sfinita, apre il suo cuore. La nutrice, in un primo momento inorridita e disorientata, rassicura Fedra ma compie un errore fatale: sperando di convincere Ippolito a cedere alla matrigna, gli racconta tutto. Questi accoglie con ribrezzo la rivelazione. Fedra allora sceglie il suicidio, e in una lettera accusa il figliastro di averle usato violenza. Teseo, accecato dalla disperazione, maledice il figlio e decreta la sua morte. Nell'ultima scena, Artemide svela a Teseo la verità sull'accaduto, aggiungendo al dolore dei lutti quello della colpa.

L'*Ippolito* rappresenta una tappa imprescindibile della riflessione della storia del pensiero occidentale sulla guerra tra l'urgenza delle passioni e gli imperativi del dovere. Quale vita ne è esente? Ciascuno reagisce a suo modo di fronte a questo bivio straziante. Ippolito si chiude nell'ostinato rifiuto del contatto con la carne. Pure, né gli dèi né gli uomini approvano la sua condotta. Ponendosi al polo opposto della sfrenatezza, la sua scelta di vita sposa un eccesso, «è troppo per un uomo» (v. 19 μείζω βροτείας). Nel momento in cui va incontro alla morte, i suoi sforzi per controllare i cavalli da lui stesso allevati, ora tornati selvaggi, sono trasparente metafora della sua sessualità troppo a lungo repressa, una metafora attiva poi anche nel mito platonico della biga alata. Quanto a Fedra, sono giustamente celebri le sue amare riflessioni, pronunciate nel momento in cui non sa più trovare un rimedio: «Mi sembra che <gli uomini> si comportino male/ non per la natura del giudizio:/ ragionare bene infatti è proprio di molti;/ ma bisogna considerare questo:/ conosciamo e comprendiamo ciò che è utile, / ma non ci affatichiamo <per ottenerlo>» (vv. 377-381 καί μοι δοκοῦσιν οὐ κατὰ

γνώμης φύσιν/ πράσσειν κάκιον: ἔστι γὰρ τό γ' εὖ φρονεῖν/
πολλοῖσιν: ἀλλὰ τῆδ' ἀθρητέον τόδε:/ τὰ χρήστ' ἐπιστάμεσθα καὶ
γιγνώσκομεν,/ οὐκ ἐκπονοῦμεν δ'). Lei, affetta da un amore
mostruoso, a un ascolto attento appare il personaggio che più si
strugge, più si sforza di recuperare un impossibile equilibrio.
Vittima, per altro, del volere divino. Altrettanto interessante la
condotta della nutrice, che, provvista di senso pratico, punta
piuttosto a trarre d'impaccio la sua diletta. Stando al suo pensiero, se
non sbagliare certo sarebbe la scelta migliore, sbagliare è comunque
nella natura umana. Basta guardarsi intorno: in fondo, quanti sono i
mariti che chiudono un occhio dentro casa di fronte a ciò che non
esitano a giudicare con disgusto nella piazza? Grazie alla sua
scaltrita dialettica la nutrice fa apparire lecito cedere a ciò che è
“irresistibile”, a patto di salvaguardare l'onore pubblico della
famiglia. Oltre che sulla natura dell'amore, la tragedia invita dunque
a riflettere su molto altro: le diverse declinazioni che ciascun
personaggio dà al concetto di Αἰδώς e l'ossessione per ciò che può
salvare «il buon nome» (v. 489 εὐκλεής); la vendetta precipitosa di
Teseo, la sua condotta irriflessiva - «non hai indagato, non hai
concesso più tempo alla ricerca della verità» (vv. 1322-1323 οὐκ
ἤλεγξας, οὐ χρόνῳ μακρῷ/ σκέψιν παρέσχες); il perdono da parte di
Ippolito; l'imperscrutabilità del volere divino e i limiti dell'arbitrio
degli uomini - «è naturale che gli uomini sbagliano, se lo hanno
voluto gli dèi» (vv. 1433-1434 ἀνθρώποισι δὲ/ θεῶν διδόντων εἰκὸς
ἐξαμαρτάνειν) -; la volontà di riscatto del figlio illegittimo; i
pregiudizi e il difficile ruolo sociale delle donne; il dolore e la
stanchezza nel prenderci cura di chi ci è caro; i limiti della
conoscenza degli uomini, che conoscono solo ciò di cui fanno
esperienza e che sulla terra sono «trascinati da favole vane» (v. 197
μύθοις δ' ἄλλως φερόμεσθα), ma anche il dolore che della
conoscenza è compagno; il potere di seduzione/corruzione delle
parola. Problemi, questi, che non lasciano indifferente lo spettatore
di oggi, e che sono trattati con una profondità e uno spessore
filosofico che rendono non troppo difficile intuire l'origine di certe
leggende intorno alla penna di Euripide, secondo le quali spesso
sarebbe stato Socrate a impugnarla. In più di un verso, infatti, la
poesia euripidea sembra dialogare faccia a faccia con la riflessione
filosofica contemporanea, sofisticata e socratica.

La messa in scena enfatizza tali nuclei tematici, riuscendo a coinvolgere emotivamente gli spettatori. Gli attori, oltre quaranta, sono giovani e giovanissimi, ma convincenti, anche grazie a una regia che non lascia nulla al caso. Ippolito, interpretato da Luca Ingravalle (classe 1998), lascia tutti a bocca aperta per la sua interpretazione matura e intensa: la cecità della sua ostinazione è sottolineata sin dal suo ingresso, in cui appare bendato. Ketty

Galiano recita una Fedra che si trascina sulla scena ormai stanca e debilitata, con lo sguardo perso dietro visioni che il pubblico intuisce, e in qualche caso vede rappresentate. Gabriele Claretta è un Teseo inesorabile, sordo, quasi aggressivo, che poi, di fronte alle conseguenze del suo errore, della sua irriflessività, ci appare fragile più ancora di Ippolito, pur tanto giovane e col corpo straziato per le maledizioni del padre. Il ruolo della nutrice viene spalmato su più attrici, diviene parte del coro delle donne, e ciascuna presta a questo personaggio un tono particolare: compassione, fermezza, affetto, esasperazione. La sovrumanià delle dee è resa, nel caso di Afrodite, con un grappolo umano, che scandisce in perfetta sincronia le sue tremende parole d'ira; Artemide si manifesta invece con una ruota di sei attrici, un vero e proprio *coup de théâtre*.

La scenografia si compone di un giardino e di una fonte, in Euripide elementi ricorrenti che alludono rispettivamente all'*Αἰδώς* e all'Eros: un chiaro richiamo al Giardino dell'Eden, luogo di felicità e di proibizione. I costumi, a cura di Cicci Mura, sono ritagliati con precisione sulle operazioni sceniche, così che essi si modificano progressivamente sotto gli occhi del pubblico finché il coro non ne cede alcuni lembi perché costituiscano il sudario di Fedra: un contributo notevole alla fluidità della rappresentazione.

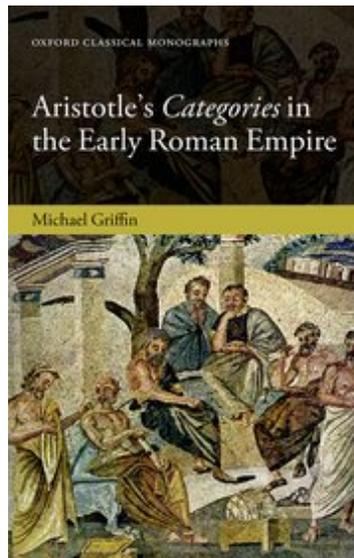
Coerentemente con la centralità di Eros, lo spettacolo si apre mostrando donne e uomini che si incontrano, si uniscono in coppie, si accarezzano, si spalmano con languore grumi di colore sui corpi, evocando la forza attrattiva del desiderio erotico: l'unico senza macchia di colore, Ippolito, è invano rincorso da ragazze che cercano di sedurlo, ed è seguito dallo sguardo rapito di Fedra, al centro della scena, in coppia con il marito Teseo. Lo spettacolo si chiude con una *Ringkomposition* parzialmente asimmetrica: consumatasi ormai la tragedia, la coppia Fedra/Ippolito compare al centro della scena e compie lo stesso movimento della coppia Fedra/Teseo, sorridendo di un sorriso spensierato. Un finale inaspettato, che così spiega Adriano Evangelisti nelle note di regia: «La finestra che sbarriamo su quell'eros proibito e mortificato, socialmente deplorabile e, in definitiva, luttuoso, potrebbe invece spalancarsi e avere ragion d'essere in un altrove a noi ignoto proprio in virtù della sua stessa natura?».

Università di Trento

donatella.izzo@unitn.it

Recensioni

Michael J. Griffin, *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*



di

ROBERTO GRANIERI

Il risorgente interesse per il pensiero di Aristotele che segnò in modo marcato la cultura filosofica del I secolo a.C. ebbe notoriamente nello spettacolare fiorire di studi sul breve trattato aristotelico tradito sino a noi sotto il titolo di *Categorie* (*Kategoríai*) uno dei suoi fenomeni più significativi e storicamente influenti. La circolazione materiale di quest'opera, così come la conoscenza dei suoi contenuti dottrinari in età ellenistica, è questione altamente problematica, ad avviso di alcuni studiosi inverosimile e in diverse occasioni autorevolmente negata (cfr. le recenti osservazioni di J. Barnes, *Les catégories et les Catégories*, in O. Bruun-L. Corti, éd., *Les Catégories et leur histoire*, Vrin, Paris 2005, pp. 22-32). La cosiddetta filosofia 'post-ellenistica', il cui inizio si tende a collocare nel corso del I secolo a.C. (cfr. per questa periodizzazione M. Frede, *Epilogue*, in K. Algra et al., eds., *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, pp. 771-797) ospitò

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

invece, per ragioni ancora non interamente chiare agli studiosi, un decisivo mutamento di rotta nella recezione delle *Categorie*, che vennero rapidamente ad assumere una rilevanza centrale e progressivamente dominante nel dibattito filosofico. La stessa interpretazione complessiva di Aristotele venne vincolata in gran parte a quest'opera, tanto che Marwan Rashed ha (felicitemente) qualificato la lettura di Aristotele elaborata da due dei maggiori commentatori peripatetici, Andronico di Rodi e Boeto di Sidone, come «*Catégories-centrique*» (cfr. *Essentialisme*, de Gruyter, Berlin-New York 2007, p. 42).

Le conseguenze di questo accentramento di interesse furono considerevoli. I primi commentatori tracciarono alcune delle linee fondamentali dell'interpretazione delle *Categorie*, avviando una tradizione destinata a un seguito nutritissimo e plurisecolare: si pensi, per non menzionare che un solo esempio, alla concezione di Boeto di Sidone dello *skopos* del trattato come riguardante «voci significanti semplici, in quanto esse significano oggetti» (*peri fonon semantikon aplon, katho semantikai eisi ton pragmaton*) accolta *toto corde* dai due maggiori e più influenti commentatori neoplatonici delle *Categorie*, Porfirio e Simplicio. Le *Categorie* vennero inoltre collocate in testa alla silloge degli scritti aristotelici di logica, cui venne assegnato poi il titolo di *Organon*, e quindi dell'intero *Corpus Aristotelicum*, divenendo nei secoli successivi il primo testo del *curriculum studiorum* dei filosofi d'età tardoantica e così una delle opere filosofiche più lette, studiate e commentate dell'antichità.

