

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974-5044

Anno XI - 2024 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia
Pubblicato da ΕΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
Via dei Laterani n° 36, 00184 - Roma (Italia)
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini (Università degli Studi di Roma Tor Vergata, IT),
Francesco Verde (Sapienza Università di Roma, IT)

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Sapienza Università di Roma, IT), Sergio
Bucchi (Sapienza Università di Roma, IT), Mirella Capozzi (Sapienza Università
di Roma, IT), Carlo Cellucci (Sapienza Università di Roma, IT), Vincenzo Costa
(Università Vita-Salute San Raffaele, Milano, IT), Antonella Del Prete (Università
degli Studi di Torino, IT), Adriano Fabris (Università di Pisa, IT), Serena Feloj
(Università degli Studi di Pavia, IT), Stefano Gensini (Sapienza Università di Roma,
IT), Tonino Griffiero (Università di Roma Tor Vergata, IT), David Konstan[†] (New York
University, USA), Roberta Lanfredini (Università degli Studi di Firenze, IT), Cristina
Marras (ILIESI-CNR, Roma, IT), Francesca G. Masi (Università Ca' Foscari Venezia,
IT), Pierre-Marie Morel (Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, FR), Geert Roskam
(KU Leuven, BE), Denis Seron (Université de Liège, BE), Emidio Spinelli (Sapienza
Università di Roma, IT), Voula Tsouna (UC Santa Barbara, USA), Pierluigi Valenza
(Sapienza Università di Roma, IT), Marlein van Raalte (Leiden University, NL), James
Warren (University of Cambridge, UK), Gereon Wolters (Universität Konstanz, DE),
Leonid Zhmud (Russian Academy of Sciences, Institute for the History of Science
and Technology, RU)

Responsabile di Redazione: Alessandro Agostini (Università degli Studi di Roma Tor
Vergata, IT)

Redazione: Selene Iris Siddhartha Brumana (Sapienza Università di Roma, IT), Sil-
via De Martini, Enrico Piergiacomi (Israel Institute of Technology, Haifa, IL), Pietro
Secchi (Liceo Classico “Francesco Vivona”, Roma, IT), Luca Tonetti (Università degli
Studi di Padova, IT)

<http://www.syzetesis.it/rivista.html>
associazione@syzetesis.it
redazione@syzetesis.it

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione - Non com-
merciale 4.0 Internazionale.



La rivista è indicizzata da:
[ACNP](#), [APh](#), [ASCI](#), [AWOL](#), [DOAJ](#), [Google Scholar](#), [SUDOC](#)

Gli articoli pubblicati sono sottoposti a *double-blind peer review*.
Syzetesis è rivista scientifica (aree 10, 11 e 12) secondo la classificazione dei periodici
stabilita dall'ANVUR.

INDICE
Anno XI – 2024 (Nuova Serie)

ARTICOLI

CARLO DELLE DONNE, <i>Behind Words. Translating Plutarch's Philosophical Vocabulary</i>	7
MARCO IVALDO, <i>Religione e politica. La Dottrina dello Stato di Fichte</i>	25
MATILDE MEZZADRI, <i>Una conversazione tra filosofia e letteratura attraverso la parola di Maurice Merleau-Ponty e quella di Paul Valéry</i>	41
SEBASTIANO MOSTI, «Un precursore del pensiero etnologico»: <i>Presenze vichiane nel pensiero di Claude Lévi-Strauss</i>	63
MARCO TEDESCHINI, <i>Verifica dell'estetica: Neuroscienze e filosofia</i>	85

Filosofie della misura
(a cura di PASQUALE TERRACCIANO)

PASQUALE TERRACCIANO, <i>Premessa</i>	127
ANNARITA ANGELINI, <i>Misura e dismisura, proporzione e incommensurabilità nella metamatematica di Nicola Cusano</i>	131
PASQUALE TERRACCIANO, <i>Lo sguardo e la scienza: misure infernali, misure dell'uomo e misure divine</i>	149
NATACHA FABBRI, <i>Temperare i sistemi del mondo</i>	169
MARCO MATTEOLI, <i>Una misura per tutto: la nozione di minimo nei primi scritti matematici di Giordano Bruno (1586-1588)</i>	189
PIETRO SECCHI, <i>Alcuni rilievi sul De triplici minimo et mensura di Giordano Bruno</i>	209
CARLO CAPPA, <i>Misurarsi col mondo: per un'educazione fuori dai cardini</i>	221
EMANUELE LUGLI, <i>Tra geometria e tecnica. Appunti per una storia socio-politica e anti-politica delle misure nel Cinquecento</i>	243
DAVIDE PIETRINI - GINO TAROZZI, <i>Concetti comparativi, concetti quantitativi e problema della misurazione</i>	263

NOTE E DISCUSSIONI

BENEDETTA CATONI - STEFANO MECCI, <i>Le forme dell'odio dall'antichità al mondo contemporaneo</i>	287
ANGELA ULACCO, <i>Filosofia, esegesi e pseudepigrafia negli Pseudopythagorica</i>	303
LUCA GILI, <i>Bonaventure on Forms</i>	315
PIER PAOLO PORTINARO, <i>Rileggendo Destra-sinistra, dopo un cambio d'epoca</i>	327
GIOVANNI PAOLETTI, <i>Chi ha paura della storia della filosofia?</i>	337

RECENSIONI

BRUNO CENTRONE, A. Laks, <i>Plato's Second Republic</i>	363
MANLIO ANTONIO FORNI, F. Trabattoni, <i>Eros antico. Un percorso filosofico e letterario</i>	367
MARCELLO MUSTÈ, B. Croce, <i>Discorsi di Oxford. Antistoricismo e «Difesa della poesia»</i>	371
MASSIMO CAON, M. Walzer, <i>Che cosa significa essere liberale</i>	377
BRUNO CORTESI, P. Pecere, <i>La natura della mente</i>	385
ELENA ROMAGNOLI, N. Perullo, <i>Estetica senza (s)oggetti. Per una nuova ecologia del percepire</i>	391

ARTICOLI

Behind Words. Translating Plutarch's Philosophical Vocabulary

di

CARLO DELLE DONNE

ABSTRACT: Translating Plutarch's philosophical works is particularly difficult, compared to other Greek authors. The reason often resides in the polemical nature of his treatises. For his polemics is sometimes implicit – to his readers, he only leaves “traces” to let them reconstruct his dialectical strategy and unveil his hidden targets. These “signs” are mainly represented by some polysemic words, or expressions, that are, at the same time, peculiar to his polemical target, thus assuming a specific meaning (let's call it meaning A), but also crucial to his own philosophical stance (with another, new meaning: meaning B). As a result, the translator is faced with rather a complicated task: he needs to render the words at issue so as to make their semantic stratification appreciable to the modern reader, who should be able to detect – from the modern translation – both of the meanings, A and B. To substantiate my proposition, I intend to discuss several passages, from Plutarch's philosophical works, where this particular strategy is abundantly deployed with reference to etymology and the concept of “flowing matter”. This way of dealing with other philosophical accounts and authors will turn out to play a remarkable role in Plutarch's works, that will consequently reveal a sophisticated philosophical subtext.

KEYWORDS: Plutarch, Plato, *Cratylus*, Translation, Matter

ABSTRACT: Tradurre le opere filosofiche di Plutarco è particolarmente difficile, rispetto ad altri autori greci. La ragione risiede nella natura spesso polemica dei suoi trattati. Tali polemiche sono in larga parte implicite: ai suoi lettori, il Cheronese lascia solo delle “tracce” per consentire loro di ricostruire la sua strategia dialettica e svelare i suoi obiettivi argomentativi. Questi “segn” sono principalmente rappresentati da alcune parole polisemiche o espressioni che sono, allo stesso tempo, peculiari del suo bersaglio polemico, assumendo quindi un significato specifico (chiamiamolo significato A), ma anche cruciali per la sua stessa posizione filosofica (con un altro, nuovo significato: significato B). Di conseguenza, il traduttore si trova di fronte a un compito piuttosto complicato: deve rendere le parole in questione in modo che la loro stratificazione semantica sia comprensibile al lettore moderno, che dovrebbe essere in grado di rilevare – dalla traduzione moderna – entrambi i significati, A e B. Nell'articolo, discuto diversi passi tratti dai *Moralia*, dove questa particolare strategia è abbondantemente impiegata, soffermandomi nello

Contribution submitted for double-blind peer review. Received: 30.08.2023; accepted: 26.10.2023.

© The Author 2024. Published by Syzetesis - Associazione filosofica. This is an Open Access article, distributed under the terms of the CC BY-NC 4.0 licence (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), which permits reproduction and non-commercial distribution, provided the original work is not altered or transformed in any way and is properly cited. For commercial use please contact associazione@syzetesis.it.

specifico sullo statuto dell'etimologia e sul concetto di "materia scorrevole".

KEYWORDS: Plutarco, Platone, *Cratilo*, traduzione, materia

In a work dedicated to theological matters, the *Amphilochia*¹, Photius reports that every translated text is invariably afflicted, to a greater or lesser extent, by a certain degree of obscurity, which is often absent in the original text². This is due to the fact that each language possesses its own way of stringing together concepts, displaying an *heirmòs*³ that is structurally impossible to transpose into a different linguistic system:

Ἡ ἐν ταῖς θείαις γραφαῖς ἀσάφεια πολλὰς ἔχει τὰς αἰτίας.
πρῶτον μὲν ὅτι πᾶσα γλῶσσα εἰς ἑτέραν μετατιθεμένη
ἀπόλλυσι τὸν ἴδιον εἰρμόν (*Quaestio* 122).

Obscurity in holy writings can arise from several causes. Firstly, every language loses its *heirmos* when translated into another (my trans.).

Photius' remarks aptly represent the difficulty that permeates every translational endeavor, and it is particularly fitting when it comes to translating one of the most prolific authors of antiquity: Plutarch of Chaeronea. Among the vast and heterogeneous body of work produced by this distinctive figure, I will only examine some philosophical passages that, in my view, present particularly arduous translation challenges. It should be understood that this difficulty does not stem from a generic issue of interlinguistic rendition since, as astutely observed by Photius, there is no act of translation that does not induce a state of "aporia" in the translator. The difficulty

¹ See M. Fincati, *Problemi di traduzione: uno Pseudo-Crisostomo commenta Geremia*, in S. Costa-F. Gallo (eds.), *Miscellanea Graecolatina III*, Bulzoni, Roma 2015, p. 109 n. 22 on the history of the work.

² On obscurity, see I. Sluiter, *Obscurity*, in A. Grafton-G. W. Most (eds.), *Canonical Texts and Scholarly Practices*, Cambridge University Press, Cambridge 2016, pp. 34-51; on obscurity in holy writings, see M. Harl, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l'«obscurité» biblique*, «*Vetera Christianorum*» 96 (1982), pp. 334-371; S. Zincone, *La funzione dell'oscurità delle profezie secondo Giovanni Crisostomo*, «*Annali di Storia dell'Esegesi*» 12/2 (1995), pp. 361-371; S. Zincone, *Le Omelie di Giovanni Crisostomo De prophetiarum obscuritate*, «*Studia Patristica*» 32 (1997), pp. 393-409; S. Zincone (ed.), *Giovanni Crisostomo, Omelie sull'oscurità delle profezie*, Studium, Roma 1998.

³ It is an eminently Stoic word: see *SVF* II 918.

I refer to pertains, rather, to a phenomenon that could be termed “semantic stratification”. When a term or expression is “stratified”, it signifies that it possesses a greater “semantic thickness”, which renders the deciphering of its true meaning within the discourse context less immediate. This implies that, in translating such terms, beyond the identification of a more or less suitable translation equivalent, one must somehow bring to light the word’s history. That explains why every authentic translation is inevitably a paraphrase as well. Moreover, as I will attempt to demonstrate, this “opacity” of Plutarch’s language often serves as a symptom of the robust process of reuse and resemanticization that has affected certain words within ancient philosophy⁴. In other words, in his works Plutarch presupposes, assimilates, and reemploys the fruits of the intricate – and, to some extent, lost to us – interscholastic debates of the Hellenistic age. In the protracted disputes that pitted various representatives of the same philosophical school, or orientation, against each other, as well as different schools among themselves, individual words could become the subject of contention, heralding often antithetical conceptual elaborations⁵. The Plutarcean terms whose challenging rendering I will address in the following pages must be situated precisely within this polemical dynamic. Moreover, at least in one case, they bear traces of a matter of polemics that, if it weren’t for Plutarch’s words, would have been almost entirely unknown to us.

I

The starting point of this brief investigation will be a passage from the *Quomodo adolescens poetas debet audire*, where Plutarch engages in a polemic with the Stoics Cleanthes and Chrysippus regarding etymology⁶:

⁴ See D. Lanza, *Lingua e discorso nell’Atene delle professioni*, Liguori, Napoli 1979, pp. 88-125; B. Centrone, *Prima lezione di filosofia antica*, Laterza, Roma-Bari 2015, pp. 18-28; W. Lapini, *Philological observations and approaches to language in the philosophical context*, in F. Montanari-S. Matthaios-A. Rengakos (eds.), *Brill’s Companion to Ancient Greek Scholarship*, Vol. II: *Between Theory and Practice*, Brill, Leiden-Boston 2015, pp. 1012-1056.

⁵ M. Bonazzi, *The Platonist Appropriation of Stoic Epistemology*, in T. Engberg-Pedersen (ed.), *From Stoicism to Platonism. The Development of Philosophy, 100 BCE - 100 CE*, Cambridge University Press, Cambridge 2017, pp. 120-141.

⁶ On Stoic etymologies, see J. Allen, *The Stoics on the origin of language and the foundations of etymology*, in D. Frede-B. Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of*

δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὀνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν, ἀλλὰ τὴν μὲν Κλεάνθους παιδιὰν παραιτεῖσθαι· κατειρωνεύεται γὰρ ἔστιν ὅτε προσποιούμενος ἐξηγεῖσθαι τὸ “Ζεῦ πάτερ” Ἰδηθεν μεδέων” καὶ τὸ “Ζεῦ ἄνα Δωδωναίῃ” κελεύων ἀναγιγνώσκειν ὑφ’ ἔν, ὡς τὸν ἐκ τῆς γῆς ἀναθυμῳόμενον ἀέρα διὰ τὴν ἀνάδοσιν ἀναδωδωναῖον ὄντα. καὶ Χρύσιππος δὲ πολλαχοῦ γλίσχρος ἐστίν, οὐ παίζων ἀλλ’ εὐρησιλογῶν ἀπιθάνως, καὶ παραβιαζόμενος εὐρύοπα Κρονίδην εἶναι τὸν δεινὸν ἐν τῷ διαλέγεσθαι καὶ διαβεβηκότα τῇ δυνάμει τοῦ λόγου. βέλτιον δὲ ταῦτα τοῖς γραμματικοῖς παρέντας ἐκεῖνα μᾶλλον πιέζειν οἷς ἅμα τὸ χρήσιμον καὶ πιθανὸν ἔνεστιν “οὐδέ με θυμὸς ἄνωγεν, ἐπεὶ μάθον ἔμμεναι ἐσθλός” καὶ “πᾶσιν γὰρ ἐπίστατο μείλιχος εἶναι”. τὴν γὰρ ἀνδρείαν ἀποφαίνων μάθημα καὶ τὸ προσφιλῶς ἅμα καὶ κεχαρισμένως ἀνθρώποις ὁμιλεῖν ἀπ’ ἐπιστήμης καὶ κατὰ λόγον γίνεσθαι νομίζων προτρέπει μὴ ἀμελεῖν ἑαυτῶν, ἀλλὰ μανθάνειν τὰ καλὰ καὶ προσέχειν τοῖς διδάσκουσιν, ὡς καὶ τὴν σκαϊότητα καὶ τὴν δειλίαν ἀμαθίαν καὶ ἄγνοιαν οὔσαν.

While it is also necessary not to pass over the words carelessly, yet one should eschew the puerility of Cleanthes; for there are times when he uses a mock seriousness in pretending to interpret the words, “Father Zeus, enthroned on Ida”, and “Zeus, lord of Dodona”, bidding us in the latter case to read the last two words as one (taking the word ‘lord’ as the preposition ‘up’) as though the vapour exhaled from the earth were ‘updonative’ because of its being rendered up! And Chrysippus also is often quite petty, although he does not indulge in jesting, but wrests the words ingeniously, yet without carrying conviction, as when he would force the phrase ‘wide-seeing’ son of Cronos to signify ‘clever in conversation,’ that is to say, with a widespread power of speech. It is better, however, to turn these matters over to the grammarians, and to hold fast rather to those in which is to be found both usefulness and probability, such as “Nor does my heart so bid me, for I have learned to be valiant”, and “For towards all he understood the way to be gentle”. For by declaring that bravery is a thing to be learned, and by expressing the belief that friendly and gracious intercourse with others proceeds from understanding, and is in keeping with reason, the poet urges us not to neglect our own selves, but to learn what

Language in the Hellenistic Age, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 14-35 and A.A. Long, *Stoic linguistics, Plato’s Cratylus, and Augustine’s De dialectica*, in D. Frede-B. Inwood (eds.), *Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 36-55.

is good, and to give heed to our teachers, intimating that both boorishness and cowardice are but ignorance and defects of learning (trans. by Babbitt)⁷.

As acutely noted by Judith Mossman in a splendid forthcoming book⁸ and by Robbeert van den Berg in a recent (and brilliant) paper⁹, in this passage the anti-Stoic polemic is conducted through the exploitation of a Platonic subtext: the *Cratylus*. In particular, Plutarch's treatment revolves around a dual teaching. On one hand, there is a caution against careless listening to names (δεῖ δὲ μηδὲ τῶν ὀνομάτων ἀμελῶς ἀκούειν). On the other hand, there is an admonition to avoid treating words as the whole truth, which is taken to be akin to mere wordplay (τὴν μὲν [...] παιδιὰν παραιτεῖσθαι). Note that the latter warning finds resonance in Plutarch's *De Iside et Osiride* too (376a, ἥκιστα μὲν οὖν δεῖ φιλοτιμεῖσθαι περὶ τῶν ὀνομάτων)¹⁰, where an excessive emphasis on words is also refuted, once more in the wake of the *Cratylus*. Notably, this cautionary approach finds support in Plato's works¹¹ and is also inherited, for example, by Galen¹². Anyway, in the aforementioned passage, the notion of words as "places of truth" is explicitly attributed to Stoicism. Plutarch invokes Cleanthes and Chrysippus as examples of how not to practice etymology. Interestingly, this criticism is steeped in Platonic terminology deriving from the *Cratylus*. In addition to the dialectics playfulness/seriousness, which also characterises Plato's dialogue¹³, the phrase

⁷ F. C. Babbitt (ed.), Plutarch, *Moralia*, Volume I, Loeb, Cambridge (MA) 1927, pp. 165-167.

⁸ *Etymology and the Gods*, forthcoming. I would like to thank her for sharing her unpublished work with me.

⁹ R. M. van den Berg, *A Sticky (γλίσχρος) Affaire (Plato, Crat. 435c): Platonists versus Stoics on How (Not) To Do Etymology and Allegoresis*, «Incontri Italiani di Filologia Classica», 19 (2019-2020), pp. 227-247. See also R. M. van den Berg, *Proclus' Commentary on the Cratylus in Context. Ancient Theories of Language and Naming*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 46-50.

¹⁰ On this point, see C. Delle Donne, ὥσπερ ἔχνεσι τοῖς ὀνόμασι. *Plutarch's Cratylus*, «Ploutarchos», 20 (2023), pp. 3-26.

¹¹ *Plt.* 261e: «καλῶς γε, ὦ Σώκρατες· κἂν διαφυλάξης τὸ μὴ σπουδάζειν ἐπὶ τοῖς ὀνόμασιν, πλουσιώτερος εἰς τὸ γῆρας ἀναφανήση φρονήσεως». The assumption clearly stems from the end of the *Cratylus*; see also F. Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Napoli 2016, pp. 67-106.

¹² C. Delle Donne, *Artigiani di parole. Il linguaggio e la sua genesi a partire dal Cratilo di Platone*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2024, pp. 275-294.

¹³ 406b8-c3: «ἀλλὰ ἔστι γὰρ καὶ σπουδαίως εἰρημένος ὁ τρόπος τῶν ὀνομάτων

κατειρωνεύεται [...] προσποιούμενος, with reference to Cleanthes, is a near *verbatim* allusion to Cratylus' attitude. Hermogenes describes Cratylus as one who οὔτε ἀποσαφεί οὐδὲν εἰρωνεύεται τε πρὸς με, προσποιούμενός τι αὐτὸς ἐν ἑαυτῷ διανοεῖσθαι. A similar Platonic influence can also be found in παραβιάζόμενος. As Francesco Aronadio has convincingly demonstrated¹⁴, Plato often equates arbitrary distortion of referential relationships and illegitimate use of language with violent acts. Hence, it is evident that Plutarch holds a negative view of an overly "etymologizing" approach to language, especially when dealing with theonyms. However, from the passage mentioned above, it also becomes clear what should be the positive focus of interest when engaging with texts, particularly poetic texts: the acquisition of virtue. Plutarch asserts that cowardice is a form of ignorance (ἀμαθίαν καὶ ἄγνοιαν), emphasizing the Socratic influence behind this assumption¹⁵. Therefore, for Plutarch, prioritizing the acquisition of knowledge regarding content, especially moral values, takes precedence over delving into the intricacies of language itself. Understanding virtue cannot be achieved by solely focusing on linguistic aspects.