Alla ricostruzione complessiva della recezione delle *Categorie* dal I secolo a.C. al II d.C., ovvero del primo decisivo segmento cronologico della imponente fortuna del breve trattato aristotelico, è dedicato il volume *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire* di Michael J. Griffin, della University of British Columbia, nonché attuale *joint general editor* del fortunato e pionieristico *Ancient Commentators on Aristotle Project*, fondato e diretto da Richard Sorabji. Questo libro, che costituisce una versione riveduta della dissertazione dottorale redatta sotto la supervisione di Tobias Reinhardt e discussa nel 2009 a Oxford, offre il primo tentativo di uno studio tematico integrale di questo cruciale fenomeno storico-filosofico.

Il volume si compone di otto capitoli (comprese l'*Introduzione* e le *Conclusioni*) ed è articolato in tre parti (*Part A. Rediscovery and Endorsement: Andronicus and Eudorus*, capp. 2-3; *Part B. Early Criticism: Platonists and Stoics*, capp. 4-5; *Part C. Peripatetic Synthesis and Response*, capp. 6-7). È inoltre corredato da tre *Appendici* (1. *Persons and Sources*, costituito da brevi note bio-bibliografiche di tutti gli autori discussi nel volume; 2. *Andronicus' Publication and Works*, un catalogo completo della produzione di Andronico di Rodi e delle fonti che la attestano; 3. *An Outline of Aristotle's Categories*, un quadro

schematico della scansione testuale dell'opera aristotelica). Seguono infine una *Bibliografia*, un *Indice generale* dei nomi (antichi e medievali) e dei concetti, e un *Indice dei passi* citati.

Il libro di Griffin si propone di narrare una *storia* e ha in questo taglio programmaticamente narrativo uno dei suoi pregi. L'itinerario storico descritto ha il suo punto d'avvio in Andronico di Rodi, cui è notoriamente riconosciuta la paternità di una delle prime edizioni dei trattati aristotelici di scuola. La funzione svolta da Andronico nella tradizione peripatetica, così come la sua stessa collocazione cronologica, sono questioni controverse che hanno generato disaccordo fra alcuni dei maggiori studiosi di storia dell'aristotelismo. Griffin intende dichiaratamente assegnare a questo autore un ruolo cruciale, tale da renderlo probabilmente la figura dominante del libro. Andronico ha avuto il merito di salvare le *Categorie* dall'oscurità in cui l'età ellenistica le aveva relegate: fu lui ad assegnare loro il titolo di *Categorie*, che sostituì quello che assai verosimilmente esse portavano in età ellenistica di *Prolegomeni ai Topici (pro ton topon)* (cfr. su questo M. Frede, *The Title, Unity and Authenticity of the Aristotelian Categories*, in *Essays in Ancient Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1987, pp. 11-28) e collocò inoltre il trattato in testa al *corpus* degli scritti aristotelici. Le ragioni che lo indussero a questi interventi furono di natura pedagogica ed epistemologica, e permettono di comprendere i tratti pertinenti dell'interpretazione complessiva che egli offriva del trattato. (1) Andronico riteneva che l'opera fosse utile per l'esercizio nella dimostrazione scientifica (*apodeixis*) e non solo per la pratica della retorica persuasiva o della dialettica. Le *Categorie* infatti istruiscono sull'uso adeguato della divisione e addestrano alla costruzione corretta delle definizioni, in particolare consentendo l'appropriata distinzione fra predicazione essenziale ed accidentale. In tal modo il trattato era in grado di offrire un efficace strumento per evitare equivocità linguistiche e fallacie argomentative. E fu questa disgiunzione concettuale delle *Categorie* dai *Topici* (cioè dall'ambito teorico della dialettica e della persuasione), che indusse Andronico alla sostituzione del titolo. (2) Egli credeva inoltre che il trattato fosse in grado di introdurre in modo conveniente (cioè ancora pre-filosofico e non tecnico) i novizi alla teoria della predicazione. Esso svolgeva un'utile funzione propedeutica, articolando le nostre preconcezioni (*prolepseis*, un termine che indica inequivocabilmente la consistente influenza del retroterra filosofico ellenistico su Andronico) dei dieci generi e quindi fornendo i presupposti scientifici opportuni per collocare una determinazione nel suo proprio genere d'appartenenza. Questo carattere introduttivo e preparatorio suggerì ad Andronico la collocazione del trattato al principio dell'*Organon*.

Si trattò di un'operazione interpretativa ed editoriale destinata ad avere un impatto considerevole sulla tradizione posteriore. Nella scansione storica prospettata da Griffin, fra i primi a reagire furono Eudoro di Alessandria e lo Pseudo-Archita. Eudoro, uno dei padri del platonismo pitagorizzante, elaborò un'interpretazione delle *Categorie* che dovette svilupparsi su due fronti. Da un lato egli proseguì e sviluppò l'ipotesi, già avanzata da Andronico (ma forse da Eudoro elaborata indipendentemente), di sussunzione dello schema categoriale aristotelico a dieci membri, in quello binario (*kath'hauta* e *pros ti*) di origine platonico-academica. È stato spesso sostenuto che l'approccio di Eudoro verso Aristotele, segnatamente rispetto alla questione categoriale, fosse essenzialmente ostile, sicché lo schema bicategoriale academico sarebbe stato da Eudoro rievocato in *opposizione* a quello aristotelico. Nondimeno, come ha mostrato a più riprese Riccardo Chiaradonna (cfr. soprattutto *Autour d'Eudore: les débuts de l'exégèse des Catégories dans les Moyen Platonisme*, in M. Bonazzi-J. Opsomer, eds., *The Origins of the Platonic System*, Peeters, Louvain 2009, pp. 89-111) – seguito qui da Griffin – questa interpretazione è ingiustificata e l'ipotesi dell'integrazione delle due tavole va senz'altro privilegiata. In secondo luogo, Eudoro sostenne un'interpretazione *ontologica* delle *Categorie*: egli riteneva che l'opera non offrisse semplicemente uno strumento preparatorio per articolare meglio dei concetti ma che mirasse precipuamente a illustrare la struttura ultima della realtà, la sua costituzione ontologica di base. Del resto, come Griffin non manca di rilevare (cfr. pp. 88-89), è assai plausibile che Eudoro abbia elaborato il proprio schema categoriale in stretta connessione con la propria dottrina dei principi di evidente ascendenza pitagorica e accademica (cfr. ff. 2, 3, 4, 5 Mazzarelli), e che dunque esso fosse parte di un discorso propriamente metafisico e ontologico. Più specificamente, sulla scorta di Plutarch., *De an. procr.* 1023d-1024a, che rivelerebbe un'influenza diretta su Plutarco di Eudoro, Griffin precisa che quest'ultimo avrebbe considerato la tavola categoriale esplicativamente efficace rispetto a entrambi i livelli di realtà, sia sensibile che intellegibile.

Questa interpretazione ontologica delle categorie aristoteliche generò risposte polemiche da parte di due fronti distinti: quello platonico e quello stoico. Reagirono anzitutto due fra i maggiori esponenti del platonismo imperiale, Lucio e Nicostrato. Costoro, di cui in effetti è il solo Simplicio a parlarci, ebbero notoriamente influenza sul Plotino dei trattati *Sui generi dell'essere* (cfr. ancora R. Chiaradonna, *Plotino e la corrente antiaristotelica del platonismo imperiale: analogie e differenze*, in M. Bonazzi-V. Celluprica, eds., *L'eredità platonica*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 235-74). Lucio – cui Nicostrato avrebbe verosimilmente fatto eco, sebbene Griffin sostenga che le due figure, spesso accostate da Simplicio, possano

essere anche filosoficamente distinte – obiettò infatti che le *Categorie*, se effettivamente mirano a offrire un discorso sulla costituzione del reale, possono ambire a nient'altro che una descrizione ontologica del sensibile e non anche dell'intelligibile. La dottrina aristotelica, in altri termini, è insufficiente e necessita un completamento, in quanto trascura quello che, per un platonico, non è soltanto *un* ambito del reale, bensì il principale.

Una simile critica contro la “parzialità” della dottrina aristotelica fu formulata anche dalla fazione stoica. Essa fu rappresentata da due figure, Atenodoro e Cornuto, anch'esse quasi sempre congiunte dalle fonti neoplatoniche. Essi anzitutto adottarono una differente prospettiva esegetica rispetto alla dottrina nel suo complesso: questa non avrebbe presentato affatto una teoria del reale e dei suoi generi costitutivi, ma una dottrina *linguistica*, intesa come classificazione ordinata delle parti del discorso. Presupposta questa interpretazione linguistico-grammaticale, i due stoici poterono agevolmente rilevarne il carattere difettivo: molte parti essenziali del discorso verrebbero infatti senz'altro trascurate, per esempio le congiunzioni o le negazioni.

A entrambi questi filoni critici, sia platonico sia stoico, si sarebbe fatto carico di rispondere il peripatetico Boeto di Sidone. Egli è senza dubbio, insieme ad Andronico, la personalità filosofica più autorevole del volume di Griffin. Agli occhi di Simplicio, Boeto rappresentava il modello dell'esegeta aristotelico, e le fonti gli riconoscono un inedito scrupolo nell'esegesi delle *Categorie*: egli redasse un commento linea per linea del trattato, di cui Simplicio apprezza e cita frequentemente in particolare la sezione dedicata al relativo – Simplicio parla di un “intero libro” (*holon biblion*), ma Griffin tende a respingere l'ipotesi che si tratti di una “monografia” indipendente sull'argomento, piuttosto che di una porzione del commentario stesso. Boeto, come si è detto, offrì una raffinata interpretazione dello *skopos* del trattato, che fu condivisa, p.e. da Ermino, Porfirio e Simplicio. Essa, ritiene Griffin, sarebbe stata elaborata in risposta alle obiezioni sia platoniche che stoiche. Si tratta di un'interpretazione semantico-concettualistica, che prevede una significazione a tre livelli di referenza: oggetti (oggetti semplici, non stati di cose), concetti, espressioni linguistiche. Le *Categorie* non riguardano né gli oggetti reali, né le semplici espressioni linguistiche, ma “voci significanti semplici, in quanto esse significano oggetti”, le quali esercitano questa prestazione referenziale significante solo grazie alla mediazione dei concetti (*noeseis*). Inoltre, secondo Boeto, il trattato si propone *ex professo* di dar conto dei soli enti sensibili, e non anche di quelli intelligibili, sicché l'obiezione dei luciani mostra facilmente la corda.

Un breve resoconto degli sviluppi dell'esegesi delle *Categorie* nel II secolo d.C., sia sul versante della tradizione platonica, che di

quella aristotelica (con le figure di Ermino e Alessandro in primo piano), conclude il corpo principale del volume.