Thus far, in my analysis, I have omitted a significant term that designates Chrysippus and proves challenging to translate: γλίσχρος. The Liddell-Scott-Jones lexicon provides three distinct meanings: 1) sticky; 2) sticking close, importunate, clinging; 3) penurious, niggardly; 4) mean, shabby. *Sub voce* γλοιός, Pierre Chantraine observes¹⁶: «La forme nominale usuelle est γλίσχρος "collant, gluant", d'où "tenace, insistant", et par un dernier développement "qui s'attaché à son bien, chiche, mesquin", en parlant de personnes et parfois de chose [...]».

Plutarchian translators have opted for rather diverse renderings.

τούτοις τοῖς θεοῖς καὶ παιδικῶς. τὸν μὲν οὖν σπουδαῖον ἄλλους τινὰς ἐρώτα, τὸν δὲ παιδικὸν οὐδὲν κωλύει διελθεῖν· φιλοπαίσμονες γὰρ καὶ οἱ θεοί».

¹⁴ F. Aronadio, *L'aisthesis e le strategie argomentative di Platone nel Teeteto*, Bibliopolis, Napoli 2016, pp. 73-86. Plato never uses παραβιάζομαι, but he uses βιάζομαι in 436d1 to describe the attempt made by the inexperienced nomothetes to achieve fictitious harmony among words (εἰ γὰρ τὸ πρῶτον σφαλῆις ὁ τιθέμενος τᾶλλα ἢδη πρὸς τοῦτ' ἐβιάζετο καὶ αὐτῷ συμφωνεῖν ἠνάγκαζεν etc.).

¹⁵ On Plutarch's Socrates, Ch. Pelling, *Plutarch's Socrates*, «Hermathena», 179 (2005), pp. 105-139. On Plutarch's ethics, see now B. Demulder, *Plutarch's Cosmological Ethics*, Leuven University Press, Leuven 2022.

¹⁶ P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Klincksieck, Paris 1999, p. 228.

However, every attempt at interpretation and translation of this term necessitates, as its indispensable condition, the recognition of the “semantic thickness” of γλίσχος, of the “stratification” it endowed with. Undoubtedly, behind the choice of the adjective lies Plutarch’s or his source’s intention to echo the Platonic subtext. For γλίσχος is rarely used by Plato, except in the *Timaeus* (74d, 82d, 84a) and, what matters most, the *Cratylus*. In the latter, Socrates employs it to distance himself from Cratylus’ approach to the relationship between words and things (435c: ἀλλὰ μὴ ὡς ἀληθῶς, τὸ τοῦ Ἑρμογένους, γλίσχρο ἢ ἡ ὀλκή αὐτῆ τῆς ὁμοιότητος), casting doubt on his interlocutor’s rigid etymological stance and favoring a more moderate conventionalist perspective¹⁷. Notably, the adverb is already used by Hermogenes in 414b-c, with reference to Socrates’ tentative etymology of *techne* (καὶ μάλα γε γλίσχως, ὡ Σώκρατες): as a consequence, Socrates refutes Cratylus by evoking his opponent’s account. In his monumental commentary on the dialogue, Francesco Ademollo demonstrates a keen awareness of the difficult semantics of the term, providing a meticulous lexicographic analysis before endorsing «poor» as the most appropriate translation¹⁸. I will return shortly to the question of the most suitable translation equivalent for the Greek. However, it is worth pausing to examine a valuable passage from Cicero that has also drawn the attention of van den Berg. In the third book of the *De natura deorum* (62-64), Cotta extensively criticizes the position of the Stoic Balbus, that has been presented in the previous book, and at a certain point, he formulates an objection that deserves to be quoted in full:

Iam vero quid vos illa delectat explicatio fabularum et *enodatio nominum*? exsecutum a filio Caelum, vinctum itidem a filio Saturnum, haec et alia generis eiusdem ita defenditis, ut i qui ista finxerunt non modo non insani sed etiam fuisse sapientes videantur. *in enodandis autem nominibus quod miserandum sit*

¹⁷ On Socrates’ balanced position between naturalism and conventionalism, see C. Delle Donne, *Artigiani di parole*, cit., pp. 3-11.

¹⁸ F. Ademollo, *The Cratylus of Plato: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge 2011, p. 417: «The back-reference to 414bc, where γλίσχως did not have its literal meaning ‘viscously’ or ‘stickily’ (in the literal sense of the English), suggests that γλίσχρο and ὀλκή, instead of forming a single figurative expression, might have figurative meaning independently of each other: γλίσχρο would then mean something like ‘poor’ or ‘little’, while the ὀλκή of resemblance would be its ‘weight’ or ‘power’. Actually, I suspect that the phrase is designed to admit of both construals».

laboratis: “Saturnus quia se saturat annis, Mavors quia magna vertit, Minerva quia minuit aut quia minatur, Venus quia venit ad omnia, Ceres a gerendo”. quam periculosa consuetudo. *in multis enim nominibus haerebitis*: quid Veiovi facies quid Volcano? quamquam, quoniam Neptunum a nando appellatum putas, *nullum erit nomen quod non possis una littera explicare unde ductum sit*; in quo quidem magis tu mihi natate visus es quam ipse Neptunus. Magnam molestiam suscepit et minime necessariam primus Zeno post Cleanthes deinde Chrysippus, commenticiarum fabularum reddere rationem, *vocabulorum cur quidque ita appellatum sit causas explicare*. quod cum facitis illud profecto confitemini, *longe aliter se rem habere atque hominum opinio sit; eos enim qui di appellantur rerum naturas esse non figuras deorum*. Qui tantus error fuit, ut perniciosus etiam rebus non nomen deorum tribueretur sed etiam sacra constituerentur. Febris enim fanum in Palatio et Orbonae ad aedem Larum et aram Malae Fortunae Exquiliis consecratam videmus. Omnis igitur talis a philosophia pellatur error, ut, *cum de dis immortalibus disputemus, dicamus digna dis immortalibus*. de quibus habeo ipse quid sentiam, non habeo autem quid tibi adsentiar.

Then again, why does this explanation of fables, and unravelling of names, possess such a charm for you? That Caelus was mutilated by his son, and Saturn in like manner bound by his, these and other statements of the same kind you uphold in a way which gives to the men who invented them the appearance not only of sanity, but of positive wisdom. And in unravelling names the difficulties into which you get are of a pitiable kind. Saturn is so called because he makes himself full (*saturat*) with years; Mavors because he is the overturner of greatness (*magna vertit*); Minerva because she lessens (*minuere*), or threatens (*minari*); Venus because she comes to all things (*venit*); and Ceres derives her name from *gerere*, to bear. What a hazardous principle to go upon! For there are many names over which you will be brought to a stand-still. How will you treat Vejovis and Vulcan? And yet, as you think that the word Neptune was formed from *nare* [swim] (in which you seemed to me to be more at sea than Neptune himself), there will be no name of which you would not be able to trace the derivation so far as one letter is concerned. Great and quite unnecessary pains were taken first by Zeno, and afterwards by Cleanthes, and then by Chrysippus to provide an explanation of the legendary stories, and to set forth the reasons for the form of each proper name. Of course in doing so your school acknowledges that the facts are widely different from the popular belief, for you maintain that what

are called gods are abstract qualities, and not divine persons. XXV. And this error extended so far that even hurtful things had not only the title of gods assigned to them, but also sacred rites instituted in their honor. We see, for instance, the shrine of Fever upon the Palatine, the shrine of Bereavement by the temple of the Lares, and the altar of Evil Fortune dedicated on the Esquiline. Let all the mistaken notions, then, be banished from philosophy which make us, when treating of the immortal gods, bring forward qualities which are unworthy of an immortal nature —, qualities as to which I am prepared with an opinion of my own, but am not prepared to agree with you (trans. by F. Brooks).

There are two key terms in the passage: *enodatio* and *haerebitis*. The first is a translation of the Greek term διάθρωσις¹⁹ and alludes to a famous polemic that pitted the Stoics against the Platonists regarding the status of ἔννοιαι²⁰. According to the Platonists, these ἔννοιαι were traces of prenatal contemplation of intelligible forms and, therefore, innate and *a priori*. They merely needed to be “articulated”, that is, developed dialectically and philosophically, to derive definitions and other “implicit” content²¹. This is attested by a parallel passage from the well-known papyrus containing fragments of an anonymous commentary on Plato's *Theaetetus*²²: Αἱ γὰρ φυσικαὶ ἔννοιαι δέονται διαρθρώσεως, πρὸ δὲ τούτου ἐπιβάλλουσι μὲν τοῖς πράγμασι τῷ ἔχειν αὐτῶν ἴχνη, οὐ μὴν τρανώς (XLVI, 43-49).

On the other hand, according to the Stoics, ἔννοιαι were *a posteriori* mental contents, as sensory experience was the sole source of human knowledge. It is worth noting that this theoretical constellation likely underlies Paragraph 31 of Cicero's *Topica*²³:

Genus et formam definiunt hoc modo: Genus est notio ad pluris differentias pertinens; forma est notio cuius differentia ad caput generis et quasi fontem referri potest. Notionem appello quod Graeci tum ἔννοιαν tum πρόληψιν. Ea est insita et ante

¹⁹ R. Tobias (ed.), *Cicero's Topica*, Oxford University Press, Oxford 2004, p. 270.

²⁰ M. Bonazzi, *Platonist appropriation*, cit.

²¹ See Alc. *Did.* 155, 20-32. M. Bonazzi, *À la recherche des idées: platonisme et philosophie Hellenistique d'Antiochus à Plotin*, Vrin, Paris 2015, p. 35 ff.

²² XXIII, 1-12; XLVII, 37-XLVIII, 7. See D. N. Sedley, *Three Platonist Interpretations of the Theaetetus*, in Ch. Gill-M. M. McCabe (eds.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford University Press, Oxford 1996, pp. 79-103.

²³ T. Reinhardt, *Topica*, cit., p. 270 argues differently.

percepta cuiusque cognitio enodationis indigens. Formae sunt igitur eae in quas genus sine ullius praetermissione dividitur; ut si quis ius in legem, morem, aequitatem dividat. Formas qui putat idem esse quod partis, confundit artem et similitudine quadam conturbatus non satis acute quae sunt discernenda distinguit.

They define genus and species in the following way: A genus is a notion applying to several different things; a species is a notion whose difference can be referred back to the genus as its source, as it were. I call notion what the Greeks sometimes call *ennoia* and sometimes *prolepsis*. This is an ingrained grasp of something, developed through previous perceptions, which requires articulation. Thus species are those things into which a genus may be divided without leaving out anything, e.g. if one were to divide 'the law' into the sum of all legal statutes, custom, and equity. Anyone who takes species to be the same as parts turns method on its head and, confused by a casual resemblance, does not distinguish sufficiently clearly what must be kept apart (trans. by Reinhardt).

Be all that as it may, as the passage from the *De natura deorum* suggests, within the Stoic framework *διάρθρωσις* was also applied to *nomina* (words), leading to etymologies that claimed to reveal truths about their referents. Platonists, however, would object that *διάρθρωσις* was only applicable to mnemonic traces of intelligible forms (the *ἔννοιαι*), and not to words themselves. As the closing of the *Cratylus* teaches (439b)²⁴, which the Stoics misunderstood, the «truth of things» (*ἀλήθεια τῶν ὄντων*) is not to be sought in words, nor derived from words – and, perhaps, not even expressed through words.

Another indicator of the Cratilian subtext is represented by the verb *haerebitis*. If van den Berg is correct, it could be the Latin translation of the Greek *γλίσχος*, which Cicero (and his source) understood as meaning «sticky», specifically referring to something that “clings”, causing resistance and difficulty. In other words, the Stoics' forced etymologization of words would lead them to become stranded, just as Socrates had objected to Cratylus, their precursor. This is because, as effectively demonstrated by Socrates himself through various etymologies, the morphology of words can accommodate different

²⁴ «ἀγαπητὸν δὲ καὶ τοῦτο ὁμολογήσασθαι, ὅτι οὐκ ἐξ ὀνομάτων ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον αὐτὰ ἐξ αὐτῶν καὶ μαθητέον καὶ ζητητέον ἢ ἐκ τῶν ὀνομάτων».

(and antithetical) interpretations based on individual preferences. A single letter can support diverse interpretations, and likewise, a single letter can refute any etymology that relies on a presumed similarity between words and things (*nullum erit nomen quod non possis una littera explicare unde ductum sit: explicare* belongs to the same semantic field as *enodatio*). In the dialogue (434C ff.), this principle is efficaciously demonstrated by means of the word *sklerotes*.

The Plutarchean passage, therefore, appears to trace a strand of the polemic between Platonists and Stoics regarding the status of etymology, which, as customary, employed a rather rigid repertoire of terminology and theory. Upon closer examination, it seems that the true heart of the dispute was represented by the *ipsissima verba* of the authoritative Master, particularly in the identification of the true philosophical message of the *Cratylus*. The Stoics grounded their “truth-oriented” conception of ancient legislators’ language on the dialogue, believing that the initial words encapsulated the truth about their referents, thereby legitimizing etymology as a means of seeking truth. On the other hand, Platonists (like Cicero and Plutarch, or perhaps their sources) appear to have better grasped the complex dialectical play orchestrated by Plato in the dialogue, which, so to speak, casts a serious “hypothes” on the heuristic claims of etymological tools. If this interpretation is correct, the most accurate rendering of Plutarch’s γλίσχρος would therefore be *entangled*. According to Plutarch, Crisippus becomes entangled in an etymological quest that, as Socrates teaches – by temporarily adopting the hyper-conventionalistic stance of Ermogenes – is structurally inadequate to yield truly promising results. This idea resurfaces in the *De recta ratione audiendi* (47b-c), where the adjective reappears in conjunction with words in philosophy:

Ἔτι τοίνυν ὥσπερ ἐν γράμμασι καὶ περὶ λύραν καὶ παλαιστραν αἱ πρῶται μαθήσεις πολὺν ἔχουσι θόρυβον καὶ πόνον καὶ ἀσάφειαν, εἶτα προιόντι κατὰ μικρὸν ὥσπερ πρὸς ἀνθρώπους συνήθεια πολλή καὶ γνώσις ἐγγενομένη πάντα φίλα καὶ χειροήθη καὶ ῥάδια λέγειν τε καὶ πράττειν παρέσχεν, οὕτω δὴ καὶ φιλοσοφίας ἐχούσης τι καὶ γλίσχρον ἀμέλει καὶ ἀσύνηθες ἐν τοῖς πρώτοις ὀνόμασι καὶ πράγμασιν οὐ δεῖ φοβηθέντα τὰς ἀρχὰς ψοφοδεῶς καὶ ἀτόλμως ἐγκαταλιπεῖν, ἀλλὰ πειρώμενον ἐκάστου καὶ προσλιπαροῦντα καὶ γλιχόμενον τοῦ πρόσω τὴν πᾶν τὸ καλὸν ἡδὺ ποιοῦσαν ἀναμένειν συνήθειαν. ἤξει γὰρ οὐ διὰ μακροῦ πολὺ φῶς ἐπιφέρουσα τῇ μαθήσει καὶ δεινούς ἔρωτας ἐνδιδοῦσα πρὸς τὴν ἀρετὴν, ὧν ἄνευ πάνυ τλήμονος

ἀνδρός ἐστὶν ἡ δειλοῦ τὸν ἄλλον ὑπομένειν βίον, ἐκπεσόντα δι' ἀνανδρίαν φιλοσοφίας²⁵.

Moreover, just as in learning to read and write, or in taking up music or physical training, the first lessons are attended with much confusion, hard work, and uncertainty, but later, as the learner makes progress, by slow degrees, just as in his relations with human beings, a full familiarity is engendered and knowledge which renders everything attractive, feasible, and easy, both to say and to do, *so also is it with philosophy, which undoubtedly has something knotty and unfamiliar in its terms and subject matter at the outset*; yet one ought not to take fright at its beginnings, and to abandon it in timorous and craven fashion; rather should he examine each point, and persist and *stick to the task of getting on*, while awaiting that familiarity which makes every noble thing a pleasure. For come it will without long delay, bringing with it abundant light for the subject of study; it will inspire also a passionate love for virtue; and anyone who could endure to pass the rest of his life without this passion, because he has exiled himself from philosophy for want of true manliness (trans. by Babbitt).

The juxtaposition of *πρῶτα ὀνόματα* – a highly evocative phrase both for its use in the *Cratylus* (422c ff.) and its Stoic reuse²⁶ – and *γλίσχρος* (later echoed by the cognate *γλιχόμενον*) represents further evidence of the profound assimilation achieved by Plutarch in Plato's teachings regarding language. Words, indeed, are like the resemblances that exist between things: as Plato maintains, they can be misleading²⁷. For both words and resemblances presuppose, for their correct interpretation, a «strong knowledge», an *episteme*, of the truth; they do

²⁵ See also *De recta ratione audiendi* 43a: «μᾶλλον δ' ἄν τις ἀκροατοῦ καταγέλασειεν εἰς μικρὰ καὶ γλίσχρα προβλήματα τὸν διαλεγόμενον κινούντος, οἷα τερθρευόμενοι τινες τῶν νέων καὶ παρεπιδεικνύμενοι διαλεκτικὴν ἢ μαθηματικὴν ἔξιν εἰώθασι προβάλλειν περὶ τῆς τῶν ἀορίστων τομῆς, καὶ τίς ἢ κατὰ πλευρὰν ἢ κατὰ διάμετρον κίνησις».

²⁶ Origen, *Against Celsus* I 24 (= *SVF* II, 146): «πότερον, ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει εἰς τὰ ὀνόματα ἢ, ὡς νομίζουσιν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει, μιμουμένων τῶν πρώτων φωνῶν τὰ πράγματα, καθ' ὧν τὰ ὀνόματα, καθὸ καὶ στοιχεῖά τινα τῆς ἔτυμολογίας εἰσάγουσιν, ἢ, ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος, ἑτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων».

²⁷ See C. Delle Donne, *On the trail of Plato's συγγένεια*, «Antiquorum Philosophia», 15 (2021), pp. 163-178.

not represent the key to access it, as one might mistakenly believe. Notably, in the *De Iside* (381d), Plutarch employs the term γλίσχρος to criticize the excessive valorization, by the Egyptians, of entirely insignificant «resemblances»: οὐ δεῖ δὲ θαυμάζειν, εἰ γλίσχρας ὁμοιότητος οὕτως ἠγάπησαν Αἰγύπτιοι²⁸.

II

A second example of a semantically “stratified” term is the verbal adjective ρευστός. Rarely used by Plutarch, it appears only in three philosophical passages²⁹, without always clearly indicating its exact meaning at first glance. The occurrence I would like to start with is taken from the *Roman Questions*, 268C-D³⁰:

ὄρα δὲ μὴ μᾶλλον ὁ Νομᾶς τῇ φύσει προσήκουσαν ἀρχὴν ἔλαβε τοῦ ἔτους ὡς πρὸς ἡμᾶς. καθόλου μὲν γὰρ οὐδὲν ἐστὶ φύσει τῶν ἐν κύκλῳ περιφερομένων οὔτ' ἔσχατον οὔτε πρῶτον, νόμῳ δ' ἄλλην ἄλλοι τοῦ χρόνου λαμβάνουσιν ἀρχήν· ἄριστα δ' οἱ τὴν μετὰ τροπᾶς χειμερίας λαμβάνοντες, ὀπηνίκα τοῦ πρόσω βαδίζειν πεπαυμένος ὁ ἥλιος ἐπιστρέφει καὶ ἀνακάμπτει πάλιν πρὸς ἡμᾶς· γίνεται γὰρ αὐτοῖς τρόπον τινὰ καὶ φύσει, τὸν μὲν τοῦ φωτὸς αὐξουσα χρόνον ἡμῖν, μειοῦσα δὲ τὸν τοῦ σκοτῶτος, ἐγγυτέρω δὲ ποιοῦσα τὸν κύριον καὶ ἡγεμόνα τῆς ρευστῆς οὐσίας ἀπάσης.

But consider whether Numa may not have adopted as the beginning of the year that which conforms to our conception of

²⁸ The resemblances in question pertain to certain animals and God, and are typical of Egyptians and Greeks as well: see J. G. Griffiths (ed.), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, pp. 556-559. They are not contingent upon a direct perception of the divine but are merely conventional. Furthermore, they appear to be reversible and hence superficial. Similar to etymologies, analogies can also be described as γλίσχρος, as they have the potential make individuals “cling” to them, when improperly employed.