Il libro di Griffin costituisce indubbiamente un contributo storiografico di grande importanza e originalità, che va accolto con apprezzamento e sincera gratitudine. Ritengo che almeno tre meriti fondamentali vadano riconosciuti a questo ottimo studio. (1) L'autore ha perspicuamente raccolto l'intera mole di testimonianze che soprattutto i commentari neoplatonici offrono sull'esegesi delle *Categorie* nella prima età imperiale, ordinandole in modo da tessere una trama narrativa internamente coerente e persuasiva. Dal punto di vista dei contenuti, la ricostruzione di Griffin risulta a chi scrive perspicua, esplicitamente efficace e storiograficamente attendibile. Essa adempie due funzioni che sarebbe auspicabile che tutti i lavori a taglio diacronico come questo si facessero carico di espletare: fornire utili coordinate storiche generali che chiariscano le linee di sviluppo complessive di un fenomeno o un momento storico-filosofico, e al contempo avvicinare il focus analitico sui testi esaminando ciascuno con lucidità e rigore. (2) Il lettore apprezzerà senza dubbio la grande chiarezza espositiva del volume. Esso è scritto in modo estremamente lineare, senza nulla sottrarre naturalmente alla tecnicità sia storica che filosofica del discorso, e l'architettura testuale interna in cui la narrazione è scandita è tanto ben organizzata da essere in grado di riarticolare i brandelli di una tradizione avara in un resoconto connesso e nitido. Griffin dedica diversi passaggi del libro a ricognizioni sintetiche e chiare del quadro storico che sta dipingendo, sì da permettere al lettore di tenere sempre presenti i vettori storici principali che dirigono la ricostruzione. (3) Il volume si inserisce in modo pregevole in un recente e prolifico *trend* degli studi contemporanei, ancora in pieno sviluppo. Soprattutto in ambito anglosassone, ma non solo (si pensi ancora a Chiaradonna e Rashed), nell'ultimo quindicennio è stata significativamente incrementata la quantità di studi sul pensiero del I secolo a.C. Non erano certamente assenti contributi di prim'ordine sul tema, soprattutto sulla tradizione peripatetica, dai monumentali studi di Moraux, a quelli di Gottschalk, Donini, Sharples o ancora prima di Prechter. Tuttavia una parte cospicua delle principali pubblicazioni scientifiche recenti lascia constatare la diffusa intenzione storiografica di approfondire ulteriormente la conoscenza di questa delicata fase storico-filosofica. Fra queste, valgano semplicemente come esempio i due fortunati volumi miscelanei *The Philosophy of Antiochus* edito da D. Sedley nel 2012, e *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC*, edito da M. Schofield nel 2013, o la monografia *Potamo of Alexandria and the Emergence of Eclecticism in Late Hellenistic Philosophy* di M. Hatzmichali (2011). Il volume di Griffin arricchisce certamente in

modo significativo questo corso di studi, di cui si auspicano caldamente ulteriori sviluppi.

L'apprezzamento convinto di questo lavoro non impedisce naturalmente di rilevarne alcune criticità. Anche in questo caso credo sia possibile ordinarle in tre punti principali. (1) Griffin tralascia del tutto di prendere in considerazione il medioplatonico Severo (su cui si veda A. Gioé, *Severo, il medioplatonismo e le categorie*, «Elenchos» 14 (1993), pp. 33-53), che probabilmente, nell'ambito del confronto fra platonici e stoici ebbe un ruolo non secondario, tanto che Plotino sentì la necessità di tenerne attentamente conto (cfr. *Enn.* VI 2.1). (2) La maggior parte dei primi commentatori, si è detto, fece interagire lo schema categoriale aristotelico con quello binario di origine platonico-veteroacademica. Alcuni, come Andronico ed Eudoro, integrandoli e riarticolandoli insieme, altri, come Lucio, ma potremmo supporre anche Attico e Tauro, opponendoli e privilegiando il secondo rispetto al primo. In entrambi i casi lo schema bicategoriale ricoprì, nella prima età imperiale, una funzione centrale. Esso viene tuttavia chiarito poco da Griffin e menzionato in maniera sporadica, con riferimenti pressoché nulli alla letteratura secondaria (neanche un articolo di Krämer né di Isnardi Parente, che sull'argomento hanno prodotto alcuni fra gli studi più consistenti, per quanto discutibili, viene citato, così come un solo cursorio riferimento si fa agli studi di Fine sul tema). (3) Non sembra inoltre del tutto sufficiente la trattazione delle critiche formulate da Lucio e Nicostrato. Griffin appare maggiormente interessato a includere le loro istanze all'interno del contesto di un dibattito che coinvolse diversi altri commentatori, soprattutto neoplatonici, come Porfirio, Giamblico e Simplicio. Sarebbe stato forse auspicabile che si chiarisse più dettagliatamente il significato delle critiche dei due platonici e specificare in modo più circostanziato perché e in che modo essi sarebbero insorti contro l'interpretazione delle categorie offerta da Eudoro, precisando il significato filosofico delle loro obiezioni. Griffin invece si interessa più specificamente, una volta mostrato genericamente quale problema essi posero, alle risposte addotte dai commentatori posteriori. A questo si aggiunga, *in cauda*, un piccolo rilievo sulla cura redazionale del volume, che p.e. alterna curiosamente modalità di citazione differenti (autore-data, autore-titolo ecc.).

Il volume di Griffin, lo si è detto, rappresenta uno studio profondo, accurato e intelligente di un momento congiunturale della storia del pensiero antico. Della sua pubblicazione possono essergli grati moltissimi specialisti di filosofia antica: dagli studiosi della storia della dottrina delle categorie, a quelli della filosofia d'età imperiale, a chi si occupa della tradizione dei commentatori, o di storia del platonismo e dell'aristotelismo. Griffin ribadisce che il volume mira a produrre una risposta pertinente a un'affermazione di

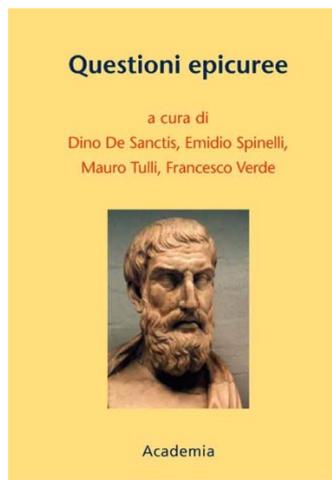
Hans Gottschalk: «it would be interesting to know why the *Categories* came to exercise so much fascination [in the First century BCE], but there is no evidence» (cfr. *Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century AD*, in «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», 36/2, 1987, p. 1103). Detto altrimenti, esso intende chiarire le ragioni del fiorire, piuttosto impressionante, di studi sulle *Categorie* nel I secolo a.C. A questo proposito, non posso che condividere, in chiusura, il giudizio complessivo espresso da Andrea Falcon a conclusione della propria recensione a questo volume («Sehepunkte», 15, 7/8, 2015, <http://www.sehepunkte.de/2015/07/27098.html>). È verosimile, infatti, che i lettori riterranno la risposta di Griffin non interamente soddisfacente. In effetti egli offre piuttosto un chiarimento di ‘come’ quella fioritura si verificò, non del ‘perché’. Nondimeno si tratta di un contributo scientifico di prim’ordine, che è già diventato una lettura eccellente e obbligata per chiunque si occupi di filosofia post-ellenistica e specificamente della ricca e complessa tradizione dei commentatori, di cui Griffin si dimostra un attento conoscitore.

University of Toronto

roberto.granieri@mail.utoronto.ca

Griffin, Michael J., *Aristotle's Categories in the Early Roman Empire*, Oxford University Press, Oxford 2015, 283 pp., £ 55,00.

**Dino De Sanctis, Emidio Spinelli, Mauro Tulli,
Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree***



di

CHIARA ROVER

Rilevante per gli studi sul *Peri Physeos* di Epicuro e sulla tradizione dottrina legata al *Kepos*, il volume *Questioni epicuree* raccoglie gli atti di un Convegno Internazionale tenutosi presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza* Università di Roma nelle giornate del 19, 20 e 21 settembre 2013. Fonte di sollecitazioni alla ricerca e di nuove proposte di indagine, il testo riunisce i contributi di vari studiosi impegnati nel dibattito imperniato attorno alla scuola del filosofo di Samo. Ricalcando la partizione scelta da Epicuro per il proprio sistema filosofico, il volume, comprensivo di una prima parte dedicata alla tradizione del *Peri Physeos* e alla forma del testo promossa dal Maestro, si presenta suddiviso in tre sezioni – canonica, fisica ed etica. Poliedrica, ma nel complesso organica e armoniosa, la raccolta ha il merito non solo di confrontarsi con alcune cruciali (e ancora irrisolte) problematiche legate all’articolazione e alla diffusione del pensiero

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

epicureo, ma soprattutto di indicare alla ricerca, per dirla con Lucrezio, «sentieri mai prima d'ora segnati» (*De rerum natura* I 926), a partire da una rinnovata valorizzazione e attenzione verso le fonti indirette, tra cui Cicerone, Plutarco, Sesto Empirico e altri protagonisti dell'*entourage* culturale tardoantico.

Il compito di inaugurare la raccolta è affidato al contributo di Tiziano Dorandi (*Modi e modelli di trasmissione dell'opera Sulla Natura di Epicuro*, pp. 15-52). Lo studioso, attento ai modi e ai modelli di trasmissione del *Peri Physeos*, si ripropone di indagare la diffusione dell'*opus maius* di Epicuro nel bacino del Mediterraneo fra il IV e il I secolo attraverso una disamina dello scarno repertorio di testimonianze indirette di cui disponiamo (un accenno di Diogene Laerzio, gli scolii delle epistole a Erodoto e Pitocle e un'anonima *Vita* del filosofo e matematico epicureo Filonide di Laodicea a mare, conservata in modo frammentario nel *PHerc.* 1044, frutto probabilmente della penna di Filodemo) e l'invece nutrita quantità di informazioni ricavabili dall'analisi del lacunoso materiale papiraceo facente capo al *Peri Physeos* rinvenuto nella Biblioteca di Ercolano. Concentrandosi in particolar modo su questa seconda fonte documentaria, Dorandi ha il merito di offrire al lettore un provvisorio bilancio globale del materiale papiraceo ercolanense che restituisce con buona probabilità resti del capolavoro di Epicuro. A tal fine, l'autore ha cura di stilare una lista dei rotoli del *Sulla natura* sinora identificati grazie alla *subscriptio* (libri II, in due copie; XI, in due copie; XIV; XV; XXI; XXV, in tre copie; XVIII; XXXIV), una relativa ai libri incerti, integrando infine quest'ultima con i dati provenienti dalla tradizione indiretta (pp. 19-24). A partire da quest'accurata e puntuale visione d'insieme sul materiale ercolanense recuperato dallo stato di carbonizzazione, lo studioso ipotizza che a Ercolano dovevano essere conservati almeno ventisette rotoli del *Peri Physeos*; percentuale che, rispetto ai trentasette libri originari, renderebbe quantomeno assai plausibile la presenza nella Biblioteca, in un determinato momento, dell'opera di Epicuro nella sua integrità, seppur in raggruppamenti librari differenziati sia cronologicamente che editorialmente (p. 25). Questa prospettiva, fra l'altro, costituisce un'alternativa agli scenari delineati da Sedley e Laursen (p. 31), anche in merito al problema della conoscenza che Filodemo doveva avere dell'opera del Maestro e dei principi che ne avevano ispirato la raccolta.