²⁹ I won't discuss *De curiositate* 522A-B, because the word is used there in its etymological sense: «ἡμεῖς δὲ τοῖς φορεῖσι τῶν γυναικῶν ὑποβάλλοντες τὰ ὄμματα καὶ τῶν θυρίδων ἐκκρεμαννύντες οὐδὲν ἀμαρτάνειν δοκοῦμεν οὕτως ὀλισθηρὰν καὶ ρευστὴν εἰς ἅπαντα τὴν πολυπραγμοσύνην ποιοῦντες».

³⁰ See the commentary by J. Boulogne (ed.), *Plutarque, Oeuvres Morales. Tome IV, Traités 17 à 19*, Les Belles Lettres, Paris 2002, pp. 327-328; H.J. Rose (ed.), *The Roman Questions of Plutarch*, Ayer, Oxford 1924, p. 177.

the natural beginning. Speaking generally, to be sure, there is not naturally either last or first in a cycle; and it is by custom that some adopt one beginning of this period and others another. They do best, however, who adopt the beginning after the winter solstice, when the sun has ceased to advance, and turns about and retraces his course toward us. For this beginning of the year is in a certain way natural to mankind, since it increases the amount of light that we receive and decreases the amount of darkness, and brings nearer to us the lord and leader of all mobile matter.

The passage addresses the issue of the beginning of the year and, in particular, why the Romans associate it with the month of “January”. The author takes a stance (ἄριστα) in favor of the option that places the start of the year after the winter solstice (μετὰ τροπὰς χειμερίας). The reason for this preference is constructed based on some assumptions derived from Plato (albeit with various mediations) and is formulated using highly evocative and pregnant language. The pair of light/darkness (τοῦ φωτὸς [...] τοῦ σκότους), which is dear to Plutarch and holds significant communicative power³¹, permeates the entire argument. For humans, a yearly cycle that increases light and diminishes darkness is preferable to any other option. Light and darkness often carry metaphorical meanings, symbolizing knowledge and ignorance, virtue and vice, glorious fame and ignominious anonymity³². Therefore, it is plausible to assume a similar ethical and cognitive resonance in the occurrence of our passage. However, the most interesting element is represented by the third member (μὲν ... δέ ... δέ) of the last sentence, where the sun is described as τὸν κύριον καὶ ἡγεμόνα τῆς ῥευστῆς οὐσίας ἀπάσης. That it refers to the sun can easily be inferred from the phrase τὸν κύριον καὶ ἡγεμόνα, which recalls a famous Platonic passage in Book VI of the *Republic* (516B-C), where a complex and articulated functional analogy between the sun and the idea of the Good is developed³³. Furthermore, confirmation that the allusion refers to the sun also comes from the semantically challenging phrase τῆς ῥευστῆς οὐσίας ἀπάσης. The ῥευστή οὐσία must necessarily refer to the sensible world, of which the sun is the

³¹ See J. Boulogne, cit., p. 328 n. 18.

³² See *Lat. viv.* 5-6.

³³ See the commentary by F. Fronterotta, *Il sole e il bene. Funzione e limiti dell'analogia in Resp. VI 505a-509b*, «ΠΗΓΗ/FONS», 2 (2017), pp. 109-122.

«master and ruler». But what exactly does the phrase ῥευστή οὐσία mean and how should it be translated? Οὐσία is a term difficult to interpret, especially in Plato and the Platonic tradition³⁴. In our case, it seems to retain its original meaning, as οὐσία is the substantiation of the feminine participle of the verb εἶμί, designating the «being» in the sense of “all that exists” (confirmed by the adjective ἀπάσης, used predicatively and in an emphatic position). Therefore, the reference is to an entire “realm of being”, which is further qualified by the rare adjective ῥευστή, derived from the verb ῥέω, meaning «to flow». If in this occurrence the adjective retains, albeit loosely, a “potential” value, it signifies «capable of flowing», «fluid». Therefore, the «fluid realm of being», ῥευστή οὐσία, refers to the historical-empirical world, the sensible dimension in which the sun plays a role similar to the idea of the Good in the intelligible *cosmos*. However, Plato never uses the adjective ῥευστός, and although there are passages in the Platonic *corpus* that could support a “flowing” interpretation of the sensible world, influenced by Heraclitus³⁵, where does this framework for interpreting the world of senses come from? If Fernanda Decleva Caizzi is correct – the only scholar who, many decades ago, attempted to reconstruct the fascinating and mysterious history of the notion of «flowing matter», ὕλη ῥευστή³⁶ – the roots of this concept can be

³⁴ See F. Ferrari, *La traduzione della lingua filosofica di Platone: alcune riflessioni sul significato di ousia*, in M. Tauffer (ed.), *Tradurre classici greci in lingue moderne*, Rombach Verlag, Freiburg 2017, pp. 67-86.

³⁵ E. Benati, *La teoria del flusso nel Cratilo e nel Timeo di Platone: il problema di un mondo in divenire e il rapporto con Eraclito*, «Studi Classici e Orientali» 63 (2017), pp. 73-89.

³⁶ F. Decleva Caizzi, *La 'materia scorrevole'. Sulle tracce di un dibattito perduto*, in J. Barnes-M. Mignucci (eds.), *Matter and Metaphysics: fourth Symposium Hellenisticum*, Bibliopolis, Napoli 1988, pp. 425-470. See also the critical remarks made by M. Isnardi Parente, “Υλη ῥευστή”, «La Parola del Passato», 45 (1990), pp. 277-284. The notion has been recently examined also by Francesco Verde in some seminal papers: *Antiochus and the Epicureans on the Doctrinal Agreement between Plato and Aristotle*, «Bruniana & Campanelliana» XXV/2 (2019), pp. 363-384; *Plato's Demiurge (NF 155 = YF 200) and Aristotle's Flux (fr. 5 Smith)*, *Diogenes of Oinoanda on the History of Philosophy*, in J. Hammerstaedt-P.-M. Morel-R. Güremen (eds.), *Diogenes of Oinoanda. Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven University Press, Leuven 2017, pp. 67-88; *Arcesilao scettico? Problemi e considerazioni*, in M. De Palo-L. Marchetti-F. Sterpetti (eds.), *Quaderni di Villa Mirafiori*, vol. 1, Mimesis, Milano-Udine 2024, pp. 15-39 (<https://www.mimesisedizioni.it/download/16184/of3e6edboa29/sterpetti-villa-mirafiori-14x2-st.pdf> [06.10.2024]). Verde's contributions compellingly demonstrate the necessity of reconstructing the history of the concept of ὕλη ῥευστή in the context of the ongoing polemics between Platonism and Epicureanism.

traced back to the ancient Academy, particularly to the teachings of Xenocrates. If this were the case, Plutarch (or his source) would be repurposing a philosopheme from the ancient Platonic tradition and applying it to a different argumentative context (the division of the year). Ultimately, the theoretical framework underlying this point in the *quaestio* proves to be quite rich and stratified.

The term *ῥευστός* also appears in a passage of the *Adversus Colotem*, where Plutarch responds to a polemical pamphlet (much earlier) by the Epicurean Colotes, who criticized numerous philosophers for making it impossible to live life in accordance with their doctrines³⁷. Most likely, the philosophers criticized by Colotes had already been evoked by Arcesilaus, the head of the skeptical Academy, as precursors to the skeptical turn he himself had introduced to Plato's school. In other words, Plutarch reopens a heated interscholastic debate, centuries later, concerning the construction of ideologically oriented philosophical genealogies, resulting from a "historiography" aimed at legitimizing new theoretical perspectives. At one point, while defending Democritus against the harsh criticism of the Epicurean³⁸, Plutarch turns the accusation of dualism against the Epicureans themselves:

Adv. Col. III6C: Ἄλλ' αὐτὸν ἡδέως ἂν ἐροίμην τὸν κατήγορον, εἰ τοῖς ἑαυτῶν πράγμασι τὴν διαφορὰν οὐκ ἐνορῶσι ταύτην, καθ' ἣν τὰ μὲν μόνιμα καὶ ἄτρεπτα <τὰ δὲ μεταβλητὰ καὶ τρεπτὰ> ταῖς οὐσίαις ἐστίν, ὡς λέγουσι καὶ τὰς ἀτόμους ἀπαθεία καὶ στερρότητι πάντα χρόνον ὡσαύτως ἔχειν, τὰ δὲ συγκρίματα πάντα ῥευστὰ καὶ μεταβλητὰ καὶ γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα εἶναι, μυρίων μὲν εἰδώλων ἀπερχομένων αἰεὶ καὶ ῥεόντων, μυρίων δ' ὡς εἶκος ἐτέρων ἐκ τοῦ περιέχοντος ἐπιρρεόντων καὶ ἀναπληρούντων τὸ ἄθροισμα ποικιλλόμενον ὑπὸ τῆς ἐξἄλλαγῆς ταύτης καὶ μετακεραυνύμενον, ἅτε διὰ καὶ τῶν ἐν βάθει τοῦ συγκρίματος ἀτόμων οὐδέποτε λῆξαι κινήσεως οὐδὲ παλμῶν πρὸς ἀλλήλας δυναμένων, ὥσπερ αὐτοὶ λέγουσιν.

But I should like to ask the very man who brings this indictment if his school does not see this distinction in their own system, whereby some objects are enduring and unchanging

³⁷ See E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes. A Lesson in History of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford 2011; A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco: storia di una polemica filosofica*, Leuven University Press, Leuven 2014.

³⁸ E. Kechagia, cit., pp. 201-212.

in their being, just as atoms too in their doctrine are forever the same because they are too hard to be affected, while all aggregates of atoms are subject to flux and change and come into being and pass out of it, as innumerable films leave them in constant stream, and innumerable others, it is inferred, flow in from the surroundings and replenish the mass, which is varied by this interchange and altered in its composition, since in fact even the atoms in the interior of the aggregate can never cease moving or vibrating against one another, as the Epicureans say themselves (trans. by B. Einarson-Ph.H. De Lacy).

The dualism that Colotes attributed to Democritus similarly affects the philosophy of Epicurus, according to Plutarch. The distinction between the atomic level and that of aggregates seems to reproduce a divergence between a foundational dimension, dominated by invariance and eternity, which is characteristic of atoms (and void), and another dimension in which aggregations and disaggregations occur, involving the intertwining of atoms and void. Among the adjectives used to qualify the dimension of aggregates, which are transient and possess mutable properties, the term *ῥευστά* stands out in an emphatic and prominent position. Upon closer examination, the other determinations (*μεταβλητὰ, γινόμενα καὶ ἀπολλύμενα*) provide explanations of the first adjective. The semantic field of “flow” is then reintroduced with *ῥεόντων*, referring to the motion of *simulacra* detaching from the surface of objects, and *ἐπιρρεόντων*, which designates the motion of atoms from the surrounding environment that replace those previously detached. This “flowing” interpretation of the dimension of aggregates, emphasizing their lack of diachronic persistence, could be symptomatic of interference with the doctrine of «flowing matter» (*ὕλη ῥευστή*). Two hypotheses can be formulated, both of which are inevitably destined to remain speculative. 1) It is reasonable to suppose that Colotes was the first to employ the ancient-academic conception of *ὕλη ῥευστή* to characterize Democritus' atomic compounds as completely impermanent and unknowable (with the logical consequence of the practical impossibility of living in a world with such characteristics). In this way, he would have employed a theoretical segment of Academic origin against the genealogy likely constructed by Arcesilaus, the head of the same Academy. Plutarch, on the other hand, had good reason to turn this instrumental use of the doctrine of the old Academy against Colotes and his school, observing that, in reality, the category

of ὕλη ῥευστή could rightfully be applied to Epicurean atomic compounds. 2) A second equally plausible hypothesis is that Plutarch himself reread (and refuted) Colotes' polemic in light of the "flowing" conception of compounds. In this sense, the polemical use of the ancient-academic doctrine would fall within the realm of Plutarch's argumentative strategies³⁹, which include not only "internal" refutation but also "external" refutation, achieved by applying Plutarch's own patterns and categories to the doctrine of his opponent, rather than those of the latter.

The examination conducted thus far has highlighted a phenomenon undoubtedly well-known to scholars of the ancient world, namely the "stratification" that affects certain particularly pregnant terms. The new insight that I hope has emerged is that the attempt to distinguish the different conceptual contributions concealed behind the same word can aid in reconstructing, albeit provisionally, some debates that animated Hellenistic and post-Hellenistic philosophy. Both γλίσχρος and ῥευστός testify to the "stratification" to which Plutarch's language is subject, especially in the philosophical realm. In particular, it has emerged that behind γλίσχρος lies an allusion to the text of *Cratylus* and the dispute (witnessed by Plutarch and other sources) concerning the status of words and the epistemological value of etymology. But even ῥευστός has allowed the uncovering of new traces of a theoretically impactful polemic, of which we know very little, that affected the history of ancient Platonism – the notion of ὕλη ῥευστή. Ultimately, it has become evident that the modern translator faces considerable challenges in faithfully conveying the lexical richness of the prose writing of the «versatile gentleman»⁴⁰.

Università di Salerno
carlodelledonne2@gmail.com

³⁹ G. Roskam, *How to Deal with the Philosophical Tradition? Some General Rules in Plutarch's Anti-Epicurean Treatises*, «Ploutarchos» N.S. 8 (2011), pp. 133-146.

⁴⁰ I take this from J. Opsomer-G. Roskam-F. B. Titchener (eds.), *A Versatile Gentleman. Consistency in Plutarch's Writing. Studies offered to Luc van der Stockt on the Occasion of His Retirement*, Leuven University Press, Leuven 2016.

Religione e politica. La *Dottrina dello Stato* di Fichte

di

MARCO IVALDO

ABSTRACT: *Religion and Politics. Fichte's Doctrine of the State.* My paper takes into consideration the work of Fichte which was entitled by the publishers the *Doctrine of the State (Staatslehre)* and which was published posthumously in 1820. It is a work of “applied philosophy”, that is, it develops the idea of an application of the principles of fundamental philosophy – for Fichte the doctrine of science – to social practice and political action. Consequently, the *Staatslehre* contains a philosophy of history, which makes it possible to apply transcendental principles to practice and which lies at the foundation of the understanding of politics as a continuous and rational approximation to the “realm of reason”. History is divided for Fichte into two eras: the old world and the new world separated by the advent of Christ. Therefore the *Staatslehre* contains an exposition and an interpretation of the Christian message, which is valued in its political dimension, and not only in its theological-spiritual dimension, that is, for its contribution to the construction of the *civitas humana*. This contribution is concentrated in particular in the idea of the “kingdom of heaven”, that is, of an ethical community that arises as a metaphysical horizon and as a criterion for historical-practical judgment, and in the idea of Christianity as a “constitution” (*Verfassung*), that is, as determination (*Bestimmung*) of the present world according to the vision of the “kingdom”. This “political” valorisation of the Christian message allows us to advance the hypothesis that the *Staatslehre* can be understood as a reflection of “political theology” – even if it presents itself as a work external to the tradition of political theology – founded on the doctrine of science as philosophy of freedom. I point out that my reading of the contents and literature will be very selective.

KEYWORDS: *Doctrine of the State, Doctrine of Science, Politics, Philosophy of History, Kingdom of Heaven, Constitution*

ABSTRACT: Il mio contributo prende soprattutto in considerazione l'opera di Fichte intitolata dai curatori *Dottrina dello Stato (Staatslehre)* e pubblicata postuma nel 1820. È un'opera di “filosofia applicata”, cioè sviluppa l'idea di una applicazione dei principi della filosofia fondamentale, che è per Fichte la dottrina della scienza, alla pratica sociale e all'azione politica. Di conseguenza la *Staatslehre* contiene una filosofia della storia, che rende possibile applicare al momento pratico i principi trascendentali, e conduce alla

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 02.09.2023; accettato: 16.10.2023.

© L'Autore 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

fondazione della comprensione della politica come una approssimazione ragionevole e continua al “regno della ragione”. Per Fichte la storia è divisa in due epoche, il mondo antico e il mondo nuovo, separati dall’avvento di Cristo. La *Staatslehre* contiene allora una esposizione e una interpretazione del messaggio cristiano, colto nella sua dimensione politica, e non soltanto in quella teologico-religiosa, colto cioè per il suo contributo alla costruzione della *civitas humana*. Questo contributo secondo Fichte si è concentrato in maniera particolare nell’idea del “regno dei cieli”, cioè di una comunità etica e religiosa, che opera come un orizzonte trascendentale e come un criterio del giudizio storico-pratico, e nell’idea di cristianità come “costituzione” (*Verfassung*), ossia come una determinazione (*Bestimmung*) del mondo presente alla luce dell’idea del “regno”. Segnalo che la mia lettura della letteratura e dei contenuti sarà assai selettiva.

KEYWORDS: *Dottrina dello Stato*, *Dottrina della scienza*, Politica, Filosofia della storia, Costituzione

1. *Politica*

È ben noto che le “Conferenze di vario contenuto dalla filosofia applicata” – così suonava l’annuncio delle lezioni, tenute a Berlino nella estate 1813 – vennero pubblicate dai loro primi editori nel 1820 con il titolo *Dottrina dello Stato (Staatslehre)*. Anche se il titolo *Staatslehre* non proviene da Fichte, esso si rivela tuttavia un titolo adatto in rapporto al motivo fondamentale delle lezioni. Se infatti si presta attenzione al fatto che nella tradizione della modernità la disciplina scientifica “Dottrina dello Stato” ha preso il posto della antica *Politeia*, si può affermare che nella *Dottrina dello Stato* del 1813 Fichte delinea i tratti fondamentali e i contenuti di una *Politica* conforme a ragione. In particolare, questa opera tarda di Fichte porta ad espressione una concezione della politica che muove dalla dottrina della scienza e avanza secondo la dottrina della scienza stessa. Secondo Fichte la politica è infatti la traduzione della essenza pratica della filosofia. Segnalo che la mia lettura della *Staatslehre* sarà assai selettiva, nei contenuti e nella letteratura.

Per progredire nella comprensione è opportuno allargare il quadro. Nella *Ascetica* del 1798 la *Politica* viene designata come ciò che media «la applicazione della pura Dottrina del diritto a una determinata costituzione fattuale». Fichte spiega a questo proposito che «la *Politica* [deve] mostrare [...] la via, mediante cui si possa via via condurre un determinato Stato all’unica costituzione giuridica conforme

a ragione»¹. La politica ha perciò a che fare con la applicazione pratica della idea dello Stato razionale. Per l'opera *Lo Stato commerciale chiuso* (1800) ciò significa che la Politica descrive la linea continua, mediante la quale [lo] «Stato [fattualmente] dato si trasforma nello [Stato razionale] e termina nel puro Stato di diritto»². La Politica presenta perciò una dimensione scientifica (Politica come “scienza del governo”). La Politica ha però anche un lato “tecnico-artistico”. Essa viene anche caratterizzata come *un'arte* di produrre via via lo Stato razionale. Essa è perciò un sapere, ma anche alla virtù della prudenza (*Klugheit*) – tema essenziale della tradizione – deve venire riconosciuta una funzione specifica.

Il sottotitolo della edizione postuma della *Staatslehre* suona: «Sulla relazione dello Stato originario con il regno della ragione». Viene in tal modo portata ad espressione l'essenza pratica e mediatrice della politica. «Stato originario» designa una relazione sociale nella quale non domina ancora uno Stato razionale di ragione. La Politica muovendo da questa situazione deve promuovere la realizzazione dello Stato secondo ragione e realizzare via via lo Stato razionale in una fattualità conflittuale: come ho già ho accennato essa è filosofia in applicazione. La Dottrina dello Stato, la *Politeia* (la Politica – intesa come scienza e come arte del governo) ha quale oggetto specifico la «città dell'uomo» (*civitas humana*) ovvero la *Polis* come essere-in-comune dei cittadini, come relazione dei liberi ed eguali. Essa determina i mezzi, mediante i quali – con riguardo al diritto, a ciò che è giusto (*justum*) – si deve e si può fondare un mondo comune, intersoggettivo, muovendo da una (interamente o parzialmente) opposta situazione del mondo. Per questo scopo è necessaria la considerazione (*Betrachtung*) dei tratti fondamentali dello sviluppo storico, sia per visualizzare il punto storico in cui si trova il genere umano riguardo alla realizzazione del diritto, sia per considerare i passi che è necessario compiere per conseguire lo scopo. La Politica richiede la comprensione della storia. Nella sua parte più estesa la *Staatslehre* offre precisamente una costruzione filosofica della storia universale e del suo svolgimento verso il fine terrestre del genere umano. Resta vero però che la presenza/esistenza di un fine terrestre del genere umano non esclude affatto l'idea razionale di uno scopo sovratemporale e *trascendente* dell'essere umano stesso.

¹ GA V/II, 50.

² *Ibidem*. Sulla concezione fichtiana della Politica cfr. J.-Ch. Goddard-J. Rivera de Rosales (eds.), *Fichte et la politique*, Polimetrica, Mailand 2008.

Consideriamo anzitutto come Fichte si è formato un concetto dell'essere storico. Per questo scopo è necessario muovere dal concetto fondamentale di «apparizione» (*Erscheinung*) dell'assoluto che sta al centro della tarda *Dottrina della scienza*³. Soltanto «l'uno è assoluto», e solo l'una-vita – quell'una-vita (designata anche come Dio) che è inesauribile e che non viene esaurita da nessuna forma di mediazione – è in senso vero e proprio. Fuori di essa «esiste soltanto la sua apparizione che appare a se stessa», il cui essere coincide con il suo essere-relazione all'essere (essere-immagine). Ora, una componente fondamentale della intera apparizione è la libertà, – «Il mondo vero», cioè la esistenza «fuori di Dio» – è da produrre soltanto mediante la libertà, certamente in rapporto a un essere dover-essere assoluto che schematizza l'una-vita. Questo significa che il mondo vero non è un essere compiuto e chiuso, al modo della cosa sensibile, ma è un essere che deve essere tramite la libertà. È in definitiva una realtà data in un compito, che deve diventare *visibile*.

Una tale visibilizzazione richiesta dal dovere e da realizzarsi da parte dalla libertà include un fondamento fattuale, in opposizione al quale il «mondo vero» diviene o deve diventare. Un tale fondamento fattuale viene pensato da Fichte come la sfera del «dato», che per un verso viene costituito dal mondo sensibile (natura) e per l'altro verso dalla somma dei liberi individui. Il dato (che è dato in un compito: *Auf-gegebenes*) si rivela perciò come il fondamento fattuale del visibilizzarsi della libertà. Se il mondo vero deve diventare visibile, devono esistere una natura e una determinata molteplicità di individui, che rendano possibile l'intervento della libertà, e vengano ulteriormente determinati da esso. La *storia umana* (*Menschengeschichte*) non ha a che fare né con l'assolutamente dato né con la sfera superiore dei prodotti e degli scopi della libertà. «La sua materia» «risiederebbe piuttosto nel mezzo» ed è da comprendere come «il medio di unificazione fra entrambi»⁴, il dato e la libertà. In questo senso non può secondo

³ Una chiara esposizione del nesso di trascendentalità e prassi politica viene offerta da I. Radrizzani, *Filosofia trascendentale e prassi politica in Fichte*, in M. Ivaldo-A. Masullo (eds.), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini e associati, Milano 1995, pp. 339-362.

⁴ *Die Staatslehre*, GA II/16, 83/84. D'ora innanzi citerò dalla Edizione storico-critica promossa dalla Accademia bavarese delle scienze. Terrò presente, tuttavia, anche la recente edizione italiana dell'opera: J. G. Fichte, *Dottrina dello Stato ovvero Sulla relazione dello Stato originario con il regno della ragione*, introduzione, traduzione e commento di A. Carrano, Edizioni Accademia Vivarium novum, Roma-Napoli 2023.

Fichte offrire alcun accesso a un'adeguata comprensione della storia un determinismo dottrinale che sa essere soltanto «un sistema delle cose date» e che non conosce la dimensione propria della «forza libera» nell'io. Il principio formativo della storia è invece la libertà, in continua relazione con il dato della natura e della società. Fichte chiarisce che un concetto della legge morale deve stare a fondamento della libertà della auto-coscienza, come un principio formativo di storia. I fini della libertà devono venire compresi come concretizzazioni di un principio che Fichte chiama l'«etico». Questo significa che la concretizzazione era guidata da una necessità, che non è però una necessità meccanica che nemmeno è puramente logica, ma è una necessità morale⁵.

Ricapitolo alcuni passaggi cruciali. L'etico è puramente spirituale e senza figura; è pura trascendenza, al di là d'ogni figura. La propria figura la riceve soltanto dall'esperienza, a partire dalla concretizzazione dalla materia etica⁶. Per altro verso la libertà presuppone che alla libera decisione sia comunicata una concreta immagine dello spirituale. Vale infatti universalmente per Fichte che non sarebbe possibile alcuna autodeterminazione senza che avvenga una determinazione estranea in relazione a essa. Senza una determinazione estranea (*Fremdbestimmung*) non sarebbe possibile alcun intreccio interpersonale e alcun io concreto individuale. Senza una determinazione appellante (invito, esortazione) nessuna coscienza sarebbe pensabile.

In questo contesto Fichte attribuisce un significato forte al concetto di una «natura etica»⁷. Riferendosi probabilmente all'opera di Herder, *Anche una filosofia della storia per la formazione dell'umanità* (1774), o a quella di Lessing, *Educazione del genere umano* (1777), Fichte solleva la questione «se esista un governo divino» del mondo. Con questa domanda Fichte entra in discussione con quell'antinomia che ha come oggetto la relazione (e la pretesa soluzione) del rapporto fra il governo divino e la libertà umana. La tesi della autonomia suona:

⁵ Al riguardo, cfr. ancora J.-Ch. Goddard-J. Rivera de Rosales (eds.), *Fichte et la politique*, cit.

⁶ *Die Staatslehre*, GA II/16, XX. Una trattazione di questa parte del sistema l'ho data in M. Ivaldo, *Politik, Geschichte und Religion in der Staatslehre von 1813*, in W. H. Schrader (ed.), *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, «Fichte-Studien» II (1997), pp. 209-227.

⁷ Sul rapporto della dottrina della scienza tarda e la *Staatslehre* cfr. S. Furlani, *Dio, filosofia e storia. La collocazione sistematica della "Staatslehre" del 1813 di J. G. Fichte*, «Annali di Studi religiosi» 2 (2005), pp. 135-158.

«Non esiste alcun governo del mondo». “Ciò che è veramente reale deve venire assolutamente generato dalla libertà». L’antitesi della antinomia recita: «Può ben darsi un governo divino del mondo, cioè una determinazione della volontà umana non soltanto mediante la sua libertà»⁸. Orbene, la tesi e l’antitesi si lasciano unificare in quanto possono venire considerate come due diverse prospettive sull’atto della libertà nella formazione della storia. A questo fine il concetto della «natura etica» assume la funzione mediatrice.

Questa deve venire compresa come lo spontaneo («naturale») esser-orientato della volontà al principio etico, il quale non distrugge affatto la libertà, ma avanza per il suo estrinsecarsi un fondamento morale. Una tale costituzione etica della volontà individuale non è un fenomeno secondario, piuttosto essa risiede “nella legge formale dell’apparire divino”. La natura etica è espressione dello stesso ordinamento divino del mondo; è l’uno e assolutamente immediato apparire dell’assoluto, che è [=esiste]. In quanto libertà essa deve determinarsi in rapporto alla natura etica⁹.

La natura etica è certamente un dato, cioè una determinazione. Essa non è però un semplice ostacolo. In quanto «costituzione etica» della volontà individuale propone piuttosto una immagine anticipante di ciò che la libertà deve e può essere. Certamente la libertà è il principio formativo della visibilità del mondo vero – qui risiede il momento di verità della tesi. Tuttavia, essa, non è l’unico fattore del diventare visibile di questo mondo – questo è il momento di verità della antitesi. In quanto libertà deve essa determinarsi in rapporto alla natura etica, che ci media immagini del principio etico, in sé senza figura, cioè concretizzazioni storiche dello spirito, che sempre vanno oltre se stesse. Si tratta di due specifiche prospettive sulla libertà umana. Se si prendono come punto di riferimento i contenuti della “seconda natura” di Hegel, una prospettiva punta sulla formazione di forme di vita e istituzioni della libertà, l’altra focalizza il fondamento etico di un tale realizzazione.

2. Storia

Secondo la *Staatslehre* si può concepire la storia come il risultato

⁸ *Die Staatslehre*, GA II/16, 88/89.

⁹ *Ibidem*.

(aperto) della interazione della libertà con il fondamento etico del mondo. Questo – designato anche come «l'essere assolutamente qualitativo [della] apparizione»¹⁰ non costituisce alcuna irruzione, rappresentata antropomorficamente, di Dio nel tempo, ma configura la forma della presenza di Dio nella storia della libertà, che è sopra ogni tempo e si evidenzia come il fondamento di un fattore temporale nel tempo. Fichte la designa anche come «provvidenza», «miracolo», «rivelazione»¹¹. La presenza di Dio nell'evento della libertà, la sua rivelazione, è in se stessa compiuta: «L'apparire di Dio non è un provare e tentare. È assolutamente, e mediante il suo essere viene posto l'eterno sviluppo, perciò tutte le condizioni»¹². Tuttavia, la rivelazione ha da un profilo specifico una storia: «Irrompe qualche volta nel tempo e si esprime»¹³. Una tale rivelazione avviene nel tempo dell'uomo (come avvenimento di salvezza). Occorre differenziare perciò una rivelazione sovratemporale di Dio da una rivelazione temporale. Quest'ultima si incarna in immagini storiche, che portano ad espressione la natura etica, determinano concretamente il principio etico, offrono alla libertà un fondamento morale.

In questo quadro la *Staatslehre* porta ad espressione una decisiva distinzione fra due epoche della storia: il mondo «antico» e il mondo «nuovo». Se Fichte nei *Tratti fondamentali dell'epoca presente* aveva distinto cinque epoche della storia, nella *Staatslehre* la storia umana viene distinta in due epoche, che fanno valere due concezioni opposte della relazione di intelletto e fede¹⁴. La rivelazione storico-temporale appare secondo la concezione dell'antico mondo in modo da dimostrarsi separata dalla realizzazione della libertà. In connessione a questo la *Staatslehre* sviluppa la rappresentazione di due popoli originari: il primo è portatore di una rivelazione, nella forma della fede

¹⁰ Ivi, p. 92.

¹¹ Ivi, pp. 88, 90, 93, 103.

¹² Ivi, p. 92.

¹³ Ivi, p. 103.

¹⁴ Sulla differente articolazione delle epoche della storia nei *Grundzüge* e nella *Staatslehre* cfr. W. Metz, *Die Weltgeschichte beim späten Fichte*, «Fichte-Studien» 1 (1990), pp. 121-131. Sulla filosofia della storia di Fichte cfr. R. Picardi, *Il concetto e la storia. La filosofia della storia di Fichte*, il Mulino, Bologna 2009. Sulla *Staatslehre* come interpretazione della storia cfr. V. López-Domínguez, *Die Staatslehre von 1813. Eine Interpretation der Geschichte im Lichte der Aufklärung*, in C. De Pascale-E. Fuchs-M. Ivaldo-G. Zóller (eds.), *Fichte und die Aufklärung*, Olms, Hildesheim, Zürich, New York 2004, pp. 249-259.

naturale e della eticità semplice, che si esprime socialmente in un ordine chiuso; il secondo è inizio della libertà dell'intelletto. Il punto di partenza e la legge fondamentale della storia risiedono nell'incontrarsi e nell'azione reciproca dei due principi, che i popoli originari rispettivamente rappresentano e incarnano. Dapprima domina la fede. Successivamente l'intelletto toglie la forma autoritaria, della quale si rivestiva la fede ed edifica un nuovo ordine. Quest'ultimo per parte sua si fissa in una forma dogmatica, che viene messa in discussione e trasformata da un nuovo intervento dell'intelletto – e così via secondo una serie aperta dell'esperienza. Ne scaturisce una veduta fondamentale del movimento della storia, che viene riassunto così: fede e intelletto sono i due principi fondamentali dell'umanità, dalla cui reciprocazione nasce la storia.

Attraverso la fede il genere umano è fatto e riceve un punto di inizio del suo cammino. Mediante la fede esso viene custodito durevolmente nell'essere, e viene piantato in esso un principio che sussiste e il fondamento di una durata. Mediante l'intelletto invece ottiene movimento. Lasciato a sé stesso trascinerebbe [tutto] in un movimento senza interna tenuta e lo annienterebbe. Una tappa del vero avanzamento viene conquistata attraverso l'unificazione dei due principi, mediante il fatto che la fede si risolve nell'intelletto, e l'intelletto si tiene alla fede¹⁵.

Lo sviluppo della storia si dispiega nel campo di tensione di fede e intelletto. Ogni tappa della vita terrestre del genere umano è il risultato mai definitivo della interazione di entrambi i fattori, che secondo Fichte non producono alcuna totale opposizione, ma ne realizzano la dinamica reciproca. Formulato in forma riassuntiva si può dire che nella storia del genere umano sono riconoscibili due forme fondamentali dell'interazione, secondo il mondo antico e secondo il mondo nuovo, che sono separati dalla verità dischiusa da Cristo. Nell'antico mondo la relazione fra intelletto e fede era polemica, l'intelletto pretendeva di liberarsi dalla fede, dato che le vedute religiose del mondo antico allora «non erano affatto giuste» ma «soltanto preparatorie». Invece nel mondo nuovo – ovvero dopo Cristo – la fede nel suo contenuto viene confermata dall'intelletto, e viene «tolta» (*aufgehoben*) «soltanto la forma della fede». Nell'ambito del nuovo mondo avviene una compenetrazione della fede, a seguito

¹⁵ *Die Staatslehre*, GA II/16, 108.

della quale il rapporto della fede alla immagine fattuale, storico-concreta dell'originario viene compresa e spiegata alla luce della superiore legge del suo venire in essere. Il fatto viene compreso nella sua necessità (morale). Questa relazione piuttosto sinergica fra fede e intelletto diviene oggi possibile «perché l'intuizione del cristianesimo è reale, è l'ultimo Vangelo stesso». Dalla apparizione concreta del cristianesimo, fede nella rivelazione e intelletto agiscono perciò insieme e unite¹⁶.

Secondo le vedute dell'epoca antica Dio era considerato come un principio che ordina «con assoluto arbitrio le relazioni sociali fra gli uomini», l'ordine sociopolitico appariva come un «essere dato», come una condizione fissata immutabile, alla quale ci si doveva semplicemente adattare. Per il cristianesimo invece Dio si rivela come creatore della libertà. La sua volontà si dirige a un ordinamento etico, un ordinamento che deve essere, e al cui compimento la libertà umana è appellata. Nel nuovo mondo – leggiamo in un passo decisivo – la libertà è «la sostanza assolutamente visibile, la visibilità – condizione dell'essere-visto – della volontà divina, cioè dell'intima essenza di Dio e del suo formare (*Bilden*). Dio è visibile soltanto nella forma della libertà, nel modo in cui egli è assolutamente visibile, “nell'immagine, nella visione”».

In questo senso il cristianesimo viene compreso da Fichte come il «principio della nuova storia», il quale non soltanto fa valere una intuizione liberatrice di Dio, ma anche produce una rappresentazione nuova delle relazioni sociali. Queste non devono più essere fondate su un «essere» dato, sul (morto) oggetto (dogmatismo nelle sue diverse forme, autoritarismo), ma sul «divenire» della libertà, ovvero sulla libertà come «la sostanza assolutamente visibile». Il cristianesimo ha perciò in sé un potenziale politico, contiene in sé stesso una immagine anticipante (*Vor-Bild*) della *civitas humana*). Fichte sostiene che è produttivo individuare e valorizzare questo potenziale; vi possiamo rintracciare le radici di una “teologia politica”, anche se il nome come tale non compare, intesa come interpretazione e approfondimento

¹⁶ La filosofia della religione di Fichte e la sua “teologia” sono oggetto di vastissima letteratura. Segnalo il mio libro: *Filosofia e religione. Attraversando Fichte*, La scuola di Pitagora, Napoli 2016, e l'assai recente: G. Sans-J. Stoffers (eds.), *Religionsphilosophie nach Fichte. Das Absolute im Endlichen*, Frankfurt, Metzler 2022. Di notevole interesse, H. Traub, *Der Denker und sein Glaube. Fichte und der Pietismus. Über die theologischen Grundlagen der Wissenschaftslehre*, Fromman Bad Cannstatt, Stuttgart-Bad Cannstatt 2020.

del contenuto politico del messaggio cristiano. Va tuttavia sottolineato che Fichte appare qui più vicino non al concetto di teologia politica di Carl Schmitt¹⁷ – come secolarizzazione politico-giuridica di concetti teologici e metafisici cristiani – ma alla cosiddetta “Nuova teologia politica” dei teologi Jürgen Moltmann e Johan Baptist Metz, che accentuano l’orientamento alla prassi e la valenza escatologica del messaggio cristiano, che la teologia (politica) deve interpretare¹⁸.

3. *Regno dei cieli*

Nel seguito non potrò occuparmi di tutti i complessi temi filosofico-teologici che Fichte tratta nella *Staatslehre*, ma ne sceglierò soltanto alcuni, che ritengo opportuni per il mio argomento, cioè la rappresentazione fichtiana del rapporto fra cristianesimo e politica.

Come ho accennato in precedenza, in quanto principio della nuova storia il cristianesimo dischiude una nuova veduta su Dio e l’uomo. Dio non viene più concepito come un arbitrario e incomprendibile autore della natura e della storia, come era il caso nell’antico mondo. Dio è il santo, che agisce seguendo la sua eterna essenza e pone fuori di sé l’assoluta libertà. Secondo la nuova veduta Dio è *immediatamente* soltanto legislatore morale, ma nella forma della visibilità, ossia nella libertà; *mediatamente* Dio è autore di questa forma, cioè del mondo, all’interno di questa forma stessa, cioè nella coscienza. Mediante il principio della libertà Dio deve essere perciò compreso come legislatore morale e come autore del mondo: si rivela immediatamente nella libertà e mediatamente nel mondo della libertà consaputo nella coscienza. Per parte sua l’uomo non viene compreso come un puro essere della natura, ma come quell’essere che risponde – corrisponde con la libertà – all’imperativo che scatu-

¹⁷ Cfr. C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, Duncker & Humblot, München und Leipzig 1922.

¹⁸ Cfr. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser Verlag, München 1964; J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Matthias-Grünenwald-Verlag-Chr. Kaiser Verlag, Mainz-München 1968. Per un’altra lettura della teologia politica in Fichte, cfr. G. Rametta, ‘*Doctrine de la science*’ et ‘*Doctrine de l’État*’. *La dissolution de la theologie politique chez le dernier Fichte*, in J.-C. Goddard-M. Maeschalck (Hgs.), *Fichte. La Philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Vrin, Paris 2003, pp. 143-158.

risce dalla volontà divina. Ogni essere umano viene perciò visto come *libero*, e nel suo essere-libero, e nella prospettiva della libertà di tutti gli altri, viene visto come *eguale* a ogni altro essere umano. Il cristianesimo è perciò «l'evangelo della libertà e dell'eguaglianza»¹⁹.

Questa comprensione dell'umano ha conseguenze non soltanto sul piano metafisico, ma anche sotto il profilo sociale e politico. Fichte sostiene che il cristianesimo è l'evangelo della libertà non «soltanto in senso metafisico, ma anche in senso civile». L'«abolizione di ogni dominio, e di ogni disuguaglianza civile» si dimostrano perciò le ripercussioni sociali – a ciò connesse – di questa antropologia fondamentale, che emergono da questa interpretazione del nocciolo del messaggio cristiano.

Per parte sua l'uomo non viene compreso come un *puro* essere della natura, ma come quell'essere che nella libertà corrisponde all'imperativo che scaturisce dalla volontà divina. Ogni essere umano è pertanto *libero* ed è nel suo essere-libero e, con riguardo alla libertà, uguale a tutti gli altri esseri umani. Il cristianesimo è – conviene ribadirlo – «il Vangelo della libertà e dell'eguaglianza»²⁰.

Secondo la *Staatslehre* il concetto fondamentale del cristianesimo è quello di «Regno dei cieli», in opposizione a regno «di questo mondo». «Questa [è] la veduta fondamentale del cristianesimo: questa opposizione appare da ogni profilo come quella più caratteristica»²¹. La nuova relazione fra Dio e l'uomo viene concepita come un rapporto (una comunità), dove Dio si manifesta come il Determinante e dove la libertà è chiamata ad agire in maniera co-determinante in quanto essa si realizza nel suo dovere-essere, cioè come un donarsi alla assoluta vita ed essere (e essere e vita). Si può affermare che tramite il concetto del Regno dei cieli Fichte assume il tema kantiano del «Regno dei fini» e lo interpreta in senso escatologico. Anche i concetti – così caratterizzanti il suo discorso – di «mondo della ragione», «mondo razionale», «mondo spirituale» sono stati da lui interpretati e ripensati alla luce dell'idea razionale del Regno dei cieli.

Cielo (*Himmel*) significa filosoficamente per Fichte il soprasensi-

¹⁹ *Die Staatslehre*, GA II/16, 132. Sul tema della uguaglianza nella *Staatslehre* vedi G. Moretto, *Das Christentum und die Gleichheit der Menschen in der Staatslehre 1813*, in E. Fuchs-M. Ivaldo-G. Moretto (eds.), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit. Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung*, Frommann Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, pp. 507-529.

²⁰ *Die Staatslehre*, GA II/16, 132.

²¹ Ivi, p. 131.

bile, *das Uebersinnliche*. Questo non deve tuttavia venire considerato come un piano superiore della realtà rispetto a un altro, inferiore (natura), ma come «il qualitativamente altro», il «puramente intelligibile», la «libertà». Il soprasensibile si rapporta alla manifestazione come «principio a principiato». Cielo è la verità dell'una manifestazione. Il regno dei cieli, il fondamento intersoggettivo della manifestazione, non costituisce alcun essere bell'e fatto, è piuttosto un essere dovente essere: è un (principio) categorico, che a partire da sé apre e promuove la concretamente storica posizione della libertà. Il cielo deve diventare regno, comunità etica. Il regno esiste perciò fra il già e il non-ancora, tra la sua presenza nell'assoluto e la sua realizzazione (in quanto manifestazione) grazie all'autodonazione della libertà alla vita assoluta.