Degna di nota, inoltre, la riflessione sul fenomeno dei libri del *Peri Physeos* presenti in più esemplari (II, XI e XXV), in relazione al quale Dorandi conviene con la proposta avanzata da Arrighetti, che interpreta il fenomeno come prova dell'esistenza di 'edizioni' rivisitate, più o meno criticamente, dagli scolari di Epicuro (p. 43). Ipotesi che, fra l'altro, concorrerebbe a spiegare la presenza dei

testimoni recenziatori del *Peri Physeos* databili tra la fine del I sec. a.C. e gli inizi del I sec. d.C.

Dorandi conclude dunque che almeno una trentina di rotoli del *Peri Physeos* circolavano per certo in centri culturali del bacino mediterraneo (sotto forma di *corpuscula* o singoli rotoli ‘preferiti’), una parte dei quali, taluni databili tra III e II sec. a.C., dovette, infine, confluire a Ercolano. Forse in ragione del contenuto piuttosto impervio della dottrina epicurea e delle ostilità a essa indirizzate per mano delle scuole filosofiche rivali prima, e dei Padri della Chiesa poi, nonché della chiusura della scuola di Atene, la diffusione dell’*opus maius* di Epicuro, e degli altri scritti epicurei, andò via via sfumando, già a partire dal periodo tra il II e il I secolo, eccezion fatta per quanto conservato nella Biblioteca di Ercolano.

La sezione dedicata alle forme del testo e allo stile di Epicuro si apre con lo scritto di Dino De Sanctis (*Questioni di stile: osservazioni sul linguaggio e sulla comunicazione del sapere nelle lettere maggiori di Epicuro*, pp. 55-73), che, prendendo le mosse da un’affermazione sestana relativa al rapporto tra Nausifane e il filosofo di Samo (M I 3), analizza il significato dell’essere *αὐτοδίδακτος* di quest’ultimo, soffermandosi sul linguaggio e sul tipo di comunicazione del sapere che si evincono dalle sue tre epistole maggiori. Spinto dall’esigenza di illuminare la realtà attraverso un discorso che sia chiaro e razionale, capace di tradurre il meccanismo della natura e di svelarne anche le forme più oscure, Epicuro, come evidenziato da De Sanctis, dedica massima attenzione al linguaggio e al rapporto sostanziale e necessario che deve intercorrere tra nomi e cose. Al cuore dell’indagine troviamo *Erodoto*, *Pitocle* e *Meneceo*, strumento formativo basato su una continua e feconda interazione dialogica tra il Maestro e i suoi *philoï*, ma da ultimo tra i precetti epicurei e l’umanità tutta, *hodos* verso l’*eudaimonia*. A partire dal registro lessicale esibito dalle tre lettere, l’autore delucida e delinea un aspetto essenziale dello stile di Epicuro connesso alla sua preoccupazione di definire la tanto variegata realtà nel modo più fecondo, ovvero quell’instancabile e attenta ricerca terminologica, calibrata di volta in volta sul grado di specificità dell’oggetto che s’intende indagare. Il contributo di De Sanctis restituisce così in maniera perspicua una lettura convincente dell’approccio paideutico escogitato da Epicuro.

Il saggio di Margherita Erbi (*Lettere dal Kepos: l’impegno di Epicuro per i philoi*, pp. 75-94) si focalizza sul *medium* formativo prediletto da Epicuro, l’epistola, e ha il merito di riuscire a chiarire in che senso nelle lettere inviate dal filosofo ai suoi *philoï* «concreto sia il confronto con il maestro, personalizzato il contenuto del messaggio, universale il valore dell’insegnamento» (p. 79).

Piuttosto ostico, ma ben articolato, il contributo offerto da Jan Erik Heßler (*Das Gedenken an Verstorbene in der Schule Epikurs in der Tradition der ἐπιτάφιοι λόγοι*, pp. 95-172), dedicato allo studio della posizione occupata dalla pratica di commemorazione del passato e dei defunti testimoniata dal *corpus* epicureo all'interno della longeva tradizione degli epitaffi. Esaminata la compagine dei motivi classici dell'epitaffio ripresi dal *Kepos*, lo studioso ricerca il modello letterario cui probabilmente dovette ispirarsi il filosofo di Samo, concentrando la propria analisi su Iperide e sull'epitaffio da lui composto per i caduti della guerra Lamiaca. Fondamentale, sullo sfondo della tradizione commemorativa che affiora dalla «ἐπιτάφιος-Literatur» (p. 107), l'apporto di Epicuro. Secondo Heßler, infatti, «im Kepos werden die genannten Werte transponiert aus der Welt der Polis in die Welt der philosophischen Gemeinschaft» (*ibid.*).

Chiude il repertorio sulla forma testuale epicurea il lavoro di Michael Erler (*Aphormen labein. Rhetoric and Epicurean Exegesis of Plato*, pp. 113-128), il quale pone al centro della propria ricerca l'approccio ermeneutico noto come *aphormen labein*, un metodo originatosi nel campo della retorica e successivamente divenuto strategia argomentativa assai diffusa all'interno di svariate correnti dell'ambiente filosofico. Una pratica consistente nell'estrapolare massime o passi dalla dottrina di un certo autore, decontestualizzandoli e servendosene come «starting points» (*aphormai*) per rafforzare la propria posizione e confutare le idee dell'autore in questione, senza tener conto degli originari intenti di quest'ultimo. Un metodo, dunque, marcatamente 'utilitaristico' che traspare chiaramente, come fa notare Erler, dal rapporto di Colote con i dialoghi di Platone, dalle opere di Filodemo, dagli scritti di Plutarco e di Sesto. Lodevole in particolar modo l'indagine condotta dallo studioso sui testi degli epicurei Colote (*Contra Lysin* e *Contra Euthydemum*) e Filodemo (*De bono rege secundum Homerum*), indirizzata a mettere in luce come costoro si appellino a citazioni e passaggi di altri autori, senza preoccuparsi di chiarirne il contesto originario. Unico intento dei due testi era emendare la dimensione morale del lettore, in linea con quella pratica, nota come *interpretatio medicans*, tanto diffusa nella filosofia di età ellenistica, interessata maggiormente a fornire un'interpretazione funzionale al benessere del fruitore, piuttosto che offrire un'esegesi rispettosa dell'effettivo significato dei testi attinti.

Con lo studio di Pierre-Marie Morel (*Esperienza e dimostrazione in Epicuro*, pp. 131-147) ci si immerge nel vivo della canonica epicurea, *vis-à-vis* con una delle questioni cruciali e più dibattute della filosofia legata al Giardino, ossia il problema relativo al presunto diniego, da parte di Epicuro e seguaci, della logica e della dimostrazione. Partendo dal passo laerziano che denuncia il rifiuto da parte di

Epicuro della dialettica, in quanto inutile e superflua (X 31), Morel, attraverso alcuni passi dell'*Epistola a Erodoto* e del *De signis* di Filodemo, intende anzitutto dimostrare come la riflessione degli Epicurei sull'*apodeixis*, lungi dal presentarsi come una critica unilaterale, si riveli piuttosto una critica «circostanziata o condizionata» della dimostrazione (p. 132). Come riportato da Diogene Laerzio, per i fisici è sufficiente che le cose siano ben nominate per essere comprese (X 31), il che rende vana l'esigenza del ricorso alle definizioni. Memore di questa testimonianza, Morel, concentrandosi sul dettato filodemeo, chiarisce come l'unica necessità davvero probante, in un universo come quello epicureo, epistemologicamente dominato dal criterio dell'*enargeia*, non possa che essere una necessità naturale o psicologica, derivante dalla condizione mentale in cui si trova il soggetto conoscente. Un «empirismo fondazionale», quello perseguito dal *Kepos*, che fa dell'«osservazione dei fenomeni [...] l'attestazione ultima al di là della quale non v'è più nulla da dimostrare» (pp. 135-136), di contro alle pretese della sillogistica aristotelica e, per quanto concerne le riflessioni di Filodemo in difesa del metodo d'inferenza empirico basato sull'analogia, di contro al principio dell'eliminazione (*anaskeue*) promosso dalla scuola stoica, eccessivamente formale, spesso inopportuno e passibile di *regressus ad infinitum*.

L'apprezzabilità del contributo di Morel emerge specialmente in relazione alla seconda questione in esso dibattuta, concernente la posizione di Epicuro e della sua scuola rispetto a quei dati che, nell'*apodeixis* aristotelica, assumono il titolo di *indimostrabili*. L'autore rimarca, a ragione, come nell'Epicureismo il ruolo degli indimostrabili venga ricoperto dall'*aisthesis* e dalla *prolepsis* (la quale, in un certo senso, finisce per sostituire la definizione), criteri di verità primari da cui ha necessariamente da prendere le mosse la verifica empirica. Gli Epicurei, perciò, «non sono stati affatto intimiditi dalla terminologia della dimostrazione per designare i loro ragionamenti», spiega l'autore (p. 144). Lo stesso termine *apodeixis* lo si incontra sovente in *Erodoto*, negli scritti di Filodemo e nel recentemente edito II libro del *Peri Physeos*, a testimonianza di come «la critica epicurea della definizione e della dialettica non comporti un rifiuto della dimostrazione in quanto tale [...] [benché] gli Epicurei impongano delle condizioni molto strette relative all'uso della dimostrazione e sebbene modificano implicitamente il senso di ἀπόδειξις in riferimento al suo significato tecnico in Aristotele» (p. 145).

In apertura alla sezione del volume destinata a raccogliere le disquisizioni di ambito fisico si colloca la riflessione di David Konstan (*Where in the Psyche Are Mental Pleasures Experienced?*, pp. 151-158). Prendendo le mosse dallo scolio che accompagna il paragrafo 66 dell'*Epistola a Erodoto*, lo studioso indaga il delicato rapporto tra i

pathe (*hedone* e *algedon*), le emozioni (come *chara* e *phobos*) e le varie componenti di quel particolare organo sensoriale, di natura ineludibilmente atomica, che identifica la psiche nella concezione epicurea. Intento dell'autore è chiarire come, diversamente da quanto ci si aspetterebbe, ciò che potremmo definire nei termini di «mental pleasure» non implichi una fuoriuscita dal significato canonico attribuito dagli Epicurei all'attività dell'esperire, rigorosamente connessa al ruolo della sensazione e, di conseguenza, all'*anima*, la parte *alogon* dell'anima. Coerentemente al loro concetto di 'esperienza', gli Epicurei, distinguendo il luogo in cui il piacere viene esperito dalle aree del corpo o della mente in cui avvengono i cambiamenti a esso corrispondenti (p. 157), sono dell'avviso che «all the varieties of pleasure are perceived in the same way» (p. 158). Allo stesso modo in cui la percezione implica una modificazione nell'organo sensoriale, pur non essendo la sensazione localizzata nell'organo stesso, ma nella parte non razionale dell'anima, spiega Konstan, non v'è ragione di ritenere che la parte *alogon* dell'anima sia totalmente slegata rispetto al *logikon*, e che dunque la condizione piacevole goduta da quest'ultimo non possa derivare da un piacere esperito o, meglio, percepito, dalla prima (p. 157). È bene, inoltre, ricordare che una recente interpretazione dei paragrafi 63-64 di *Erodoto* escluderebbe che, ai tempi della lettera, Epicuro avesse già formulato la distinzione, successivamente ripresa da Lucrezio e Diogene di Enoanda, tra *animus/mens* e *anima* (Epicuro, *Epicuro: Epistola a Erodoto*, a cura di F. Verde, Introd. di E. Spinelli, Carocci, Roma 2010, pp. 189-190, 194-195). Il forte monismo psicologico di cui si farebbe portavoce lo scritto potrebbe corroborare l'ipotesi di Konstan, evidenziando come Epicuro, almeno in origine, intendesse l'anima in modo unitario, principalmente come garante della possibilità della sensazione. Solo in un secondo momento il filosofo si sarebbe preoccupato di bipartire la dimensione psichica, articolandola in termini di funzione e localizzazione, senza tradire, tuttavia, la conformità al significato unitario del concetto di 'esperienza'.