Ciò ha ripercussioni sulla concezione della *civitas humana*. Leggiamo in un passo decisivo: «Con la propria libertà il genere umano deve (*soll*) – partendo da una situazione opposta e annullandola – edificarsi a regno di Dio, a un mondo in cui Dio sia principio di ogni attività, e nulla fuori di lui, in quanto ogni libertà umana si sia risolta e donata a Lui»²².

L'edificazione del Regno di Dio nell'orizzonte della *civitas humana* richiede da parte dell'uomo il dire-di-sì della sua libertà, il suo consenso. Secondo questa concezione l'unica possibile "teocrazia" (dominio di Dio) è quella che vige nella coscienza di ognuno attraverso la chiara comprensione, e non attraverso costrizione. L'autodeterminazione della libertà presuppone tuttavia una immagine concreta della sua destinazione assoluta, richiede una rivelazione storica del regno di Dio, tale che la coscienza possa afferrarla come viva e reale. In quanto riflessione radicale apriori (dottrina della scienza) la filosofia pone da sé la richiesta oggettiva di una persona che sia in se stessa la «presenza» (*Gegenwart*) del regno di Dio. Qui la filosofia apre da sé allo spazio della storia, alla interpretazione storica. La sua testimonianza mostra alla auto-intuizione personale che la ricercata "persona necessaria" corrisponde a quanto i racconti storici narrano di Gesù.

Fichte non pone identificazione (razionalismo metafisico) né contraddizione (positivismo) fra il principiale e lo storico: neppure vuole che il primo momento valga soltanto come un momento negativo-astratto, e il secondo come il solo momento positivo-concreto

²² Ivi, p. 141.

dell'esperienza. Al contrario Fichte pensa a una distinzione e a una relazione all'interno dell'organica unità della coscienza fra principi e storicità (*Geschichtliches*). Questa è unità dell'agire in quanto riflessivo e libero formare²³. Il principale auto-formarsi della ragione apre allora lo spazio della (concretamente storica) incarnazione del valore. L'immagine anticipatrice (*Vor-bild*) vuole in definitiva l'incarnazione etica e religiosa di ciò che vale.

4. Costituzione

Il cristianesimo secondo Fichte è allo stesso tempo “dottrina” (*Lehre*) e “costituzione” (*Verfassung*). Il primo carattere significa che il cristianesimo «è assolutamente cosa dell'intelletto, della chiara intellesione»²⁴. Secondo la differenza che è stata prima illustrata fra fede e intelletto si imporrebbe qui la domanda, se Fichte in questo modo neghi che il cristianesimo sia (anche) cosa della fede, e non soltanto cosa dell'intelletto. Orbene, come appena accennato Fichte si pronuncia in più luoghi delle sue opere per una relazione cooperativa di fede e intelletto. Nella *Iniziazione alla vita beata* si può leggere che la fede è «l'unica vera visione di noi stessi e del mondo nell'immutabile essenza divina». Si può perciò sostenere che la fede è la stessa cosa del “pensiero” (*Gedanke*) come forma sostanziale della vita divina²⁵. Si può affermare che la fede è quel legame vivente con l'originario, che l'intelletto deve portare all'intellessione. In modo corrispondente sussisterebbe nel concetto del cristianesimo come cosa dell'intelletto (come si pronuncia la *Staatslehre*) che ci si impegni nella compenetrazione della fede per mezzo dell'intelletto, secondo una attitudine reale quale accade nel cristianesimo (*fides quaerens intellectum*).

Allo stesso tempo il cristianesimo è costituzione, o determinazione del mondo dato in vista di una inter-soggettività e co-soggettività adombrate nell'idea di Regno dei cieli. Il principio del Regno deve “lavorare” la terra, la *civitas humana*: deve realizzarsi mediante la libertà fra gli esseri umani.

²³ Su questo punto del rapporto fra principi e storicità cfr.: R. Lauth, *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Ars una, München 1994, pp. 331 ss.

²⁴ GA V/I6, 32.

²⁵ GA I/9, 63.

Questo principio del regno è la stessa cosa della richiesta della ragione pratica di un “regno del diritto”²⁶. Emerge tuttavia una ulteriore dialettica. Per un verso – sottolinea Fichte – la manifestazione del regno del diritto nella vita temporale, nella storia dell’umanità, *non può fallire* ovvero: «Dio non si manifesta invano»²⁷. Per altro verso si tratta di una certezza non di natura fattuale o logica-intellettuale, ma etica. La libertà media questo tipo di certezza. Questa certezza apre la consapevolezza che la storia per Fichte è ad un tempo orientata-in-ultimo e aperta.

La comprensione del cristianesimo come costituzione porta alla luce ancora una volta il potenziale politico del messaggio cristiano, ovvero l’idea del cristianesimo come principio formativo della *civitas humana*. Proprio qui risiede il nocciolo di una possibile “teologia politica” di Fichte, cui ho accennato in precedenza, cioè di una interpretazione del cristianesimo come dottrina del regno dei cieli e come dottrina del mondo storico. La concezione fichtiana della storia apre perciò alla politica, intesa come l’agire diretto alla realizzazione della giustizia (del giusto). Il suo fattore trainante è, secondo Fichte, il principio attivo del cristianesimo, cioè il principio del regno dei cieli. Questo principio non deve venire ereditato in senso fondamentalistico ma deve agire secondo il suo senso profondo, cioè in libertà e creativa universalità.

Un mezzo fondamentale di una politica giusta è la educazione, la formazione dell’intelletto²⁸. Nella politica il momento costrittivo – la cui necessità fattuale Fichte non disconosce o sottostima affatto – è un mezzo subordinato, che nello sviluppo del tempo si ritirerà via via a favore della educazione mediante la scuola. Certo si pone la domanda se questa non rappresenti una illusiva utopia.

Ora, se si presta attenzione al fatto che Fichte non prevede alcuna semplice estinzione o mero annientamento dello Stato, ma richiama la graduale trasformazione del fattore coercitivo in fattore educativo nella presenza di istituzioni ragionevoli, e che questa trasformazione non avviene grazie a una “oggettiva necessità” storica, ma attraverso

²⁶ Cfr. al riguardo G. Zöllner, «*Freiheit aller von der Freiheit aller*». *Das Reich des Rechts in Fichtes geschichtsphilosophischer Staatslehre*, in T. Döring-B. Vinken-G. Zöllner (eds.), *Übertragene Anfänge. Imperialen Figurationen um 1800*, Fink, München 2010, pp. 199-213.

²⁷ *Die Staatslehre*, GA II/ 16, 64.

²⁸ Sul tema dell’educazione cfr. Piché, Claude, *La Doctrine de l’État de 1813 et la question de l’éducation chez Fichte*, in J.-Ch. Goddard-M. Maeschalck (eds), *Fichte*, cit., pp. 159-174.

il lavoro metodico e collettivo del genere umano, si può concludere che la priorità dell'educazione sulla costrizione, dei mezzi intellettuali su quelli materiali, è principio costitutivo di quella politica razionale e giusta che egli rappresenta o intende rappresentare. Un tale principio può rendere giustizia sia alle esigenze realistiche sia a quelle emancipatorie-idealistiche della politica. Mi sembra che da qui si apra una prospettiva sulla politica attuale per la nostra epoca plasmata dalla tecnologia e dai media, ovvero l'idea della centralità politica dell'educazione della mente e dell'educazione della facoltà del giudizio di fronte alle sfide di un mondo complesso e globale. Un'applicazione umanistica dei mezzi tecnici, l'eliminazione delle nuove forme coercitive e delle ingiustizie, e dei loro effetti sulla vita sociale, esigono che l'educazione e la ragione mantengano la loro funzione indispensabile e assumano attivamente il loro scopo per la società. Questa è anche l'eredità di Fichte²⁹.

Università degli Studi di Napoli "Federico II"
ivaldo@unina.it

²⁹ Per un approfondimento sistematico, oltre alla letteratura già menzionata via via, richiamerei i seguenti lavori sul rapporto tra teologia e politica in Fichte: E. Brito, *Theorie de l'État et Christianisme (La Staatslehre de 1813)*, in *J. G. Fichte et la Transformation du Christianisme*, Leuven University Press, Leuven 2004, pp. 379-403; id., La "Dogmatique" fichteenne, in *La Théologie de Fichte*, Cerf, Paris 2007, pp. 137-165; L. Fonnesu, *Die Aufhebung des Staates bei Fichte*, in W.H. Schrader (ed.), *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre. Zur Theorie der Gefühle*, «Fichte-Studien» II (1997), pp. 85-87; G. Gambaro, *Filosofia trascendentale e orizzonte pratico nell'ultimo Fichte*, Cleup, Padova 2020, pp. 249-340.

Una conversazione tra filosofia e letteratura attraverso la parola di Maurice Merleau-Ponty e quella di Paul Valéry

di

MATILDE MEZZADRI

ABSTRACT: *A Dialogue between Philosophy and Literature: Merleau-Ponty and Paul Valéry.* This essay will discuss some of the main aspects that characterize the relationship between philosophy and literature according to Maurice Merleau-Ponty. The main purpose is to present and examine the fertile dialogue that the philosophical work of Merleau-Ponty entertains with the poet and writer Paul Valéry. By positing two paradigmatic attitudes, the *attitude classique* and the *attitude moderne*, Merleau-Ponty develops two divergent typologies of subjectivity: the first one is grounded on the dualistic Cartesian philosophical tradition, while the second flourishes in the complex context of Europe during the 20th Century. Therefore, instead of a subjectivity which classifies and analyzes the world from a detached and privileged point of view, the modern subject is to be considered as *in* the world, and in relation to objects, which are neither passive, nor mere collections of properties. Thus, by investigating what such a modernity implicates for literary language, this contribution explores the grounds on which Valéry is chosen by Merleau-Ponty as an emblematic example of the *attitude moderne*.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, Valéry, Language, Experience, Poetry

ABSTRACT: Questo contributo si propone di illustrare alcuni dei tratti che caratterizzano la fertile relazione che lega filosofia e letteratura, facendo particolare riferimento al dialogo che Maurice Merleau-Ponty instaura con i testi del poeta e scrittore Paul Valéry. Attraverso l'analisi di due sensibilità paradigmatiche ideate da Merleau-Ponty, l'*attitude classique* e quella *moderna*, verranno messi in luce i caratteri di due soggettività differenti: se la prima risulta ancorata ai dualismi propri della tradizione cartesiana e delle *Weltanschauungen* che ne derivano; la seconda, invece, si dischiude nella complessità che – all'altezza del Novecento in Europa – interroga il rapporto intessuto da un soggetto *incarnato* e il mondo a lui circostante. Pertanto, approfondendo le implicazioni che i caratteri del linguaggio letterario moderno comportano, l'intento sarà quello di mostrare le motivazioni che portano Merleau-Ponty a scegliere e dipingere la figura di Valéry come *exemplum* dello scrittore moderno.

KEYWORDS: Merleau-Ponty, Valéry, linguaggio, vissuto, poesia

Questo testo nasce dal desiderio di mettere in rilievo alcuni caratteri della feconda relazione che lega filosofia e letteratura. Esplicitando i divergenti modi di operare, il diverso ordine di fini e, di conseguenza, le varie forme che tali saperi assumono, filosofia e letteratura possono intraprendere un dialogo capace di arricchire, ora l'una, ora l'altra disciplina. A tal proposito, saranno prese in esame le figure di Paul Valéry e Maurice Merleau-Ponty: infatti, attraverso la loro attitudine all'inter-disciplinarietà, essi fungono da emblematico esempio, capace di mostrare la profondità che può raggiungere il dialogo tra filosofia e letteratura. Buona parte dei primi corsi che Merleau-Ponty tenne al Collège de France sono dedicati all'indagine del campo letterario e del suo peculiare uso [*usage*] del linguaggio: l'interesse del filosofo è quello di gettare luce su una sensibilità letteraria moderna, conscia dei propri paradossi e di non potere *afferrare* la realtà come se la penna fosse uno specchio; dunque, l'obiettivo di chi scrive incarna il desiderio filosofico merleau-pontiano di estrapolare e restituire l'esperienza del vissuto, dando voce alla relazione percettiva e corporea del soggetto con il mondo. Per questo, Merleau-Ponty intesse un dialogo con Valéry, al quale rimanda capillarmente in molte delle sue opere, sino a dedicargli un modulo del corso intitolato *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, al quale si è scelto di fare riferimento, in quanto risulta l'opera dal carattere maggiormente sistematico in cui Merleau-Ponty sviluppa la propria lettura del lavoro valéryano¹. Così,

¹ Il rapporto tra Merleau-Ponty e Valéry risulta prismatico: è possibile, pertanto, configurarlo da differenti angolature; tuttavia, al fine di offrire un quadro contestuale al lettore, occorre citare i luoghi più noti in cui Merleau-Ponty richiama il poeta e scrittore. Sicuramente Valéry è presente nei due saggi intitolati *Il dubbio di Cézanne* e *Il romanzo e la metafisica*, raccolti in M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, tr. it. P. Caruso, Milano, il Saggiatore 2004. Nella *Fenomenologia della percezione*, la scrittura di Valéry viene associata a quella di Balzac e Proust, ma altresì alla pittura di Cézanne, e come vedremo meglio nel corso del testo, il loro *dire* sarà accomunato dal desiderio di esprimere fenomenologicamente il senso allo stato nascente. Inoltre, possiamo richiamare qui: *Luomo e l'avversità*, in Id., *Segni*, A. Bonomi (ed.), il Saggiatore, Milano 1967, ovvero il testo che riporta l'intervento di Merleau-Ponty a una conferenza tenuta nel 1951 al "Rencontres Internationales de Genève", e successivamente pubblicata per la prima volta in *La connaissance de l'homme au XX^e siècle. Texte des conférences et des entretiens organisés par les Rencontres Internationales de Genève 1951*, Ed. de la Baconnière, Genève, 1952. Valéry ritorna, poi, nel saggio: *La scienza e l'esperienza dell'espressione*, in Id., *La prosa del mondo*, P. Dalla Vigna (ed.), Mimesis, Milano-Udine 2019. Inoltre, nell'opera incompiuta e ricostruita dopo l'improvvisa morte di Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, Valéry

nel 1953, anno del suo primo incarico di insegnamento al Collège de France, Merleau-Ponty affianca al corso *Le monde sensible et le monde de l'expression* le lezioni sulle *Recherches* sull'uso letterario del linguaggio, dedicate, come accennato, essenzialmente al tema della letteratura, attraverso le figure di Paul Valéry e Stendhal. Curato da Benedetta Zaccarello ed Emmanuel de Saint Aubert, all'interno del testo sono raccolti gli appunti preparatori alle lezioni, dove il filosofo si pone su un terreno di ricerca capace di toccare differenti ambiti del sapere: non si tratta, infatti, di un lavoro meramente estetico, né interamente concernente la linguistica, la filosofia del linguaggio, o la critica letteraria². Ognuna di queste discipline è intessuta in una complessa tela, le cui trame, orientate da Merleau-Ponty, realizzano un orlo attorno alla pratica letteraria e in particolar modo alla delicata tematica della relazione che esperienza e scrittura istituiscono una con l'altra. Dunque, toccando la sfera del linguaggio letterario, la riflessione filosofica di Merleau-Ponty nelle *Recherches* incorpora i nuovi obiettivi e i mutamenti che, a partire dalla seconda metà del Novecento, vedono la filosofia come protagonista³. Ciò che qui si desidera mettere in luce, senza pretese di esaustività, è il contorno che Merleau-Ponty tratteggia intorno alla figura di Valéry: rendendo esplicite le potenzialità intrinseche alla parola letteraria, spesso intersecanti con quelle della pratica artistica, con particolare attenzione all'interpretazione merleau-pontiana concernente il rapporto del poeta francese con la scrittura e, di conseguenza, con il linguaggio stesso.

viene capillarmente citato, sebbene non sistematicamente; eppure, in questo testo, che doveva essere la presentazione della sua ontologia *indiretta*, la voce di Valéry sembra un monito, che innervando le pagine del testo, dà forza alle argomentazioni filosofiche, senza invaderle e senza minarne la forma. A tal proposito, si rimanda a G. A. Johnson, *From the World of Silence to Poetic Language. Merleau-Ponty and Valéry*, in G. A. Johnson-M. Carbone-E. De Saint Aubert, *Merleau-Ponty's Poetic of the world. Philosophy and Literature*, New York, Fordham University Press 2020. Per un approfondimento in merito alla presenza di Valéry all'interno nelle opere merleau-pontiane, rimandiamo a: N. Grillo, *La 'carne' e l'espressione: Merleau-Ponty lettore di Valéry*, in «Chiasmi», 1 (1998), pp. 103-114; S. Kristensen, *Valéry, Proust et la Vérité de l'Écriture Littéraire*, in «Chiasmi», 9 (2007).

² Cfr. Introduzione di B. Zaccarello, in M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France, Notes 1953*, texte établi par B. Zaccarello-E. de Saint Aubert, Genève, MetisPresses 2013, p. 11.

³ In merito alla complessità del contesto preso in esame, si rimanda a K. Gjesdal, *Twentieth-Century European Philosophy of Literature*, in N. Carrol, J. Gibson, *The Routledge Companion to Philosophy of Literature*, Routledge, New York 2016, pp. 40-50.

Époque classique ed époque moderne

Risulta significativo provare a entrare in *medias res* nel contesto in cui Merleau-Ponty scrive e, per farlo, occorre delineare un quadro, che seppur sintetico, si dimostra capace di illustrare alcuni tratti significativi inerenti al periodo che in Europa segue alla Seconda guerra mondiale. Se la filosofia si trova drammaticamente colpita, tuttavia risulta fortemente sollecitata dall'ambizioso compito di cercare e plasmare nuovi paradigmi, che le permettano di continuare a poter prendere parola⁴; analogamente, la letteratura appare intenta a interrogarsi sui propri scopi e sul proprio ruolo all'interno della società. Fece vibrare la riflessione culturale il saggio *Qu'est-ce que la littérature?* pubblicato nel 1947, in *Les Temps Modernes*, offrendosi sia come bersaglio di critiche, sia come *modus operandi* da adottare per pensatori, filosofi, artisti e scrittori dell'epoca, tra i quali indubbiamente si colloca Merleau-Ponty⁵. Prima di mostrare la funzione di *exemplum* che Merleau-Ponty assegna alla figura di Valéry in modo da poter meglio esplicitare la propria posizione filosofica, è utile inquadrare sinteticamente due possibili approcci o sensibilità fondamentali [*attitudes*] presentati dal filosofo in risposta alle questioni sopra poste: da un lato, la messa a fuoco del particolare contesto in cui egli scrive e, dall'altro, la formulazione di una possibile risposta alla domanda "che cos'è la letteratura?"⁶.

Nelle *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, osserva Merleau-

⁴ Ad esempio, Theodor W. Adorno è tra i primi a cogliere il carattere di rottura tra un prima e un dopo le due guerre mondiali: periodo la cui cifra è quella di un cambiamento irreversibile, capace di scuotere ogni ambito del sapere. Cfr. T. W. Adorno, *Critica della cultura e società* (1949), in *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, tr. it. C. Mainoldi, Einaudi, Torino 1972, p. 22.

⁵ Per un'analisi generale delle premesse e delle conseguenze della celebre rottura tra Sartre e Merleau-Ponty cfr. R. Kirchmayr, *Alle radici di un equivoco. Filosofia e politica in Sartre e Merleau-Ponty*, in *Sartre/Merleau-Ponty. Un dissidio produttivo*, E. Lisciani-Petrini-R. Kirchmayr (eds.), «Aut Aut», 381 (2019), pp. 91-119; ma altresì D. Calabrò, *The correspondence. Jean Paul Sartre and Maurice Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2019. Mentre, per ciò che concerne la storia filosofia francese contemporanea si rimanda a due letture originali: P. A. Rossi-P. Vignola, *Il clamore della filosofia. Sulla filosofia francese contemporanea*, Mimesis, Milano 2011; A. Badiou, *Il panorama della filosofia francese contemporanea*, P. Bianchi (ed.), Mimesis, Milano 2017.

⁶ L'opposizione di classico e moderno è messa in luce in M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, ed. S. Ménasé, tr. it. Federico Ferrari, SE, Milano 2020; Id., *Il linguaggio indiretto e le voci del silenzio*, in *Segni*, A. Bonomi (ed.), il Saggiatore, Milano 1967.