Nel secondo saggio dedicato alla fisica epicurea, *Epicuro e la forza dei venti* (pp. 159-177), Giuliana Leone, ispirandosi al lavoro di Alberto Grilli del 1979 *Lucrezio e la forza invisibile del vento*, oltre a porre in luce il ricco e variegato patrimonio letterario che fa da sfondo, sul tema del vento (ma non solo), alle parole di Epicuro, ha il merito di confrontarsi, suggerendo nuovi spunti di ricerca, con una delle maggiori difficoltà caratterizzanti lo studio della tradizione del *Kepon*, ossia la relazione dottrina tra Lucrezio e il Maestro.

Chiude la sezione sulla *physiologia* epicurea il lavoro di Francesco Verde (*Testimonianze tardoantiche sulla fisica di Epicuro*, pp. 179-195), interessato a indagare in che modo alcune testimonianze

tardoantiche, provenienti specialmente dagli scritti di Simplicio, Temistio e Alessandro di Afrodisia, possano rivelarsi di estremo vantaggio al fine di rendere il più possibile completa ed esaustiva la nostra cognizione della fisica di Epicuro (e dei suoi successivi sviluppi), contribuendo, inoltre, far luce sul tipo di relazione dottrina che doveva intercorrere tra gli insegnamenti di quest'ultimo e la dottrina aristotelica. Lo studioso, attraverso un'accurata e attenta disamina della terminologia e dei concetti ricorrenti in alcuni frammenti degli autori sopracitati, spiega come questo repertorio di testimonianze indirette, spesso trascurato o scarsamente valorizzato, concorra a chiarire in che maniera una dottrina fortemente dibattuta quale quella dei minimi di Epicuro possa trovare la propria giustificazione nella critica rivolta da Aristotele ai 'padri' dell'Atomismo antico, Leucippo e Democrito. Interessante l'accento posto da Verde sul fatto che sia Simplicio che Temistio attribuiscono a Epicuro (o agli Epicurei?) una concezione granulata del tempo, della grandezza e del movimento alla quale non si accenna chiaramente né nell'*Epistola a Erodoto*, né nelle sezioni superstiti del *Peri Physeos* e nemmeno nell'opera di Lucrezio. Tale dottrina, capace fra l'altro di fornire una spiegazione dell'*isotacheia* degli atomi differente da quella che emerge in *Hrdt.* 61, deriverebbe dall'aver 'trasferito' (Epicuro o gli Epicurei) al tempo, al movimento e alla grandezza la dottrina dei minimi teorizzata in *Hrdt.* 56-59 (p. 190). Il fatto poi che essa incontri le derisioni di Alessandro, Simplicio e Temistio dipenderebbe dal suo ricorrere a una soluzione già affrontata e confutata dallo Stagirita in *Phys. Z.*

Affine allo studio di Verde, in rapporto alla strategia utilizzata, il contributo di Jürgen Hammerstaedt (*Considerazioni epicuree sul tema della vecchiaia*, pp. 199-212) inaugura la parte etica di *Questioni epicuree* presentando al lettore i risultati di un minuzioso lavoro di ricerca volto alla ricostruzione del trattato sulla vecchiaia che coronava l'iscrizione di Diogene di Enoanda. Al di là dell'oggetto tematico di quanto si è riusciti sinora a recuperare (che va a corroborare e ampliare la nostra conoscenza in merito ad alcune questioni dell'etica epicurea), degno di attenzione è il tentativo dell'autore di risalire al contenuto originario di uno scritto di cui non sono stati pubblicati che una settantina di frammenti a partire da un ampio e variegato repertorio di testimonianze indirette relative alla dottrina del *Kepos* (il dialogo ciceroniano *Cato maior de senectute*, alcuni *excerpta* di Stobeo, un trattato di Plutarco e l'*excerptum* di un discorso dello stoico Musonio Rufo). Una ricostruzione, quella offerta da Hammerstaedt, che rivela ancora una volta l'importanza e l'irrinunciabilità delle informazioni indirette per riuscire a comprendere e adeguatamente interpretare la posizione e gli insegnamenti di Epicuro e successori.

Il saggio di Emidio Spinelli (*Senza teodicea: critiche epicuree e argomentazioni pirroniane*, pp. 213-234), posto in chiusura del volume, si inserisce nel dibattito relativo alla dottrina teologica promossa dal Giardino, contribuendo ad allontanare alcune errate interpretazioni della posizione epicurea in merito alla divinità a partire da un confronto tra quanto emerge dagli scritti di Epicuro e dei suoi e la concezione scettica di Sesto Empirico. Concentrandosi in particolar modo su una testimonianza di quest'ultimo presente all'inizio del libro III dei *Lineamenti pirroniani*, Spinelli pone in luce una sorta di 'Santa Alleanza' scettico-epicurea (p. 228), che traspare dall'argomentazione antiprovidenzialistica condotta da Sesto nella *pars destruens* delle sue riflessioni contro la teologia stoica. Chiaramente ispirata a luoghi epicurei quali la prima delle *Massime Capitali*, l'anti-teodicea di Sesto pare però slittare, in relazione alla sua *pars construens*, in una posizione totalmente antitetica rispetto quella prospettata dalla dottrina teologica del *Kepos*. Epicuro, infatti, non indugiava certo a dichiarare che «gli dèi esistono: evidente è infatti la loro conoscenza; non esistono piuttosto nella maniera in cui li credono i più [...] Empio non è colui che gli dèi del volgo rinnega, ma chi le opinioni del volgo applica agli dèi» (*Men.* 123-124). Per la 'teologia elementare della consuetudine' propagandata da Sesto, basata su un'«accettazione passiva e non dogmatica di [...] esistenza, obbligo di venerazione e provvidenzialità» del divino (p. 229), la soluzione epicurea, benché massimamente funzionale in vista della demolizione di qualsivoglia assetto provvidenzialista, sfocia, da ultimo, in una teoria dai tratti marcatamente dogmatici laddove pretende di asserire con sicurezza l'esistenza, la struttura e le proprietà del divino (pp. 229-230).

Un volume di ampio respiro, dunque, apprezzabile sia per l'accurata e puntuale analisi delle fonti operata da ciascuno degli studiosi, sia sotto il profilo della chiarezza espositiva, necessaria al fine di rendere comprensibile la variegata e complessa mole di argomenti compendati nella raccolta. Oltre a porsi quale denso e articolato resoconto dello stato dell'arte relativo alle ricerche sulla tradizione del *Kepos*, *Questioni epicuree* costituisce un'ulteriore conferma della dinamicità del dibattito legato alla scuola del filosofo di Samo.

Università Ca' Foscari Venezia

chiara.rover@gmail.com

De Sanctis, Dino, Emidio Spinelli, Mauro Tulli, Francesco Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2015, 262 pp., € 38,50.

Luciano Canfora, *Augusto figlio di Dio*



di

LIVIA RIGA

Augusto, non occorre dirlo, è il personaggio chiave della politica romana antica e quindi anche della nostra storia. Più diplomatico che militare, dimostrò abilità di stratega che gli permisero di cogliere al volo l'occasione creatasi al seguito degli avvenimenti del 44 a.C., ponendosi come *restitutor rei publicae* relativamente alla pace e all'ordine per la città e, al contempo, come unica alternativa al precipitare degli eventi. Cavalcando l'onda emotiva dell'uccisione di Cesare, Ottaviano si insinua nella politica romana e in un'abile manovra ne diventa il cuore, pur senza abolire le massime cariche dello Stato.

In questo libro – che vede la luce a conclusione delle celebrazioni del secondo Bimillenario Augusteo durante le quali in tutt'Italia si sono succedute iniziative, aperture straordinarie e nuovi allestimenti – Luciano Canfora propone una lettura della politica

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

augustea che, attraverso la storiografia antica e moderna, rivela l'attualità e la genialità programmatica di questo *princeps in re publica*.

Il primo passo di Ottaviano per insinuarsi nelle dinamiche politiche di Roma è la divinizzazione dello zio Cesare (padre adottivo). In questo venne aiutato da un evento prodigioso occorso nel luglio del 44 a.C. quando nei cieli di Roma apparve una cometa che rimase visibile per sette giorni; questo fenomeno fu interpretato dal popolo come manifestazione dell'anima di Cesare accolta tra gli dei immortali e determinò la decisione del senato di onorarlo come un dio, rendendo Ottaviano di fatto *Divi filius*.

Che questa divinizzazione sia un passaggio obbligato per l'ascesa politica di Ottaviano appare evidente – sebbene l'autore scelga di non soffermarsi su questo aspetto – anche da alcune opere edilizie intraprese negli ultimi anni del primo secolo a.C. Sul luogo ove il corpo di Cesare rimase esposto subito dopo l'assassinio, Ottaviano costruì un tempio dedicato al Divo Giulio a perenne ricordo di quell'azione ignominiosa che cambiò le sorti della storia romana (e che ancora oggi viene onorata da qualche nostalgico che vi porta dei fiori; cfr. F. Coarelli, *Roma*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 90-92); dedicò il tempio nel suo Foro a Marte Ultore, cioè il Vendicatore dei Cesaricidi, e alla statua del dio titolare e di Venere affiancò quella di Cesare divinizzato (cfr. F. Coarelli, *op. cit.*, pp. 133-134); inoltre nel Pantheon di Agrippa Cesare è ormai assunto allo stesso rango delle divinità canoniche (e Augusto stesso era probabilmente collocato nel pronao, pronto a fare anche lui, alla sua morte, il suo ingresso nell'Olimpo; cfr. F. Coarelli, *op. cit.*, pp. 380-381). Questa divinizzazione del padre insomma non è che una più o meno velata esaltazione in vita di se stesso.