Ponty, il primo approccio, definito *classico* [*attitude classique*], tratteggia un'idea di letteratura strettamente legata alla verità: rapporto reso esplicito dall'impiego di un linguaggio limpido, cristallino, che sia, per l'appunto, espressione del vero⁷. Il filosofo assimila la letteratura dell'*attitude classique* a un «mélange de plaisir et de vérité», dove la messa in questione del successo o del fallimento della comunicazione, o ancora la problematizzazione della veritiera o fallace rappresentazione dell'oggetto di cui si scrive, di fatto, non si pongono⁸. A tal riguardo, Merleau-Ponty si richiama all'opera *Les Fleurs de Tarbes* di Jean Paulhan, all'interno della quale viene citato Jean de La Bruyère. Quest'ultimo attesta che tra tutte le possibili espressioni capaci di rendere esplicito un nostro pensiero, una soltanto è in grado di restituirlo perfettamente; parlando e scrivendo – continua La Bruyère – non siamo sempre in grado di trovarla, eppure la certezza che tale unica e precisa espressione esiste è indubitabile⁹. In questo quadro, chi scrive ha un ruolo chiaro e ben definito, ponendosi nei confronti del reale, come della sua opera, in maniera oggettivante e a tratti scientificizzante, condividendo tutti i caratteri assegnabili a un soggetto assoluto – *ab-solutus* –, al quale la *sua* opera sta di fronte – *Gegen-stand*: essa viene creata, manipolata, plasmata e analizzata. Per contro, Merleau-Ponty propone, come accennato, una seconda sensibilità, quella moderna: come osserva Zaccarello nell'*avant-propos* delle *Recherches*, tale *attitude* germoglia dalle ceneri della credenza di poter rappresentare un dato oggetto, sia esso pittorico o verbale, come se preesistesse all'atto mimetico e comunicativo che si instaura all'origine dell'opera¹⁰. Questo processo prende le mosse da una ribellione, evidente nel campo dell'arte, nei confronti del rapporto tradizionale che lega soggetto e oggetto: per un verso, lo scrittore e il poeta – come farà Valéry – non scriveranno più al fine di rendere plasmabile un'esatta corrispondenza delle proprie parole con l'oggetto interno all'opera; per l'altro, nel contesto della pittura, lo stacco tra classico e moderno è reso esplicito dalla presa di distanza da un'arte *classica*, caratterizzata da una serie di artifici, come l'uso della prospettiva lineare o la scissione di disegno e colore sulla tela. La pittura moderna si dà immediatamente nel suo insieme, ovvero forma, colore, fisionomia dell'oggetto e legame con gli oggetti vicini, mediante un'operazione dove l'atto del dipingere

⁷ Id., *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 70.

⁸ *Ibidem*.

⁹ J. Paulhan, *Les Fleurs de Tarbes*, Gallimard, Paris 1941, p. 128.

¹⁰ M. Merleau-Ponty, op. cit., p. 20.

avviene insieme a quello del disegnare¹¹. Così, questo darsi immediato e simultaneo richiama quello dell'esperienza percettiva di un soggetto *incarnato*, immerso tra gli oggetti, *nel* suo spazio. Pertanto, la prospettiva, cara alla pittura classica, resta una mera convenzione, e per di più falsata, poiché gli occhi di chi osserva sono due, mentre essa si sviluppa a partire da un solo punto prospettico. Nella cosiddetta *époque moderne*, filosofia, arte, scienza e altresì psicologia restituiscono un rapporto con lo spazio in cui l'essere non si dà a un osservatore senza corpo, senza situazione spaziale, senza punto di vista; pertanto, l'esperienza del vissuto assume un valore speculativo notevole¹². Lo sguardo umano non è sullo spazio, bensì *nello* spazio: il punto di vista muta, e il particolare che un attimo fa ci aveva rapito è subito sostituito da altro – siamo immersi nel colore, nella sensazione, nel sentimento, nel vortice del vissuto, inteso come *Erlebnis*¹³.

Il soggetto incarnato e il progetto letterario che l'epoca moderna inaugura

Il dinamismo dell'*attitude moderne* lascia schiudere delle crepe che si aprono su nuovi orizzonti, dove si inseriscono mutate concezioni di soggetto, linguaggio, e verità. Merleau-Ponty sancisce l'entrata della letteratura nella sua fase *assoluta* [*littérature absolue*]: abbandonando illusori criteri di verità, essa abbraccia la complessità dei propri paradossi, mettendosi su una strada lastricata dal dubbio; eppure, proprio a seguito di questo sbigottimento, prende forma un linguaggio con-

¹¹ É. Bernard, *Souvenirs de Paul Cézanne*, in «À la rénovation esthétique», Paris 1921, p. 39; cit. in M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., p. 25. Gli artifici pittorici vengono nettamente rifiutati da Cézanne, infatti, «il contorno e la forma dell'oggetto [dei suoi dipinti] sono strettamente distinti dall'interruzione o dall'alterazione dei colori, dalla modulazione cromatica che deve contenere tutto» (ivi, p. 25). Lo stile di Cézanne, iniziatore dell'*attitude* moderna, fonde contorno e forma, offrendo gli oggetti sulla tela allo stesso modo in cui la natura li genera sotto i nostri occhi, ovvero mediante la composizione dei colori. Si rimanda, a tal proposito, a T. Toadvine, L. Lawlor, *The Merleau-Ponty Reader*, Northwestern University Press, Evanston-Illinois 2007, pp. 72-84.

¹² M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, cit., p. 27; intenzione della filosofia merleau-pontiana è proprio quella di restituire l'esperienza del vissuto, così come essa è percepita sensualmente.

¹³ Per un inquadramento dei termini *Erlebnis* ed *Erfahrung*, si rimanda a G. Matteucci-G. L. Iannilli, *Modes of Experience: Everyday Aesthetics Between Erlebnis and Erfahrung*, «The Slovak Journal of Aesthetics», 10/2 (2021), pp. 39-55.

quistatore [*langage conquérant*], ovvero una parola letteraria che non risponde a rapporti di equivalenza prestabiliti, preesistenti, come quelli del linguaggio quotidiano, empirico e ordinario¹⁴. In questo modo, la parola si appropria di un nuovo margine di creazione, di un paradigma mutato, dove verità e razionalità sfuggono ai principi di corrispondenza, lasciando spazio a una nuova soggettività in relazione con gli altri e con il mondo, la cui cifra non è più quella di chiarezza e distinzione, bensì di complessità e intreccio¹⁵. Grazie al vacillare dei sistemi di equivalenza, si estrinseca un nuovo senso, capace di esprimere la relazione che il soggetto *incarnato* intesse con ciò che gli sta attorno. Valéry si colloca esattamente in questo intricato contesto, dove viene inaugurato un progetto letterario, osserva Merleau-Ponty, estremamente particolare e «misterioso»; caratteri, questi ultimi, che contrassegnano analogamente l'oggetto di tale impresa, ovvero la stessa letteratura¹⁶.

Inoltre, richiamando un celebre passo dell'opera *Il visibile e l'invisibile*, si desidera mostrare il lavoro di stampo fenomenologico messo in atto dall'artista¹⁷:

[...] ritrovare l'uomo a faccia a faccia con il mondo stesso, ritrovare il presente pre-intenzionale – è ritrovare questa visione delle origini, ciò che si vede in noi, così come la poesia ritrova ciò che si articola in noi, a nostra insaputa¹⁸.

Pertanto, avere uno sguardo fenomenologico significa esercitare un costante sforzo volto a reimparare a vedere il mondo, emancipandosi

¹⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 72. Sul concetto di *langage conquérant* cfr. E. Caramelli, *Poetiche del testo filosofico. Hegel, Merleau-Ponty e il linguaggio letterario*, Carocci Editore, Roma 2024, cit., p. 104.

¹⁵ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 72-73. In merito all'influenza della lezione saussuriana in Merleau-Ponty cfr. S. Capra, *Il problema del linguaggio in Maurice Merleau-Ponty*, «Rivista Di Filosofia Neo-Scolastica», 64 (1972), pp. 446-470.

¹⁶ Cfr. la nota 4, in M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷ Per un'inquadratura di tale opera, incompiuta e della quale resta una copiosa parte che restituisce quel che oggi va sotto il titolo *Il visibile e l'invisibile*, si rimanda a: L. Vanzago, *Leggere Il visibile e l'invisibile di Merleau-Ponty*, Ibis, Como-Pavia 2020.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. A. Bonomi-M. Carbone (eds.), Bompiani, Milano 2003, p. 332; risulta interessante il riferimento di Claude Lefort a G. Charbonnier, *Le monologue du peintre I*, Julliard, Parigi 1959, p. 34, nel quale Max Ernst afferma: «Come la funzione del poeta, a partire dalla celebre lettera del veggente, consiste nello scrivere sotto la dettatura di ciò che si pensa, di ciò che si articola in lui, così la funzione del pittore consiste nell'individuare e nel proiettare ciò che si vede in lui».

dalla visione classificante, totalizzante e oggettivante propria del soggetto *assoluto*. Eppure, a tal riguardo, Merleau-Ponty affermava già all'interno della *Fenomenologia della percezione*:

[...] la fenomenologia [...] è laboriosa come l'opera di Balzac, quella di Proust, quella di Valéry o quella di Cézanne – per lo stesso genere di attenzione e di stupore, per la stessa esigenza di coscienza, per la stessa volontà di cogliere il senso del mondo o della storia allo stato nascente¹⁹.

Dunque, alle pratiche del soggetto assoluto, Merleau-Ponty risponde proponendo di colmare lo iato che separa percipiente e percepito, tratteggiando una peculiare relazione tra soggetto *incarnato* e oggetti sensibili²⁰. Interessante è il mutato ruolo che acquisiscono gli oggetti – le cose sensibili: il filosofo muove verso la ricerca di quel *quid* che dona unità alla cosa, senza che tale unità sia ridotta all'elenco delle proprietà della cosa stessa. Al fine di rendere più esplicita la critica rivolta al soggetto assoluto e al suo modo di operare, si desidera fare un breve riferimento a una figura particolarmente icastica, presentata da Merleau-Ponty all'interno delle *Conversazioni*, ovvero la qualità del mellifluido del miele. Quando si prova a dominare con le dita il fluido del miele, ci si ritrova ad avere la sensazione che ciò di cui tentavamo di appropriarci, tutt'a un tratto si è a sua volta appropriato viscosamente della nostra mano. Evocando il Sartre di *Essere e Nulla*, Merleau-Ponty aggiunge al carattere mellifluido del miele, quello della dolcezza: il gusto di dolce non si esaurisce dopo la deglutizione, lasciando la simile appiccicosa persistenza che un attimo fa invischiava la mano. Dunque, il miele non è altro che «un certo comportamento del mondo nei riguardi del mio corpo e di me stesso»²¹. L'uomo, in un suo tipico *modus operandi* pensava di poter dominare il miele con la mano, e poco dopo si ritrova soggiogato dalla sua presenza sulle proprie dita. Così, ogni peculiarità del miele manifesta il modo d'essere del miele stesso: ogni sua proprietà ci rivela qualcosa del modo d'essere dell'oggetto. Pertanto, le cose sensibili non si presentano come oggetti neutri,

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2018, p. 31. In merito all'approccio fenomenologico cfr. L. Vanzago, *Merleau-Ponty*, Carocci Editore, Roma 2017, pp. 33-50.

²⁰ In merito al soggetto incarnato, corporeo, parlante e gestuale cfr. M. Merleau-Ponty, op. cit., pp. 269-270.

²¹ Id., *Conversazioni*, cit., p. 35.

passivi, unicamente volti all'analisi e all'enumerazione di qualità; al contrario, esse stringono una salda relazione con colui che li scruta, li assaggia, li tocca, li pensa, e in generale li percepisce. Il soggetto *incarnato* ritrova il mondo della percezione, e intravedendo lo spazio enigmatico che gli si dispiega tutto attorno nel quale gli oggetti sono calati, instaura con essi un rapporto dove la sua guida è il sentire. Le cose, osserva Merleau-Ponty, possono essere investite di «caratteri umani (docili, dolci, ostili, resistenti) e inversamente esse vivono» nell'uomo «come altrettanti emblemi dei suoi comportamenti»: «l'uomo è investito delle cose e le cose sono investite di lui»²². Così, la poesia di Valéry, ma anche i quadri di Cézanne e la scrittura di Proust inquadrano attraverso la loro lente ciò che la fenomenologia incarna, ovvero il mondo che, come esseri umani, siamo incapaci di dominare e che pur tuttavia siamo condannati a percepire e ad esprimere²³. La percezione permette di cogliere lo scarto tra il mondo stesso e ciò che del mondo possiamo dire, o *mostrare*: «il mondo non è ciò che io penso, ma ciò che vivo; io sono aperto al mondo, comunico indubitabilmente con esso, ma non lo posseggio, esso è inesauribile»²⁴.

Ora, la domanda alla quale occorre provare a rispondere concerne la ricerca delle motivazioni che portano Merleau-Ponty a scegliere

²² Ivi, p. 37.

²³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 20. L'attrazione per la *Ricerca* di Proust da parte di Merleau-Ponty è ormai nota: sono capillari i richiami allo scrittore in tutto il corso della sua opera filosofica. Uno di questi luoghi è il corso intitolato *Le problème de la parole*, tenuto dal filosofo al Collège de France nel 1953-1954. Nella terzo modulo di lezioni Merleau-Ponty offre una dettagliata lettura filosofica della *Ricerca* di Proust, apponendo numerosi commenti a specifici passaggi del romanzo, riportati, questi ultimi, nei suoi stessi appunti per intero. Proust è interlocutore privilegiato di Merleau-Ponty, poiché capace di nutrire il proposito filosofico merleau-pontiano. Centrali sono, sicuramente, i ruoli della pittura e della letteratura – altresì della musica: sono le arti ad aprire la strada a tale verità: esse, meno concettuali e più vicine al sensibile, abbozzano ciò che la letteratura realizza poi in altro modo, attraverso la scrittura. Seguendo l'analisi di Franck Robert, non è la filosofia a condurre alla filosofia: il sapere non si nutre solamente di sapere, al contrario, è la *non-filosofia*, l'esperienza sensibile del vissuto – *Erlebnis* – a essere posta sotto una nuova luce. L'intera opera di Proust, osserva Robert, consiste in una riabilitazione dell'esperienza sensibile e dell'espressione volta a delinearla (a tal riguardo cfr. Id., *Le problème de la parole*, MetisPresses, Genève 2020, pp. 143-168). Per una brillante analisi di questo tema cfr. F. Robert, *L'Écriture Sensible. Proust et Merleau-Ponty*, Classiques Garnier, Paris 2021.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 26; Id., *Il cinema e la nuova psicologia*, in *Senso e non senso*, op. cit., p. 73.

Valéry come figura emblematica dello scrittore dell'*époque moderne*: anzitutto, va menzionata la diffidenza valéryana nei confronti del linguaggio [*méfiance radicale*]. Come spiega Zaccarello, la parola non somiglia a un vettore, pertanto, non è in grado di stabilire una relazione immediata tra le intenzioni del soggetto e il mondo al quale egli fa riferimento. Tale funzionalità vettoriale della parola non si realizza nemmeno se si considera un dialogo tra il parlante e sé stesso; la parola, dunque, può rispondere a criteri oggettivi, ma può anche disattenderli²⁵. La sfiducia nei confronti del linguaggio emerge sarcasticamente all'interno di *Monsieur Teste*, romanzo scritto da Valéry, che nella seconda traduzione in inglese è introdotto da una breve prefazione particolarmente rivelatrice²⁶. Il bersaglio di ironia è il caricaturale soggetto dell'*époque classique*, l'uomo cartesiano, al quale d'altronde allude la nota nell'*incipit* «*Vita Cartesii res est simplicissima*»: il protagonista, Edmond Teste, ne incarna i tratti alla perfezione. Egli, infatti, non dice mai alcunché di vago, non mostra alcuna emozione, non esprime opinioni perché, di fatto, non ne ha; inoltre,

un gran numero di parole è stato bandito dai suoi discorsi. Quelle di cui si *serve*, sono talvolta tanto curiosamente evidenziate dal tono di voce o illuminate dalla frase, che il peso ne *viene* alterato, il valore rinnovato. A volte *perdono* significato, *paiono* semplicemente riempire un posto vuoto, come se il termine appropriato *sia* ancora incerto o non previsto dalla lingua. L'ho udito riferirsi a un oggetto materiale con una serie di termini astratti e di nomi propri²⁷.

Monsieur Teste è un personaggio ideato da Valéry in gioventù e, più precisamente nel periodo in cui, afferma il poeta stesso, egli era affetto dall'acuto male della precisione di cui si legge nella prefazione:

Diffidavo dalla letteratura, e persino dalle creazioni tanto rigorose della poesia. L'atto di scrivere richiede sempre un certo "sacrificio dell'intelletto". È risaputo, infatti, che la condizione per leggere la letteratura è incompatibile con un'eccessiva precisione del linguaggio²⁸.

²⁵ Id., *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 31.

²⁶ P. Valéry, *Monsieur Teste*, tr. it. C. Martini, SE, Milano 2017.

²⁷ Ivi, p. 23, corsivo nostro.

²⁸ Ivi, p. 13.

Sia la letteratura, sia la filosofia venivano catalogate da Valéry come vaghezze legate a un linguaggio impuro e, mosso dal desiderio di chiarezza, il poeta mirava all'arduo tentativo di «ridursi alle *proprie* qualità reali»²⁹.

La letteratura cinica e il lungo silenzio di Valéry

Questo inquieto e giovane Valéry ci riporta alle *Recherches*, dove Merleau-Ponty segnala alcuni dei paradossi [*absurdités*], efficacemente espressi attraverso il linguaggio letterario³⁰: dopo averli scovati, questi ultimi condurranno il poeta al lungo periodo di silenzio, dove per l'appunto, salvo qualche pubblicazione minore, egli scriverà meramente per sé stesso³¹. Facendo riferimento ai *Cahiers* datati dal 1900 al 1910, Merleau-Ponty comincia dal primo paradosso, concernente il corpo: secondo il poeta, è incomprendibile che il esso possa essere, al medesimo tempo, sia la massa inerte che il sonno immobilizza, sia l'agile strumento di cui si servono, per citare solo un esempio, i pittori, i quali riescono a farne miglior uso di quello per cui potrebbe valersi la coscienza. In secondo luogo, l'attenzione è dedicata alla mente [*esprit*]: è assurdo, stando alla riflessione valéryana, che essa possa considerarsi

[...] puissance de doute, d'interrogation, de réserve, de dégagement qui nous fait «inaccessible» et «insaisissables», et qu'à la fois il se mêle et se donne à tout ce qui advient, que même il construisse et devienne quelque chose précisément par son «refus indéfini d'être quoi que ce soit»³².

²⁹ Cfr. *ivi*, pp.14-15. Diffidando da idoli e pienamente conscio dei propri limiti, Valéry dice: «Mi ero costruito un'isola interiore e trascorrevo il mio tempo a perlustrarla e a fortificarla».

³⁰ M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 63.

³¹ Valéry abbandona l'arte dei versi, per lasciare spazio alle opere che poi sarebbero diventate i celebri *Cahiers*, pubblicati postumi, contribuendo così a creare il mito del lungo silenzio valéryano (1984-1917), interrotto con la pubblicazione de *La Jeune Parque*. Merleau-Ponty scrive in un periodo in cui, però, i *Cahiers* non sono che dei taccuini; infatti, la collezione uscirà a partire dal 1957. A tal proposito è stato scritto moltissimo; in linea con gli obiettivi di questo testo, si rimanda al già citato testo di Galen A. Johnson, in cui l'autore interseca la riflessione su Valéry con quella di Merleau-Ponty, ovvero: G. A. Johnson, *From the World of Silence to Poetic Language*, in G. A. Johnson-E. De Saint Aubert-M. Carbone, *Merleau-Ponty's Poetic of the World*, *cit.*, pp. 68-98.

³² M. Merleau-Ponty, *cit.*, p. 63.

È proprio questo *mélange* di sfuggevolezza e fusione ciò che paradossalmente la costituisce: la mente diviene qualche cosa attraverso il suo stesso rifiuto indefinito di essere quel che è [refus indéfini d'être quoi que ce soit]. In ultimo, continua Merleau-Ponty citando Valéry, risulta paradossale che io [moi], irriducibile straniero a tutti i miei personaggi, mi senta toccato dall'apparenza di me stesso che leggo nello sguardo degli altri, ai quali, però, rubo – anche io, guardandoli – un'immagine di loro stessi. Questo particolare processo sancisce l'istituzione di un chiasma [*chiasma de deux destinées*], dove non si è mai esattamente in due, e al medesimo tempo si cessa di essere soli³³. Valéry rende evidente come la parola letteraria, fungendo da potente veicolo, rende espliciti tali paradossi.

Pertanto, scrive Merleau-Ponty:

[...] le langage est clair quand on passe assez vite sur les mots, mais cette "solidité fondamentale" s'effondre devant une conscience rigoureuse. Aussi la littérature vit-elle d'impostures: l'écrivain dit ce que veut son langage, et passe pour profond, chaque manque en lui, une fois mis en paroles, fait figure de pouvoir, et la somme des hasards qui collaborent à un livre passe pour l'intention d'auteur³⁴.

La chiarezza del linguaggio regge solamente a patto che si corra svelti sulle parole, come descrive l'immagine di Valéry della passerella di

³³ Cfr. *ibidem* in merito al termine *chiasma*, punto di intersezione del pensiero di Merleau-Ponty e Valéry. Scrive a tal proposito il poeta: «J'ai pris alors sans y penser ma main gauche fraîche dans ma main droite chaude, et je connus un étonnement. Si l'une se donnait pour un objet étranger et de forme et nature bizarres, l'autre se faisant mienne, comme par une distribution réciproque de rôles; la plus chaude des deux était la mienne. J'eus la sensation d'une découverte. Avoir deux mains qui se sentent s'ignorant, elles qui ne font que s'employer ensemble, se coordonner dans quantité d'actes... Ensuite, pensant plus avant, je conçus (mais avec peu de précision) que j'étais cette différence, et non seulement celle-ci, mais quantité d'autres de tous genres... Il se fait donc en nous des divisions de la sensibilité et une opposition remarquable entre des régions symétriques dont l'une prend momentanément le parti d'être MOI» (P. Valéry, *Œuvres*, II voll., Gallimard, Paris 1960, p. 854). Tale esperienza delle mani, oltre a essere un *topos* husserliano presente in *Ideen II*, è tratteggiata nel testo *Il visibile e l'invisibile*, dove Merleau-Ponty riprende proprio la questione del tocco in relazione al chiasma (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pp. 161-164).

³⁴ Cfr. P. Valéry, *Œuvres*, I voll., Gallimard, Paris 1957, p. 1347; cit. in M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 63.

tavolette su un abisso: se si procede velocemente esse reggono, ma se ci si sofferma su una in particolare si rischia di precipitare³⁵. Il linguaggio operante, che si pensava essere lineare e definito, si presenta invece in una luce fatta di ombre, di contrasti e chiaroscuri: analogamente alle *absurdités* del corpo e della mente e, davanti a questo interrogarsi sul linguaggio, anche la letteratura mostra i propri paradossi. Qui emerge chiaramente quella che Merleau-Ponty chiamerà letteratura cinica [*littérature cynique*]: l'autore non può scrivere se non per debolezza [*faiblesse*] o per cinismo, traducendo in parole tutte le ragioni per le quali è impossibile fare cieco affidamento al linguaggio, alla parola, alla letteratura³⁶. Come, dunque, superare questo scoglio? Senza la pretesa di annullarlo, ma con la determinazione di imparare a conviverci, Merleau-Ponty parla di anti-letteratura nella letteratura [*anti-littérature dans la littérature*] conscia dei propri paradossi, la quale fa risuonare la eco dell'a-filosofia, nonché una filosofia che rinnovi le categorie filosofiche tradizionali; una filosofia fedele all'esperienza del vissuto, orientata verso la dissoluzione dell'illusione di potere, attraverso il ragionamento, pervenire ad un sapere assoluto³⁷.

Come ri-prendere la parola?

Volgiamo ora lo sguardo verso la modalità con cui Valéry esce dal proprio silenzio, che nell'interpretazione merleau-pontiana assume i tratti di un passaggio obbligato, attraverso cui riemergere catarticamente. Qui, metteremo in luce alcuni caratteri inerenti al rapporto di Valéry con la letteratura e con il linguaggio letterario, sempre in relazione al commento di Merleau-Ponty nelle *Recherches*.

Il ruolo nodale della letteratura nella riflessione – e nella quotidianità se pensiamo ai *Cahiers* – valéryana è che essa esercita la specifica funzione di educare, se non addestrare la mente nell'operare determinate trasformazioni, in particolare quelle in cui le proprietà creative del linguaggio vengono esercitate. Un libro, scrive il poeta

³⁵ Tale riflessione richiama l'interrogarsi di Agostino sul tempo ne *Le confessioni*, XI, Zanichelli, Bologna 1968, p. 759. «Che cosa è dunque il tempo? Se nessuno me ne chiede, lo so bene: ma se volessi darne spiegazione a chi me ne chiede, non lo so».

³⁶ Il riferimento alla debolezza rimanda alla risposta di Valéry alla domanda «*Pourquoi écrivez vous?*» di André Breton; cfr. P. Valéry, *Œuvres*, I voll., cit., p. 1487.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Gallimard, Paris 1996, p. 257.

«ne me possède jusqu'au fond que si j'y trouve les marques d'une pensée de puissance équivalente à celle du langage même»³⁸; dunque, l'interesse di Valéry si concentra sulla forza di plasmare il linguaggio ordinario seguendo fini impreveduti, dando spazio al potere inventivo delle parole. In questo quadro, la forma letteraria che sposa al meglio tale bisogno espressivo non può che essere la poesia: infatti, l'opera che segna la ri-presa di parola di Valéry a seguito del lungo "silenzio" è *La Jeune Parque*³⁹. Merleau-Ponty mette in rilievo il ruolo peculiare del poeta, il quale, servendosi di un linguaggio *indiretto*, è capace di dire senza dire o, meglio, di *dire mostrando*: la poesia muove verso una verità diversa da quella chiara e distinta del soggetto classico e dalla *parola parlata* del linguaggio comune; verità che va oltre la corrispondenza tra parole e cose⁴⁰. A tal riguardo, Merleau-Ponty evidenzia l'opposizione messa a punto da Valéry stesso – e simile per certi versi a quella merleau-pontiana di parola parlata e parlante –, tra due tipologie di linguaggio: il primo, pretenzioso di dire il vero, è vittima del suo proprio uso e, nel momento in cui adempie al proprio compito di comunicare, si spegne, muore; si tratta del linguaggio del quotidiano, dunque funzionale ed eteronomo⁴¹. Al contrario, il linguaggio dell'*anti-letteratura*, atto a convivere con i paradossi evidenziati da Valéry e ripresi da Merleau-Ponty, è invece fecondo ed emancipato da ogni significazione immediata, per questo, capace di rinascere indefinitamente. È utile richiamare la simbolica distinzione tra marcia e danza, immaginata da Valéry al fine di mettere a confronto prosa e poesia: la marcia è rivolta a uno scopo ben preciso, mentre la danza,

³⁸ P. Valéry, *Œuvres*, I voll., cit., p. 1500.

³⁹ Per un originale inquadramento de *La Jeune Parque* si rimanda all'introduzione di Alain all'opera: P. Valéry, *La Jeune Parque*, commentée par Alain, Gallimard, Paris, 1936. In merito alla ri-presa di parola di Valéry cfr. G. A. JOHNSON, *From the World of Silence to Poetic Language*, art. cit., pp. 84-98.

⁴⁰ Nella *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty delinea l'originale distinguo tra parola parlata [*parole parlée*] da un lato, e parola parlante [*parole parlante*] dall'altro: la prima fa riferimento all'impiego della parola nel suo uso quotidiano, empirico, in cui la parola stessa dispone e si avvale di una serie di significati già acquisiti. La parola parlante, invece, muta il significato che solitamente la parola suggerisce; in essa, afferma il filosofo, «l'intenzione significante si trova allo stato nascente». Pertanto, la *parole parlante* disattende i significati precostituiti, lasciando «ricadere nell'essere ciò che si protendeva oltre» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 269).

⁴¹ P. Valéry, *Œuvres*, vol. I, cit., p. 1509.

afferma il poeta, «non va da nessuna parte»⁴². Allo stesso modo, la prosa racconta e *comunica* una storia, pertanto il suo fine, come quello della marcia, dipende da qualcosa di esterno a sé; viceversa, la poesia raccoglie il suo fine in sé stessa e, proprio come i movimenti che si costituiscono nel corpo danzante, anche l'arte dei versi crea, mantiene ed esalta un certo *stato*⁴³. Illustrando tale distinzione, Merleau-Ponty vuole mostrare come prosa e poesia, mediante le loro diverse specificità, rendono esplicita la disposizione del linguaggio letterario a esprimersi in modalità differenti. Riprendendo nuovamente le parole di Zaccarello nell'*avant-propos* delle *Recherches*, vediamo qui risuonare una eco di critica alla posizione di Sartre ne *Qu'est-ce que la littérature?*: egli, infatti, pone la poesia a un livello di subordinazione nei confronti della prosa, come se vi fosse una gerarchia tra i due generi. In risposta, Merleau-Ponty legge prosa e poesia come due dei possibili ambiti di indagine del linguaggio, sugli usi non ordinari che se ne possono fare, usi, questi ultimi, non asserviti ad un'illusoria volontà di «dire immédiatement le monde de l'expérience»⁴⁴. Valéry, tuttavia, sceglie la poesia per riprendere parola, poiché essa si arrischia tra i paradossi del linguaggio e, conscia di essi, si serve di una parola capace di stimolare la plurivocità del senso, aprendo la via a una potenza creativa tipica dell'approccio *moderno*.

Verso il concetto di Implexe

Oltre alla sua peculiare *forma* letteraria che amalgama suono e senso, la poesia assume anche il ruolo di poesia agente [*poésie perpétuellement agissante*] che tormenta [*tourmente*] il linguaggio prestabilito, che dilata, resiste o altera il senso delle parole: Merleau-Ponty evidenzia l'importanza della concezione valéryana di poesia, la quale non designa solamente il genere letterario – l'arte dei versi –, bensì, come spiega Zaccarello, indica al contempo un regime del linguaggio non immediatamente volto alla comunicazione⁴⁵. Ecco esplicitata la grande valenza speculativa che Valéry acquista agli occhi di Merleau-Ponty: il poeta getta luce sull'impossibilità di una soggettività pura, di

⁴² Id., *Opere scelte*, M. T. Giaveri (ed.), Mondadori, Milano 2014, pp. 1146 e ss.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 34.

⁴⁵ *Ivi*, pp. 64-65.

una coscienza di spirito [*esprit*] – di un Monsieur Teste invischiato nel suo linguaggio ordinario e prestabilito. Per contro, conscio dei paradossi del linguaggio di cui fa uso, il soggetto valéryano non indugia di fronte al linguaggio poetico, avvicinandosi maggiormente alla soggettività *incarnata* descritta da Merleau-Ponty, la quale è in relazione reciproca con il mondo e con gli altri, e proprio grazie a tale scambio [*commerce*], indaga e prova a capire il reale⁴⁶. In questo modo, spiega Merleau-Ponty, «nous nous constituons peu à peu un système de pouvoirs», che Valéry chiama «implexe» o «animal de mots»⁴⁷. Cosa significa e come si inserisce nel vocabolario valéryano il termine *implexe*? Non c'è dubbio che tale concetto sia legato alla pratica cui si sottoponeva ogni mattina Valéry nel periodo del cosiddetto silenzio: forzatamente, al risveglio, egli si incontrava con sé stesso, mettendo per iscritto, disegnando, appuntando i celebri *Cahiers*, primo luogo dove tale neologismo – *implexe* – è stato abbozzato. Ogni alba, meticolosamente dedicata a questa scrittura privata, è stata testimone della creazione di duecentosessantuno quaderni. Se l'intera produzione letteraria di Valéry è caratterizzata da una, a tratti violenta, ricerca di rigore nelle forme, nei *Cahiers* l'ambizione è quella di scovare il pensiero nel suo farsi, il comporre nel comporsi, lasciando la parola all'*esprit*. La definizione di *implexe*, cui solitamente si fa riferimento è situata nel testo del 1932 intitolato *L'Idea fissa*:

[...] l'Implesso non è attività. Tutto il contrario. È capacità. La nostra capacità di sentire, reagire, fare, comprendere – individuale, variabile, più o meno percepita da noi –, e sempre in

⁴⁶ Cfr. *ibidem*. Tutto nel linguaggio letterario, afferma Valéry, dipende dalla collaborazione di tre grandi potenze: il Mondo esterno, il nostro Corpo e, infine, la nostra Mente [*esprit*]. La loro collaborazione – spesso resa con C.E.M. nei *Cahiers* – produce la sensibilità. Quest'ultima è proprio ciò che, durante il suo "silenzio", Valéry ha desiderato esercitare, ammaestrare, e osservare. Scrive Valéry: «Il corpo è uno spazio e un tempo – nei quali si svolge un dramma di energie. L' esterno è l'insieme degli inizi e delle fini. [...] La nave Mente galleggia e fluttua sull'oceano Corpo» (P. Valéry, *Quaderni*, III voll., tr. it. R. Guarini, Adelphi, Milano 1988, pp. 387-388). Con la ferace immagine del corpo come dramma di energie, Valéry ne sottolinea il suo essere relazionalità, dinamicità. E, parallelamente, già all'interno della *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty attesta che il nostro corpo abita spazio e tempo, trovandosi nello spazio e nel tempo, arrivando a sostenere come il corpo costituisca il veicolo per avere un mondo. Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., pp. 194 e 202.

⁴⁷ *Ibidem*.

maniera imperfetta, e sotto forme indirette [...] spesso ingannevoli. [...] Riassumendo, intendo per *Implesso* ciò in cui e per cui siamo eventuali [...]. Noi, in generale; e Noi, in particolare⁴⁸.

La nozione di *implexe* pare *inafferrabile*, in quanto elusivamente sfugge alla logica del concetto; se prendiamo in considerazione il termine *Begriff*, traduzione della parola “concetto” in lingua tedesca, immediatamente si individuerà al suo interno il verbo *greifen*, ovvero *afferrare*, *prendere*: il titanico tentativo del concetto è quello di intrappolare tutti gli aspetti di un oggetto, pensiero o realtà, ed esprimerli in modo oggettivo. Ora, per quanto questo modello sia di per sé problematico, per ciò che concerne l'*implexe* le difficoltà si moltiplicano; tuttavia, è possibile tracciarne il movimento. Dunque, se l'*implexe* non si qualifica come entità o ente, esso, manifestandosi, emerge piuttosto come tratto dinamico del pensiero, lo si coglie come potenziale capace di estrinsecarsi nelle sue funzionalità. Varcando la soglia del virtuale – dimensione esistente, eppure non direttamente percepibile –, esso permette di rispondere o meno a determinate suggestioni, senza che tale esplorazione cada nel campo della mera potenzialità: ci si trova, infatti, nell'ambito del possibile in senso lato. Inoltre, al fine di evitare di confondere l'*implexe* con la nozione freudiana di inconscio, ne *L'Idea fissa*, Valéry ne delinea alcune differenze: diversamente dall'*implexe*, l'inconscio funziona meccanicamente e, se l'intento è quello di svelare il significato di un'azione, risulterà necessario ricercarne la causa efficiente – latente – che ne scatena l'effetto; al contrario, l'*implexe* porta con sé un'arbitrarietà, una possibilità di azione da parte della coscienza stessa, con la quale non si pone in un rapporto conflittuale; essa, infatti, agisce proprio a seguito alle acquisizioni dell'*implexe*⁴⁹. Quest'ultimo si rivela nella capacità di agire in generale; esso germoglia come sedimentazione di un'abitudine che, senza pervenire a livello cosciente, orienta la sensibilità a individuare e reagire a determinati stimoli, in relazione ai quali nel tempo, all'interno del soggetto, si costituisce una tendenza a rispondere secondo specifici e

⁴⁸ P. Valéry, *L'idea fissa*, V. Magrelli (ed.), Adelphi, 2008, pp. 78-79. In merito alla nozione di *implexe* si rimanda alla ricca analisi in E. Crescimano, *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, Aesthetica Preprint, Supplementa, Palermo 2017, pp. 67 e ss.

⁴⁹ M. Tsukamoto, *La notion de l'“implexe” dans le Cahier n. 240*, in *Équipe Paul Valéry de critique génétique*, Paris 1996, pp. 97-107; cit. in E. Crescimano, *Implexe, fare, vedere. L'estetica nei Cahiers di Paul Valéry*, cit., p. 74.

relativamente omogenei schemi di comportamento. Pertanto, l'esperienza funge da nutrimento per questo peculiare strumento, organo per certi versi, di cui disponiamo: lo orienta, lo guida e lo informa, ma anche lo forma.

Nelle *Recherches*, Merleau-Ponty si avvale di tale concetto al fine di arricchire la sua riflessione sul linguaggio, spostando l'*implexe* dal piano della mera soggettività percettiva a *medium* linguistico, chiamandolo «*animal de mots*»⁵⁰. Il filosofo vuole mostrare l'infondatezza della concezione che riscontra il fondamento del linguaggio in una datità oggettiva; al contrario, un certo *usage*, una certa performatività del linguaggio porta ad accettare i paradossi che esso genera, istituendo un'intersoggettività alla quale si perviene solamente lasciando vivere il linguaggio, e parimenti lasciandosi vivere in lui⁵¹. Così, la parola letteraria e quella poetica prendono forma in una materialità carnale e vivente, che è linguaggio: l'*animale di parole* del linguaggio consiste nelle possibilità, accumulate come pieghe una sopra l'altra, di dispiegarsi ogni volta che il soggetto *moderno* è interrogato dall'esperienza.

Conclusione

Da ultimo, si desidera prendere richiamare brevemente il commento di Merleau-Ponty alla seconda strofa della poesia *Palme* di Valéry, che egli riporta per intero nelle *Recherches*: qui emerge la profonda significatività del linguaggio poetico e dell'importanza che essa conserva per ciò che concerne l'opera merleau-pontiana.

Pour autant qu'elle se plie
À l'abondance des biens,
Sa figure est accomplie,
Ses fruits lourds sont ses liens.
Admire comme elle vibre,
Et comme une lente fibre
Qui divise le moment,
Départage sans mystère

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 36. Si confronti altresì Id., *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*, A. Bonomi (ed.), tr. it. G. Alfieri, il Saggiatore, Milano 2015, p. 40.

⁵¹ Id., *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 76.

L'attirance de la terre
Et le poids du firmament!⁵²

La brevità e l'attenzione alla sonorità dei versi plasma il fluire di un ritmo lento, ma agile, accompagnato da un movimento di riverbero: la palma, con il suo ondeggiare, è viva e parola dopo parola dall'albero si trasforma in poesia, in un verso puro [*vers pur*]⁵³. La poesia viene definita da Merleau-Ponty come metamorfosi di una cosa in un'altra, entrambe aventi la stessa maniera di modulare [*moduler*] l'essere⁵⁴: la parola poetica è capace di vedere – guardare – le cose come non erano state ancora mai viste – guardate⁵⁵. Riecheggia la pregnante valenza ontologica della parola, riscontrabile nella citazione che consacra le ultime pagine del testo incompiuto *Il visibile e l'invisibile*, in cui Merleau-Ponty usa le parole di Valéry ne *La Pizia*, per il quale «il linguaggio è tutto, perché esso non è la voce di nessuno, perché è la voce stessa delle cose, delle onde e dei boschi»⁵⁶.

Afferma Valéry:

*Pensée, esprit lui-même, raison, intelligence, compréhension, intuition ou inspiration? ...Chacun de ces noms est tour à tour un moyen et une fin, un problème et un résolvant, un état et une idée; et chacun d'eux, dans chacun de nous, est suffisant ou insuffisant, selon la fonction que lui donne la circonstance. Vous savez qu'alors le philosophe se fait poète, et souvent grand poète: il nous emprunte la métaphore, et, par de magnifiques images que nous lui devons envier, il convoque toute la nature à l'expression de sa profonde pensée*⁵⁷.

Filosofia e letteratura, dunque, si incontrano, pur divergendo, grazie al mezzo di cui fanno uso, ovvero il linguaggio: l'impiego di quest'ultimo avviene attraverso modalità che vanno oltre al mero utilizzo empirico. Richiamando alla mente la lezione di Theodor W. Adorno nella *Terminologia filosofica*, la filosofia si pone l'obiettivo di costruire ed elaborare una forma di ragionamento contraddistinta da un'«unità

⁵² R. Lawler (ed.), *Paul Valéry. An Anthology*, Routledge and Kegan Ltd, London 1977, p. 278.

⁵³ P. Valéry, *Œuvres*, II voll., cit., pp. 234-236.

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage*, cit., p. 141.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Id., *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 344.

⁵⁷ P. Valéry, *Œuvres*, I voll., cit., p. 797.

di stringenza e apertura»: da un lato, sempre articolata in una rigorosa argomentazione, e dall'altro aperta all'espressione di esperienze (inter-)sogettive, sebbene tradotte nel linguaggio del concetto⁵⁸. La poesia, dal canto suo, si libra nel suo rigore superandolo, come l'attimo in cui l'*arabesque* di una danzatrice arriva ai novanta gradi di perfezione. La cooperazione delle due discipline è vitale sia per Valéry, sia per Merleau-Ponty, sebbene in tempi e modi differenti; nel momento in cui il filosofo mette per iscritto le proprie argomentazioni, diviene poeta: non snaturando il linguaggio filosofico, ma al contrario, dandogli forza costituendo una *metaforicità* del linguaggio che si discosta dal suo procedere ordinario. Diversamente dalla metafora del poeta in linea con la pratica della danza che, come accennato, *non va da nessuna parte*, il linguaggio filosofico si deve preoccupare di dare voce al vissuto, di restituire operativamente l'esperienza. Così, in conclusione, rendiamo in prestito un'ulteriore icastica citazione adorniana – che ne racchiude al suo interno una del poeta francese –, la quale esplicita quella necessità di cooperazione che si dovrebbe istituire tra arte e filosofia.