A ricordo di quegli anni cruciali Augusto scrisse i *Commentarii de vita sua* e le *Res gestae*; quest'ultime, pervenuteci integralmente, erano il sacralizzante riepilogo dei propri successi da trasmettere a tutti i sudditi, da scrivere sul marmo per l'impiego monumentale, ispirandosi alla tradizione delle epigrafi regie del mondo persiano, egizio faraonico e tolemaico. Al contrario i *Commentarii* erano un genere letterario più tipicamente romano, redatti come un diario delle imprese, senza alcuna velleità storiografica ma pensati come materiale cronachistico alla base di eventuali *historiae*. Questo prezioso testo fu la fonte di diversi storici, ma non è purtroppo giunto fino a noi.

In *Augusto figlio di Dio* l'autore intende dimostrare che Appiano, lo scrittore e funzionario imperiale vissuto all'epoca degli Antonini (tra il 95 e il 160 d.C. ca.), nella sua *Storia di Roma* (Ρωμαϊκά), attinse fedelmente ai commentari di Augusto

traducendone pagine intere in greco.

In effetti, questo saggio di Luciano Canfora è un notevole studio bibliografico su tutte le fonti storiche e manoscritte che mira a far emergere la figura di Appiano sotto una nuova luce. Sono esaminate tutte le critiche, raffrontati tutti gli storici, antichi e moderni, per mostrare l'influenza di questo straordinario storico sulla cultura occidentale fino ai nostri giorni.

È ad esempio dimostrato che Appiano fu la principale fonte di Shakespeare per le sue tragedie, in particolare per il discorso davanti al cadavere di Cesare in cui Antonio, da consumato demagogo, capovolge una situazione per lui molto difficile. E ancora, Canfora mette in risalto come l'esaltazione di Spartaco da parte di Appiano sia stata favorevolmente letta da Marx in termini 'comunistici', definendolo un «vero rappresentante dell'antico proletariato» (p. 30). Infatti, nella gestione del bottino (κατ'ἰσομοιρίαν), nell'utilizzo delle armi e delle competenze che i patroni gli avevano fornito solo per il loro tornaconto, Spartaco rappresenta per Marx un modello che il moderno proletariato dovrà seguire nell'ottenere la libertà e conquistare il potere.

Appiano, tuttavia, ha goduto di scarso credito in epoca moderna (tra Cinquecento e Settecento), se non addirittura di discredito, fino a essere definito «plagiario» (*fucus alienorum laborum*, p. 71) da studiosi dell'Ottocento, quali Schweighauser, Xylander, Perizonio, Scaligero ecc. Questa accusa gli deriva dall'atteggiamento compilativo nell'uso delle sue fonti; egli è infatti un grande ordinatore della storia romana, rispetto alla quale scompone le precedenti *hystoriae* e i *commentarii*, per darne una nuova prospettiva geografica e, in alcuni casi, focalizzata su monografie di grandi personaggi. Per esempio nei suoi libri sulle *Guerre civili*, Appiano consulta tutti gli storici che hanno trattato quel periodo, compreso tra l'età dei Gracchi e la battaglia di Azio, utilizzando la loro documentazione e adottando spesso persino le loro osservazioni. Per esempio, nei primi libri la fonte è rappresentata soprattutto dalle *Historiae ab initio bellorum civilium* di Anneo Seneca padre, che a sua volta si ispira alle *Historiae* di Asinio Pollione. Negli anni che vanno dall'omicidio di Cesare alle guerre con Antonio il riferimento principale sono invece proprio i *Commentarii de vita sua* di Ottaviano che, secondo Canfora, Appiano riporta con precisione, passando dalle sintesi dell'epoca precedente a un dettagliato e dilungato commento di tipo diaristico dell'età augustea. Ma pur trascrivendo la cronaca narrata da Ottaviano, Appiano interviene nella narrazione facendo le proprie osservazioni; per esempio stigmatizza la scelta di Ottaviano di farsi chiamare Augusto, Σεβαστός (colui che deve essere adorato), che equivaleva a una

divinizzazione addirittura da vivo. Inoltre Augusto, che già con la divinizzazione del padre Cesare era divenuto 'figlio di Dio', ha il demerito per l'egiziano Appiano di aver conquistato il regno d'Egitto, «che era il più duraturo e il più potente del lascito di Alessandro» (p. 108; Appiano, *Proemio* II, 21). E ancora, nell'*Introduzione generale* alla *Storia di Roma* egli, parlando del suicidio di Antonio dopo Azio, conclude con queste parole: «con quest'ultima guerra civile anche l'Egitto passò sotto i Romani e Roma tornò a essere una monarchia» (p. 61; Appiano, *Guerre civili*, 14, 60). Appiano adopera qui il termine «monarchia» perché rifiuta il gioco di Ottaviano, che si era proposto come il difensore della repubblica, ma riconosce comunque a questo ordinamento politico il merito della raggiunta concordia e un lungo periodo di pace.

Appiano, pertanto, non è un semplice trascrittore, ma aggiunge suoi commenti e valutazioni etico-politiche in modo originale, integrando anche all'occorrenza i *Commentarii* con altri testi non 'di parte'. È il caso del *Libro Siriaco*, in cui si rifà a un'altra γράφή, la *Storia siriana* di Timagene di Alessandria, il cui punto di vista pone al centro Alessandro e la grande storia della Macedonia in chiave antiromana e a favore dei Parti.

Il libro di Canfora affronta in seguito la lettura che viene data di Ottaviano Augusto anche da altri storici come Seneca, Plutarco e Svetonio. Vengono descritti i rapporti di Ottaviano con Cicerone, il quale prima sarà favorevole ai cesaricidi Bruto e Cassio, poi diventerà protettore e 'sponsor' nell'ascesa di Ottaviano contro Antonio e, infine, con la costituzione del triumvirato di Ottaviano, Antonio e Lepido, cadrà nelle liste di proscrizione e verrà ucciso. Ben presto però Ottaviano lo recupererà come 'grande patriota' e come vate precursore della soluzione del *princeps in re publica* per conciliare forza, consenso e legalità. Augusto vuole, in effetti, controllare la storia costituendo un archivio delle sole lettere di Cicerone che avrebbero potuto essere strumentali al suo potere (e distruggendo le altre che gli erano ostili), e cerca a tal fine una riappacificazione con il figlio ed erede dell'oratore, concedendogli di condividere con lui il consolato nell'anno 30 a.C.

Nel volume è, poi, oggetto di analisi il "controllo culturale" del *princeps*, soprattutto attraverso Mecenate, sui poeti del suo tempo e sulle loro opere: basti pensare ai *Fasti* di Ovidio, l'*Eneide* di Virgilio, l'opera storica di Livio o alla lirica civile di Orazio. Eppure, anche se buona parte della letteratura nel periodo di Augusto si impegnò a celebrare la pace augustea simboleggiata dalla costruzione dell'*Ara Pacis* e sebbene il Senato avesse dato ordine di chiudere il tempio di Giano, le verità fatte valere da Augusto vennero negate dagli storici successivi tra cui Tacito, Svetonio e Plinio. Per esempio Tacito pone

dubbi sulla morte di Irzio e Pansa e la *pax augustea* diventa per lui una «pace cruenta», con la repressione delle congiure e con la sconfitta sul suolo germanico di Lollio e Varo.

Augusto, durante il suo principato, aveva fatto di tutto per mettere a tacere la storiografia contraria (su questo argomento cfr. M. Lentano, *La memoria e il potere. Censura intellettuale e roghi di libri nella Roma antica*, Liberilibri, Macerata 2012, recensito per *Syzetesis* da F. Verde, <https://goo.gl/YAG3Pd>), tanto che Seneca padre, nato nel 60 a.C. ca., aveva prudentemente affidato la sua opera *Historiae ab initio bellorum civilium* alla sola circolazione nell'ambito familiare, temendo che la rivendicazione della *veritas* in un tempo di sistematica manipolazione storica avrebbe potuto nuocere alla sua vita. A titolo esemplificativo nelle *Historie* Seneca padre aveva descritto la crudeltà delle guerre civili e in particolare aveva rinfacciato a Silla l'invenzione delle proscrizioni, vero meccanismo di violenza legalizzata da parte dello Stato, con l'obiettivo di eliminare una parte delle classi dirigenti. Queste proscrizioni, condannate anche da Cesare, vennero invece riprese durante il triumvirato da Ottaviano, il quale fu inizialmente contrario ma poi, secondo Svetonio, «una volta iniziate le condusse con maggiore durezza degli altri due» (p. 469; Svetonio, *Vita di Augusto*, 27).

La storiografia dunque sconfigge la vulgata augustea e Appiano, al culmine della sua carriera sotto Marco Aurelio, commenta la mattanza delle proscrizioni triunvirali evidenziando la crudeltà di Ottaviano nel rifiuto della sepoltura delle vittime.

Il testo di Canfora si conclude con un'interessante riflessione sulla parabola politica augustea e sul fatto che Augusto, per affermarsi, abbia eliminato tutti gli avversari e posto l'immagine di sé come erede del *Divus Iulius*. La strategia culturale del *princeps* mirava a esaltare la continuità di un organismo politico di cui lui stesso era divenuto un abile manipolatore attraverso la realizzazione di una nuova visione dell'impero. In questo Canfora raffronta l'era di Augusto con l'epoca moderna, in particolare con la rivoluzione russa e la figura di Ottaviano con quella di Stalin che, dopo aver eliminato tutti i suoi possibili rivali e posto la mummia di Lenin nella piazza Rossa, si erge come successore della sua linea politica.

Per quanto riguarda il titolo, è evidente che l'autore voglia implicitamente richiamare la tematica cristiana della filiazione divina di Cristo e dell'unicità del Dio (che, infatti, viene designato con l'iniziale maiuscola all'interno di tutto il testo). Tali riferimenti però appaiono del tutto estranei allo sviluppo della trattazione nel volume e in generale alla religiosità romana nell'epoca in esame.

Inoltre, il titolo *Augusto figlio di Dio* potrebbe indurre nel lettore un'aspettativa tematica che verrebbe in parte disattesa.

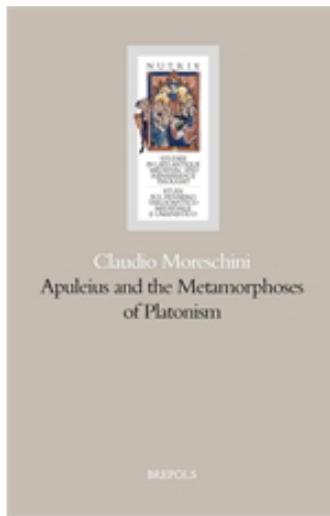
Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, infatti, non è l'aspetto religioso dei culti nel periodo augusteo a essere l'oggetto privilegiato dell'esposizione di Canfora; a titolo di esempio, basti citare il fatto che l'autore sceglie di non soffermarsi sull'importante attività di rifondazione di alcuni culti antichi, portata avanti dal *princeps* subito dopo la battaglia di Azio. Proprio perché il libro si configura come un'attenta analisi storiografica e filologica della vita di Ottaviano, forse sarebbe stato interessante mettere in risalto ciò che in quell'epoca fu fatto dagli eruditi su richiesta dello stesso Ottaviano per riportare in vita, in modo talvolta fantasioso, alcuni dei culti arcaici della città di Roma: uno studio antiquario e filologico (v. per esempio il caso dei *Fratres aruales*) atto a rafforzare l'immagine di Augusto come *restitutor* non solo dell'ordine politico ma anche dei doveri religiosi trascurati da almeno un secolo. (Sull'argomento si veda il nuovo allestimento del Chiostro Ludovisi inaugurato in occasione del Bimillenario Augusteo nel Museo Nazionale Romano delle Terme di Diocleziano; cfr. inoltre J. Scheid, *Gli arvali e il sito ad Deam Diam*, in R. Friggeri-M. Magnani Cianetti-C. Caruso, a cura di, *Terme di Diocleziano. Il chiostro piccolo della Certosa di Santa Maria degli Angeli*, Electa, Milano 2014, pp. 49-59).

In conclusione, pur scegliendo di non trattare alcuni aspetti della politica edilizia e religiosa di Ottaviano, l'opera *Augusto figlio di Dio* giunge a un'interessante e condivisibile riflessione sulla modernità della parabola politica augustea e sulla paradigmatica strategia rivoluzionaria del protagonista. Il libro di Luciano Canfora presenta, quindi, un'interessante chiave di lettura di questo affascinante e cruciale periodo della storia umana.

livia.riga@gmail.com

Canfora, Luciano, *Augusto figlio di Dio*, Laterza, Roma-Bari 2015, 564 pp., € 24,00.

Claudio Moreschini, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*



di

LUCIANO ALBANESE

Tra i molti meriti di Claudio Moreschini c'è quello di aver capito da sempre l'importanza di Apuleio *anche* sotto il profilo filosofico, e di avergli dedicato, conseguentemente, una buona parte della sua attività scientifica. A parte i numerosi studi sul platonismo di Apuleio, Moreschini è autore della più recente edizione critica (Teubner 1991) delle opere filosofiche: *De deo Socratis*, *De Platone et eius dogmate* e *De mundo* (il trattato pseudo-aristotelico tradotto da Apuleio perché in sintonia col suo pensiero). Il nuovo libro uscito presso Brepols (*Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*) si presenta quindi come il coronamento di parecchi lustri di lavoro rigorosissimo sui testi.

Alla situazione attuale della critica su Apuleio è dedicata l'introduzione al volume. Avvalendosi di una ricchissima

RECENSIONI

Syzetesis, Anno III – 2016 (Nuova Serie) Fascicolo 2

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

conoscenza della letteratura secondaria, Moreschini espone sinteticamente, ma senza tralasciare nulla di essenziale, lo *status quaestionis*. Abbandonata da tempo la vecchia tesi di Freudenthal sull'appartenenza di Apuleio alla cosiddetta 'scuola di Gaio' (l'ipotesi alternativa emergente è semmai quella di un Apuleio allievo di Sesto, nipote di Plutarco e maestro di Marco Aurelio), l'opera di Apuleio viene oggi letta soprattutto come espressione del movimento della Seconda sofistica, che vede tra i suoi maggiori esponenti, oltre Apuleio, autori come Luciano o Filostrato.

Questo riorientamento della critica ha condotto inevitabilmente a esaltare l'aspetto retorico e letterario dell'opera di Apuleio, e quindi le *Metamorfosi*, a scapito della produzione filosofica. A partire dal lavoro di J.J. Winkler del 1985 si è assistito a una proliferazione di studi sull'*Asino d'oro* e sul suo contenuto narrativo, mentre poco o nulla di nuovo è apparso sulle altre opere di un autore che tuttavia era noto soprattutto come 'filosofo platonico' (o meglio 'medioplatonico' secondo la catalogazione vigente), e che presenta punti di contatto non marginali con altri esponenti del platonismo imperiale. Peraltro questa proliferazione di studi, spesso condotta senza una conoscenza adeguata della cornice filosofica coeva, ha avuto secondo Moreschini perlomeno un merito: quello di sollevare il problema del rapporto, in Apuleio, tra il narratore e il filosofo. In una parola: ci sono, e in che misura, tracce di platonismo nelle *Metamorfosi*? E in caso affermativo, perché un filosofo platonico decide di usare il romanzo come volano della filosofia platonica?

Le principali tendenze della letteratura critica sulle *Metamorfosi* possono essere raggruppate, nell'analisi di Moreschini, sotto due orientamenti contrapposti, quello separatista e quello unitario. Il primo caso è quello di autori come Perry o Sandy, che considerano l'*Asino d'oro* un libro privo di unità narrativa, e scritto solo per divertire i lettori. Il secondo gruppo, che annovera autori come Kerényi o Merkelbach, vede nella religiosità – culminante nei misteri di Iside – il motivo unitario dell'opera. Diversa è invece la posizione di Winkler, secondo la quale le *Metamorfosi* sono l'opera di uno scettico, che non prende posizione né per la religiosità né per il suo contrario. Da questa prospettiva, l'XI libro non ha nessun significato profondo: è solo la descrizione di una ulteriore metamorfosi, che non provoca nessun serio mutamento nella personalità del protagonista.

Un sostanziale affinamento della posizione di Winkler appare quella di Nancy Schumate, secondo la quale non bisognerebbe parlare di scetticismo, perché l'assenza di veri afflatti mistici sarebbe l'effetto di una conversione che non è etica o religiosa, ma 'epistemologica' e di carattere gnostico.

La posizione di Moreschini, che emerge gradatamente dall'analisi della letteratura critica, è diversa da tutte quelle esaminate. Secondo Moreschini, infatti, il platonismo di Apuleio è presente anche nell'*Asino d'oro*, e ne costituisce il motivo unitario. Esso può essere sintetizzato in due concetti fondamentali. Il primo, l'idea che la vita dell'essere umano schiavo del piacere è caotica e irrazionale. Il secondo, che per tornare liberi bisogna 'rendersi simili a dio', dove però il dio di Platone è sostituito dalla dea Iside. Il messaggio resta dunque platonico nella sostanza, ma viene espresso in una forma letteraria cara alla Seconda sofistica, il romanzo, e esemplificato da una divinità orientale tra le più diffuse nell'Impero romano.

Esiste tuttavia il rovescio della medaglia: a un platonismo che guarda verso il Vicino Oriente, l'Egitto, corrisponde per converso un Egitto e una Iside 'platonici'. Moreschini non manca di sottolineare questo aspetto, sollevando nel contempo una serie di considerazioni foriere di ulteriori sviluppi. La prima riguarda l'influsso esercitato su Apuleio da Plutarco. L'interesse di Apuleio per Iside, infatti, trova un importante precedente in *Iside e Osiride* (ma anche la natura del demone di Socrate era un tema già toccato da Plutarco). Plutarco, quindi, è stato il primo a proporre una *interpretatio platonica* del culto di Iside e ha aperto la strada ad Apuleio.

Il tema è affrontato esplicitamente da Moreschini nel capitolo *Platonism and the Isis Mysteries*, ma emerge anche in altre parti dell'opera. Moreschini sottolinea in particolare il carattere *henoteistico* di Iside, quale emerge nell'XI libro (che resta la più importante fonte letteraria sui misteri di Iside e Osiride). L'Iside descritta da Apuleio è infatti l'epitome di tutte le altre divinità, e non a caso è chiamata la dea dai mille nomi. Apuleio la definisce tra l'altro *sospitatrix* (*Met.* XI 9.1), cioè *sostegno e conservazione* (del cosmo), ed è lo stesso appellativo usato nei confronti del dio *exuperantissimus*, superiore a tutte le divinità visibili e invisibili e insieme epitome degli stessi, in *De mundo* 24 e soprattutto in *De magia* 64.

Il *De magia* – l'apologia scritta in sua difesa al processo per magia del 158 d.C. – era un'opera retorica, ma, come osserva Moreschini, conteneva già i temi filosofici poi sviluppati sia nel *De deo Socratis*, nel *De mundo* e nel *De Platone et eius dogmate*, che nelle *Metamorfosi*. Oltre al carattere *henoteistico* di Iside, versione femminile del dio *sospitator* e *exuperantissimus*, l'*Asino d'oro* riprende e sviluppa un tema centrale dell'*Apologia*, il rapporto fra platonismo e magia.

La tesi difensiva sviluppata da Apuleio nel corso del processo era abile. Egli non negava i suoi rapporti con la magia: un filosofo platonico non può non essere anche un 'mago'. Apuleio usava come

prova a scaricare lo stesso Platone, che nell'*Alcibiade I* e nel *Carmide* aveva espresso grande ammirazione per Zoroastro e i Magi persiani. Era implicita nell'autodifesa di Apuleio, come osserva Moreschini, quella distinzione tra *teurgia* e *goezia*, magia buona e magia cattiva, che diventerà centrale nella risposta di Giamblico a Porfirio, più nota come *Misteri egiziani*. Questa distinzione ricompare nelle *Metamorfosi*, e a ben vedere costituisce il filo rosso dell'opera, di cui buona parte della critica di lingua inglese nega l'esistenza. Rispetto a un ipotetico canovaccio narrativo preesistente, di cui abbiamo tracce in Luciano e in Fozio, è facile notare che Apuleio ha inserito nella parte iniziale ulteriori episodi di magia nera oltre a quello della trasformazione in asino, e ha radicalmente modificato il finale originario della storia. L'inizio e la fine del romanzo risultano quindi strettamente congiunti. Il destino di Lucio appare predeterminato fin dall'inizio dalla sua insaziabile *curiositas* verso la magia, e sarà proprio questa ad 'accrescere' il suo destino, dal quale potrà liberarsi solo grazie a una sorta di magia più potente, quella del culto isiaco riletto platonicamente.

Da questo punto di vista appare molto stimolante un suggerimento di Moreschini sui possibili legami di Apuleio con gli *Oracoli caldaici* coevi (un suggerimento del genere era già implicito in Psello, anche se utilizzando un evento fantastico, cfr. *Phil. min.*, I 3.139 Duffy). La liberazione dal destino – intesa come liberazione dalla mera causalità fisica e meccanicistica – è infatti un tema comune alla teurgia degli *Oracoli* ('non accrescere il destino', fr. 103 des Places) e al culto isiaco, perché Iside è anche 'colei che vince il destino' (*to heimarmenon*, cfr. R. Merkelbach, *Isis regina - Zeus Sarapis*, Teubner, Stuttgart-Leipzig 1995, § 212).

Difficile non pensare, sviluppando lo stesso suggerimento, che forse gli *Oracoli* potrebbero spiegare anche un punto molto controverso di *De Platone et eius dogmate*, sul quale Moreschini si sofferma a lungo. L'esposizione della dottrina dei tre principi da parte di Apuleio presenta una grossa difficoltà testuale. Il testo edito dallo stesso Moreschini recita:

Deum et materiam inabsolutam, informem, nulla specie nec qualitatis significatione distinctam, rerumque formas, quas ιδέας idem vocat.

In realtà tutti i manoscritti presentano un testo diverso:

Deum et materiam rerumque formas, quas ιδέας idem vocat, inabsolutas, informes, nulla specie nec qualitatis significatione distinctas.

La lezione dei manoscritti era stata a suo tempo modificata da Beaujeu (*Les Belles Lettres* 1973) nell'edizione delle opere filosofiche di Apuleio. La modifica apportata al testo dei manoscritti, recepita anche da Moreschini, era parsa ragionevole, perché informe, indistinta e priva di qualità, nella tradizione platonica, è sempre la materia, e quindi l'attribuzione di tali qualifiche alle idee, quale risulta dai manoscritti, è assai problematica.

Non tutti, però, erano di questo avviso, e alcuni, come Adorno, Regen o Baltes avevano fatto il nome di Plotino, nel quale si può decifrare l'idea (particolarmente utile per superare le aporie del 'terzo uomo') che nell'intelletto divino le forme eterne delle cose sensibili siano senza forma (cfr. F. Regen, *Formlosen Formen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988). Una obiezione non trascurabile, a tale riguardo, è che considerare Apuleio un precursore di Plotino significa attribuirgli un livello di sottigliezza metafisica che egli non sembra possedere. Tuttavia questo potrebbe anche essere solo un pregiudizio legato a una lettura in chiave eminentemente retorico-letteraria della sua opera. È un fatto che al tempo di Apuleio una simile concezione dell'idea sembra presente proprio negli *Oracoli caldaici*. Il fr. 37 des Places, infatti, definisce 'di ogni forma', quindi senza forma definita, le idee nella mente del primo Padre, che non a caso il secondo Padre ha il compito di dividere e definire. In conclusione, c'è almeno una possibilità che la lezione dei manoscritti denunciassero echi di dottrine degli *Oracoli* in Apuleio.

D'altra parte che il rapporto di Apuleio con il platonismo coevo sia più complesso di quanto pensi una buona parte della critica moderna – soprattutto di lingua inglese – emerge molto bene dalla accuratissima ricostruzione di Moreschini. Due elementi sono soprattutto da sottolineare. Sul terzo principio, la materia, Apuleio assume una posizione fedele a Platone ma poco diffusa all'interno del platonismo medio, perché continua a parlare di una materia *ingenerata* quando si era affermata da tempo l'idea (sorta già in ambito accademico dopo la morte di Platone) della *hyle* come prodotto divino: una tesi, questa, contro la quale Numenio prenderà decisamente posizione.

Per quanto riguarda il primo principio, esso viene sì definito *sospitator* e *mundi opifex*, ma nello stesso tempo anche *sine opera opifex*, *sine cura sospitator* e *sine propagatione genitor*, e questo in tutte le opere filosofiche (vedi la tavola sinottica di A.-J. Festugière nel IV vol. della *Révélation d'Hermès Trismégiste*, p. 105). Tutte queste caratteristiche del primo dio (che poi sono anche attributi di Iside) avvicinano non solo Apuleio al primo dio del *Didaskalikos*, quanto, di nuovo, al primo Padre degli *Oracoli*, ovvero – la cosa è evidente

nel *De mundo* – al *Nous* del libro *Lambda* della *Metafisica* aristotelica. In questi testi si avverte la mancanza, e insieme la necessità, di una seconda divinità demiurgica, operativa, quale verrà ‘audacemente’ decifrata da Numenio nel dettato di *Timeo* 28c, e quale compare nel *Didaskalikos*. Anche stavolta però, Apuleio, tanto più in un’esposizione della filosofia platonica, preferisce mantenersi fedele al testo del *Timeo*, dove di una seconda divinità non c’è traccia. Peraltro, un’idea del genere è implicita nella concezione henoteistica di Apuleio, e anche nel *De mundo* compare chiaramente l’idea che il dio *exuperantissimus*, come il re di Persia, non può fare tutto da solo.

Tornando al contenuto filosofico delle *Metamorfosi*, esso traspare anche dalla favola di Eros e Psiche. Questa favola, di cui esistono numerose versioni iconografiche, è un’altra novità introdotta da Apuleio nel preesistente tessuto narrativo. Nella *interpretatio platonica* di Apuleio la favola descrive le prove che l’anima umana deve affrontare per ascendere al sommo bene con l’aiuto di Eros. Questo tema, chiara rielaborazione del *Simposio* platonico, è presente anche nella letteratura gnostica, e sotto questo aspetto è stato studiato in modo approfondito da Chiara O. Tommasi (*Gnostic Variations on the Tale of Cupid and Psyche*, in M.-P. Futre Pinheiro-A. Briel, R. Beck, eds., *Intende, lector: Echoes of Myth, Religion and Ritual in the Ancient World*, de Gruyter, Berlin-Boston 2013). Ma è presente anche in alcuni mitrei (S. Prisca a Roma, S. Maria Capua Vetere) e gemme mitriache, e Moreschini ricorda opportunamente i possibili rapporti di Apuleio col mitraismo. In primo luogo il Mithras sacerdote di Iside che compare in *Met.* XI 22.3 e XI 25.7, e in secondo luogo il possibile collegamento, ventilato da Filippo Coarelli (*Apuleio a Ostia?*, «Dialoghi di Archeologia», 7, 1989, pp. 27-42), fra Apuleio e il Mitreo ostiense delle Sette sfere. Che vi sia stata una *interpretatio platonica* del mitraismo è noto (cfr. *L’Antro delle ninfe di Porfirio*, ma prima ancora Celso), ed è possibile che sia confluita nella *interpretatio platonica* del culto isiaco. Colpisce, a tale proposito, la presenza del sistro isiaco fra i simboli dei gradi iniziatici del Mitreo di Felicissimo, sempre a Ostia.

Psiche, nella favola di Apuleio, deve fronteggiare continuamente le richieste di Venere, ma Venere è assimilata a Iside. A entrambe spetta infatti la qualifica di *rerum naturae parens* (*Met.* IV 30.1 e XI 5.1). È poi assimilata a Hecate (XI 5.3), l’Anima cosmica degli *Oracoli caldaici*. Questo consente di interpretare i rapporti fra Venere e Psiche descritti nella favola come rapporti, già problematici anche in Platone, fra anima singola e Anima cosmica. Questa lettura al femminile dell’*anima mundi* platonica, come ricorda Moreschini, era già stata anticipata da Plutarco nella figura di Iside. Ma anche gli *Oracoli caldaici*, nel frammento 37 (il

frammento cosmologico), avevano parlato dei ‘molti uteri’ di Hecate, richiamando implicitamente l’iconografia di Iside ‘multimammia’.

Risulta evidente, a questo punto, che il romanzo di Apuleio, grazie alle figure di Iside e di Psiche, veicola presso un pubblico molto più vasto della ristretta cerchia dei filosofi i temi più importanti delle opere filosofiche. Tra questi va di nuovo ricordato l’*henoteismo*, un tema sul quale Moreschini torna più volte, e in particolare nelle pp. 237-249. L’*henoteismo* era infatti motivo di scontro col cristianesimo, ma nello stesso tempo poteva anche presentare interessanti punti di contatto, specie in relazione alla natura del dio supremo. Il dio supremo, epitome di ogni altro, scrive Apuleio in *De Platone et eius dogmate* VI 193 Beaujeu, è *mens*, mente e razionalità nella sua essenza. Sotto questo profilo, come scrive Moreschini, la teologia henoteistica di Apuleio anticipa la cultura filosofica e teologica della tarda antichità, e non solo quella pagana, ma anche quella cristiana. La natura razionale di Dio, *mens quae totum mundum gubernat*, è un tema comune ai panegirici latini dell’età di Costantino, e torna in Firmico Materno, dove l’intero cosmo è animato e governato provvidenzialmente da una *mens divina animusque caelestis per omne mundi corpus in modum circuli collocatus* (testi in Moreschini, pp. 246-249). Questa concezione era già stata espressa da Apuleio, in particolare nel *De mundo*.

Ciò non impedisce, peraltro, che Apuleio rimanga, agli occhi degli autori cristiani, soprattutto un avversario. Ciò vale, come osserva Moreschini, in particolare per Agostino, che ha una polemica costante contro la demonologia di Apuleio, quale risulta dal *De deo Socratis*. L’opera di Apuleio, che si ispira al dialogo omonimo di Plutarco, è uno dei più importanti trattati di angelologia pagana del mondo antico. Scrivo ‘angelologia’ perché i demoni (buoni) erano già diventati angeli e arcangeli negli *Oracoli caldaici*, definizione ripresa e sviluppata poi da Giamblico nel II libro dei *Misteri* (cfr. il classico F. Cumont, *Les anges du paganisme*, «RHR» 72, 1915, pp. 159-182). Ma Agostino contestava recisamente ad Apuleio l’esistenza di demoni buoni: i demoni, come gli dèi del paganesimo, sono tutti ‘falsi e bugiardi’.

Non a caso la ‘reazione pagana del IV secolo’ fece di Apuleio uno dei suoi eroi, e usò il suo romanzo, specie l’XI libro, come macchina da guerra contro il cristianesimo. Gli echi di ciò si avvertivano ancora sotto gli imperatori cristiani: lo studio fondamentale, a tale riguardo, resta quello di A. Alföldi (*A Festival of Isis in Rome under the Christian Emperors of the IVth Century*, «Dissertationes Pannonicae», Institute of Numismatics and Archeology of the Pázmány-University, Budapest 1937). Dalle analisi dei testi e dallo studio minuzioso della monetazione coeva fatto da Alföldi emerge, da un lato, che l’*Asino d’oro* era ancora in voga alla

fine del IV secolo: una nuova edizione del testo, a cura di un esponente della nobiltà senatoriale, Sallustio, vide infatti la luce fra il 395 e il 397 (cfr. Zimmerman, *Apulei Metamorphoseon Libri XI*, Oxford University Press, Oxford 2012, pp. x-xi). Dall'altro, che l'immagine di Apuleio compariva, insieme alle divinità alessandrine, Iside e Serapide, nei cosiddetti 'contorniatì', la pseudo-moneta usata dalla resistenza pagana come strumento di propaganda. È opportuno ricordare, a tale proposito, che la trasformazione di Lucio in asino, e la successiva riconquista della figura umana grazie a Iside poteva avere, agli occhi di un pagano del IV secolo, un significato politico-religioso molto preciso. Abbastanza diffusa fra i pagani, infatti, era l'identificazione del cristiano con l'asino, e un famoso graffito del Palatino, il cosiddetto 'graffito di Alexamenos' (ca. 220 d.C.), apponeva una testa d'asino allo stesso Cristo crocefisso.

Anche questo conferma pienamente la tesi di Moreschini sulla complessità dell'opera di Apuleio e delle stesse *Metamorfosi*, che non possono essere lette esclusivamente come un'opera narrativa, un tipico prodotto dell'erudizione della Seconda sofistica, scritto al solo scopo di divertire e privo di implicazioni filosofiche e religiose. Il lavoro di Moreschini dimostra esattamente il contrario: le *Metamorfosi* di Apuleio riflettono pienamente e consapevolmente le metamorfosi del platonismo imperiale, e la veste romanzesca servì ad Apuleio per dare una diffusione capillare a una *interpretatio platonica* dei culti orientali, che alla fine acquisì anche importanti implicazioni politiche.

Sapienza Università di Roma

luciano.albanese@uniroma1.it

Moreschini, Claudio, *Apuleius and the Metamorphoses of Platonism*, Brepols, Turnhout 2015, 420 pp., € 110.