L'arte ha bisogno della filosofia, che la interpreta per dire ciò che essa non può dire benché possa esser detto dall'arte solo nel suo non dirlo. I paradossi dell'estetica le sono dettati dall'oggetto: «Il bello esige forse l'imitazione servile di ciò che nelle cose è indeterminabile» [*Le beau exige peut-être l'imitation servile de ce qui est indéfinissable dans les choses*]⁵⁹.

Tale legame – tra arte e filosofia – diviene bisogno reciproco: la dinamicità dell'*attitude moderne* in-forma e nutre l'argomentare filosofico di Merleau-Ponty, offrendo spunti e immagini – i dipinti di Cézanne, le poesie valéryane, la prosa di Proust – capaci di rendere evidente, di *mostrare senza dire*, l'esperienza che il soggetto fa del mondo, esperienza percettiva e sensuale del vissuto, che il filosofo restituisce attraverso le proprie argomentazioni. Così, sarebbe auspicabile continuare ad approfondire *come* e in quali luoghi, senza minarne la forma, ma piuttosto arricchendo il contenuto, l'arte, intesa come scrittura e pittura, si costruisca uno spazio all'interno del testo filosofico, rinnovando le categorie, gli schemi e le concezioni tradizionali, che già la

⁵⁸ T. W. Adorno, *Terminologia filosofica*, tr. it. A. Solmi, Einaudi, Torino 2007, p. 110.

⁵⁹ P. Valéry, *Autres Rhumbs*, Gallimard, Paris, 1934, p. 167; cit. in T. W. Adorno, *Teoria estetica*, F. Desideri-G. Matteucci (eds.), Einaudi, Torino 2009, p. 98.

filosofia merleau-pontiana si augurava di superare⁶⁰.

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
matilde.mezzadri@studio.unibo.it

⁶⁰ Scrive Merleau-Ponty nelle note di lavoro del 1959-61: «la filosofia troverà aiuto in poesia, arte, ecc., in un rapporto molto più stretto con esse, rinascerà e reinterpretà il proprio passato di metafisica – che non è passato» (M. Merleau-Ponty, *È possibile oggi la filosofia? Notes de Cours 1959-1961*, tr. it. F. Baracchini-A. Pinotti, Cortina, Milano 2003).

«Un precursore del pensiero etnologico»: Presenze vichiane nel pensiero di Claude Lévi-Strauss

di

SEBASTIANO MOSTI

ABSTRACT: *«A Forerunner of Ethnological Thought».* *Vico's Presence in Levi-Straussian Thought.* This paper deals with the reconstruction of the reception of Giambattista Vico's philosophical work within the thought of Claude Lévi-Strauss. Through the analysis and contextualization of some Levi-Straussian passages in which Vico is explicitly mentioned, we attempt to understand the idea that Lévi-Strauss made himself about him. First, we ask ourselves whether Vico's work exerted an influence, direct or indirect, on Lévi-Strauss' thought. In this regard, we look at the presence of Vico in the context of French philosophy and at the consideration that Lévi-Strauss had of the Italian philosophical tradition. Thus, we try to identify a meeting point between the two authors, justified on a historical-philological level. Then, we discuss the anthropologist's recognition of Vico as a «precursor of ethnological thought», insisting on the Neapolitan's anti-Cartesian nature. We move on to the reading that Lévi-Strauss offers of Vico's theory of «corsi e ricorsi». Finally, we end by considering the proximity of both authors in the metaphorological field.

KEYWORDS: Lévi-Strauss, Vico, Anthropology, *Corsi and Ricorsi*, Metaphor

ABSTRACT: Il presente contributo mira a ricostruire la recezione dell'opera filosofica di Giambattista Vico all'interno del pensiero di Claude Lévi-Strauss. Attraverso l'analisi e la contestualizzazione di alcuni brani levi-straussiani in cui viene esplicitamente menzionato l'autore della *Scienza nuova*, si tenta di comprendere l'idea che di lui si fece il padre dell'antropologia strutturale. Anzitutto, ci si domanda se l'opera di Vico abbia esercitato una influenza, diretta o indiretta, sul pensiero di Lévi-Strauss. A tal proposito, si tratta tanto della presenza di Vico nel contesto della filosofia francese, quanto della considerazione che Lévi-Strauss aveva della tradizione filosofica italiana. Si prova, così, a individuare un punto di incontro fra i due autori, giustificato sul piano storico-filologico. Si discute, in seguito, del riconoscimento che l'antropologo rivolge a Vico come «precursore del pensiero etnologico», insistendo sull'indole anti-cartesiana del Napoletano. Si passa, poi, alla lettura che Lévi-Strauss offre della teoria vichiana dei «corsi e ricorsi». Si termina, infine, considerando la prossimità di ambo gli autori in ambito metaforologico.

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 29.01.2024; accettato: 27.03.2024.

© L'Autore 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

KEYWORDS: Lévi-Strauss, Vico, antropologia, corsi e ricorsi, metafora

1. *Premessa*

Non adeguatamente riconosciuto in vita, Vico è stato oggetto di una relativamente recente riscoperta su scala internazionale, anche per via delle potenzialità del suo pensiero che ben si presta al dialogo con le scienze sociali, incredibilmente sviluppatasi nel corso del XX secolo. Trattasi di una riscoperta che ha riguardato e continua a riguardare anche l'etnologia e l'antropologia¹. Tanto più che come José Merquior – allievo di Lévi-Strauss – ebbe modo di considerare sulla scia dello storico «simposio vichiano» di Baltimora del 1969: «il collegamento tra alcune idee della *Scienza Nuova* e lo strutturalismo di Cl. Lévi-Strauss è di grande interesse»². Infatti, la prossimità fra i due su diversi punti teorici risulta evidente fin da una prima lettura delle loro rispettive opere. Si può accennare puntualmente alla fondamentale critica di un certo etnocentrismo logocentrico proprio dell'Europa moderna, così come si può pensare alla metodologia di indagine a un solo tempo scientifica e *mitologica* che entrambi gli autori adottano nelle loro opere, o ancora menzionare le riflessioni di filosofia della storia, che in entrambi i casi culminano in una valorizzazione della sintesi culturale.

Tuttavia, l'interesse della nostra ricerca non prevede di insistere tanto su simili luoghi di convergenza squisitamente teorica fra i due autori. Infatti, le più generali convergenze ideali fra Vico e Lévi-Strauss, che non mostrano una chiara presenza del primo nel pensiero del secondo, sono potenzialmente innumerevoli e non potrebbero essere qui trattate esaustivamente. Un famoso tentativo di risonanza internazionale, in questa direzione, è stato compiuto da Edmund Leach nel 1969 con il suo *Vico and Lévi-Strauss on the origins of humanity*³; mentre in Italia gli studi vichiani più recenti hanno proposto comparazioni con l'antropologia strutturale più circoscritte, come

¹ Cfr. M. Vanzulli, *Le caractère méta-anthropologique de la «Scienza nuova»*, «Revue des études italiennes» 51/1-2 (2005), pp. 53-74.

² J. G. Merquior, *Vico et Lévi-Strauss. Note à propos d'un symposium*, «L'Homme» 10/2 (1970), pp. 81-93, p. 81 (traduzione mia).

³ E. Leach, *Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity*, in G. Tagliacozzo-H. White (eds.), *Giambattista Vico. An International Symposium*, Hopkins, Baltimore 1969, pp. 309-318.

nel caso di Valagussa⁴, che ha affrontato il tema della proibizione dell'incesto alla luce della *Scienza nuova*, e di Nanetti⁵, che si è soffermata sulla nozione di «universale fantastico» riletta dalla prospettiva levi-straussiana.

Qualora la nostra esposizione dovesse richiederlo, si farà riferimento ai punti di contatto speculativi per far guadagnare chiarezza alla contestualizzazione. Ciononostante, si preferirà qui concentrare l'attenzione sui passaggi testuali dell'opera levi-straussiana, in cui viene evocato esplicitamente il nome di Giambattista Vico o il contenuto delle sue teorie filosofiche. A partire dalla considerazione di questi plurimi luoghi testuali, di per sé cursori, si tenterà attraverso una loro contestualizzazione di ricostruire la percezione di Vico che il grande antropologo francese elaborò nel corso della sua vita di studioso. Si avrà modo, così, di valutare se l'autore della *Scienza nuova* abbia svolto un qualche ruolo rispetto all'indirizzo levi-straussiano e, in caso affermativo, in che cosa consista. Difatti, soltanto per tramite di questa più rigorosa metodologia, sarà possibile ponderare l'effettiva presenza vichiana nel pensiero di Lévi-Strauss, al di là del più agevole – dal punto di vista filologico – rinvenimento di punti di contatto puramente ideali fra i due.

2. Fra la Francia e l'Italia

Per incominciare a trattare del rapporto fra i due autori, si deve anzitutto riconoscere che all'interno del ricco panorama filosofico del Novecento francese Giambattista Vico non è un “perfetto sconosciuto”. Anzi, fra le nazioni straniere, è stata proprio la Francia del XIX secolo a mostrare il primo vivo interesse per l'opera del Napoletano. Ricorda, infatti, Alain Pons che «è in effetti tra il 1825 e il 1850 che si estende il grande e l'unico periodo di vera fama e vera influenza della sua opera in questo Paese»⁶. Come è risaputo, la diffusione delle sue dottrine si deve principalmente alla controversa traduzio-

⁴ F. Valagussa, *Il tuono e la legge. Vico e Lévi-Strauss: certum e incesto*, in *La scienza incerta. Vico nel Novecento*, Inschibboleth, Roma 2015, pp. 9-36.

⁵ E. Nanetti, *Gli universali fantastici. La lettura di Claude Lévi-Strauss*, in *La modernità di Giambattista Vico tra mito e metafora*, ETS, Pisa 2021, pp. 37-42.

⁶ A. Pons, *Vico et la pensée française*, «Les études philosophiques» 3-4 (1968), pp. 361-383, p. 367 (traduzione mia).

ne della *Scienza nuova* effettuata da Michelet, ma a tal riguardo non è da scordare neppure l'apporto dell'opera di Ballanche, fino ad arrivare al XX secolo con Hazard. Non casualmente, Elio Gianturco notò che Lévi-Strauss «doveva senza dubbio conoscere la traduzione-adattamento della *Scienza nuova* redatta da Michelet»⁷, aggiungendo che a seguito di una conversazione con Giorgio Tagliacozzo nel 1969, l'antropologo francese cominciò una lettura più attenta di Vico. Ad ogni modo, anche oltrepassata l'epoca d'oro di Vico in Francia, rivolgendo l'attenzione a un'età più recente, ci si accorge che una certa presenza dello stesso non si è esaurita. Si può, pertanto, convenire con Bocchetti quando afferma che «la riscoperta di Michelet non ha concluso il suo percorso nel XIX secolo con l'originale lettura soreliana. Essa è risultata preziosa anche per le molteplici istanze recepite nella riflessione del pensiero francese novecentesco»⁸. Infatti, fra gli autori coevi a Lévi-Strauss si annoverano conoscitori e, per certi versi, prosecutori consapevoli della linea filosofica del Napoletano, come nel caso di Jacques Derrida o Roland Barthes: interlocutori dello stesso antropologo strutturalista.

Nonostante questa presenza dello spirito vichiano nella cultura francese novecentesca⁹ e nonostante i numerosi punti di contatto teorici rinvenibili fra Vico e Lévi-Strauss, non è fondatamente possibile sostenere un'influenza del primo sul secondo. Prestando attenzione alla biografia dell'etnologo, ci si accorge di come Vico non presenzi fra le sue decisive letture giovanili, così come non fu uno dei riferimenti teorici dei suoi maestri. Negli anni della sua lunga formazione, fra la Francia e gli Stati Uniti, Lévi-Strauss attinge a svariate sorgenti del sapere, ma in nessuna di queste è attestabile una rilevante ed esplicita traccia dell'opera di Vico: non fra i sociologi come Comte, Durkheim e Mauss, non fra gli etnologi e linguisti come Boas e Jakobson, non fra i filosofi come Rousseau, Marx, né fra gli psicanalisti come Freud. Ciò permette di affermare con una certa sicurezza che non è lecito parlare di un'influenza né diretta né indiretta dell'opera di Giambattista Vico su quella di Lévi-Strauss. Ad ogni modo, con questo si è molto

⁷ E. Gianturco, Recensione a *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, di S. Moravia, «Comparative literature» 23/4 (1971), pp. 360-362, p. 362 (traduzione mia).

⁸ A. Bocchetti, *Il maestro e il pandemonio. Tre studi su Vico e il pensiero francese*, Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli 2021, p. 105.

⁹ Cfr. AA. VV., *Vico tra l'Italia e la Francia*, M. Sanna-A. Stile (eds.), Guida, Napoli 2000.

distanti dal suggerire l'assenza del pensatore napoletano all'interno del pensiero dell'etnologo francese: trattasi di due cose ben diverse, come a breve si avrà modo di mostrare. E senz'altro ciò attesta che se Lévi-Strauss non incontrò Vico in gioventù, comunque migliorò la conoscenza e accrebbe il proprio interesse per l'autore della *Scienza nuova*, quando fu più maturo.

Certo, nel tentativo di dimostrare almeno un'influenza indiretta, si potrebbe obiettare che Marx sicuramente conobbe e menzionò Vico e che Rousseau «potette conoscere l'opera di Vico a Venezia, nel 1743-1744, quando era segretario dell'ambasciatore francese Montaigu»¹⁰. Così come un lettore particolarmente meticoloso del *corpus* levi-straussiano potrebbe far notare che ne *La vasaia gelosa* l'autore parla di Freud come del prosecutore di una pista teorica, per quanto «falsa», aperta fra gli altri anche da Giambattista Vico. All'interno del XIV capitolo, in cui si discute della concezione del simbolo fra Freud e Jung, lo strutturalista si esprime nei confronti del padre della psicanalisi in questi termini: «quando afferma a proposito dei simboli del sogno che il numero di significanti è illimitato mentre i significati sono sempre gli stessi: dei fatti che rientrano nella sessualità, Freud prosegue perciò sulla falsa pista aperta da Vico, Rousseau e Voltaire»¹¹. Sono questi elementi quantomeno da ricordare per spirito di completezza, ma che non possono risultare decisivi per sostenere, ancora una volta, un'influenza di Vico su Lévi-Strauss.

Malgrado l'assenza di quest'ultima, i legami fra Lévi-Strauss e la tradizione filosofica italiana non sono inesistenti. È capitato, infatti, che Lévi-Strauss riconoscesse un certo debito nei confronti di quest'ultima. Egli si chiede, ad esempio, come mai l'Italia ha sempre mostrato così grande sollecitudine nei confronti dei suoi lavori. Come suggerisce, ad esempio, D'Onofrio: «A Lévi-Strauss piace credere che il Paese di Giambattista Vico [...] abbia saputo riconoscere nel suo lavoro il tentativo di gettare un ponte tra i due campi del concreto e del formale»¹². Un ponte tra due campi che in gergo vichiano potrebbero venir detti quello della «filologia», scienza del certo, e quello della «filosofia», scienza del vero. Nel discorso pronunciato in occa-

¹⁰ A. Pons, *Vico et la pensée française*, cit., p. 364 (traduzione mia).

¹¹ C. Lévi-Strauss, *La vasaia gelosa. Il pensiero mitico nelle due Americhe*, trad. it. di G. Mongelli, Einaudi, Torino 1987, p. 178.

¹² Cfr. S. D'Onofrio, *Lévi-Strauss, lo strutturalismo e l'Italia*, «Antropologia e teatro» 10 (2019), pp. 42-51, p. 48.

sione della consegna a Percoto del premio internazionale Nonino nel 1986, l'etnologo francese, infatti, dichiara:

Forse queste testimonianze di interesse si spiegano in base a due tradizioni intellettuali in cui il vostro paese si è particolarmente distinto. In primo luogo [...] una curiosità appassionata per le usanze e i costumi popolari considerati nella prospettiva più concreta; e poi un'altra ben diversa, fiorita verso la fine del XIX secolo, per ricerche d'ordine formale, che hanno dato origine alla scuola italiana di logica matematica. Forse mi illudo, ma mi piace immaginare che abbiate potuto riconoscere nei miei lavori un tentativo, certo rustico e maldestro, di gettare un ponte fra i due ambiti¹³.

Alla luce di questo genere di affermazioni da parte del grande antropologo, si capisce che cosa intendesse Marino Niola quando parlava dell'opera di Lévi-Strauss come dell'effetto di «una miscela straordinariamente suggestiva di ragione e passione, un intreccio irripetibile fra Kant e Vico»¹⁴. Dove in questa lettura, Vico impersona l'interesse «filologico» per la variegata materia umana, segnatamente la storia e i costumi dei popoli, mentre Kant rappresenta l'approccio formalizzante che è cifra dello strutturalismo antropologico. Trattasi di due componenti soltanto apparentemente in conflitto. Come in effetti riporta Sergio Moravia, la generazione di intellettuali a cui apparteneva Lévi-Strauss si caratterizzò per una riscoperta del valore conoscitivo della concretezza, sentendosi asfissata dalle astrazioni speculative della filosofia accademica primonovecentesca. Si tratta di un'attrazione «verso il concreto», che prenderà ad ogni modo quella forma scientifica in grado di fare della Francia del XX secolo una fucina di intelligenze delle scienze umane¹⁵. Ed è proprio questa tensione generazionale verso l'armonizzazione fra il concreto e il formale che si legge *in nuce* nel discorso di Percoto. Lévi-Strauss, infatti, aggiunge: «Partendo dalle credenze e dalle rappresentazioni dei popoli viventi in stretta intimità con la natura e pensanti in termini di colori, rumori, odori, tessiture e sapori, ho cercato di allargare i confini della nostra logica per afferrare meglio

¹³ C. Lévi-Strauss, *Sull'Italia*, in S. D'Onofrio (ed.), *Claude Lévi-Strauss fotografato da Marion Kalter*, Electa, Napoli 2008, pp. 9-11, p. 11.

¹⁴ M. Niola, *Introduzione*, in C. Lévi-Strauss, *Antropologia*, Treccani, Roma 2021, p. 13.

¹⁵ S. Moravia, *Ragione strutturale e universi di senso. Saggio sul pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Le Lettere, Firenze 2004, p. 7.

certi meccanismi ereditari che presiedono all'attività intellettuale»¹⁶.

Nessuna incompatibilità, dunque, fra la sponda del concreto e quella del formale. La tradizione filosofica italiana già aveva mostrato la possibilità di gettare questo ponte. A tal riguardo, Lévi-Strauss invita a ricordare il caso di Peano così come viene evocato immediatamente dopo quello di Vico: «Giuseppe Peano, geniale fondatore della scuola matematica italiana, si era innamorato della linguistica e della storia delle idee: tradizione che risale a Vico, nella cui scia mi hanno talvolta collocato»¹⁷. È questa una collocazione che non dispiacerà affatto all'antropologo francese, il quale all'interno dei suoi testi, contributi e interventi pubblici come quello poc'anzi menzionato, evocherà più volte la figura del grande pensatore napoletano. Ed è significativo che quest'ultimo – lo si vedrà a breve – verrà in questi luoghi assunto a precursore della scienza antropologica, di cui lo stesso Lévi-Strauss è considerato uno dei massimi esponenti. Difatti, si chiede Lévi-Strauss: «Esistono *universali* della cultura? Vico, che pare sia stato il primo a porsi il problema, ne distingueva tre: la religione, il matrimonio completato dalla proibizione dell'incesto, e la sepoltura dei morti»¹⁸. «Vico pare sia stato il primo a porsi il problema» e in questo gesto interrogativo il padre dell'antropologia strutturale iscriverà la propria vasta ricerca. Una ricerca, che traendo potenza da un raffinato apparato logico-matematico come mai prima, mirerà a individuare, oltre il velo dell'arbitrarietà e irrazionalità del mondo umano, le leggi strutturali, nascoste e razionali che lo sorreggono. Come anche Hughes è pronto a sostenere: «Il compito dell'antropologo è di individuare e di delineare le eterne strutture della mente che soggiacciono alla vasta eterogeneità delle immaginazioni primitive e delle catene di ragionamento scientifiche [...] un'impresa vichiana se mai ce n'è stata una!»¹⁹.

¹⁶ C. Lévi-Strauss, *Sull'Italia*, cit., p. II.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Id., *Razza e cultura*, in S. Arecco-P. Caruso-P. Levi (eds.), *Razza e cultura*, Einaudi, Torino 2002, p. 92.

¹⁹ H. S. Hughes, *Vico and contemporary social theory and social history*, in *Giambattista Vico. An international symposium*, cit., pp. 319-326, p. 325. (traduzione mia)

3. Contro Descartes

Seppur appartenenti a contesti molto diversi fra loro appare lampante almeno un punto in comune fra due pensatori come Giambattista Vico e Claude Lévi-Strauss: la sfida teorica di entrambi consiste nel pensare l'essere umano *integralmente*, senza sacrificarne il carattere poliedrico e le varie facoltà che lo contraddistinguono, oltre la concretezza e la limitatezza delle figure che, volta per volta geostoricamente, esso assume. In altre parole, per entrambi i pensatori si tratterà, anzitutto, di resistere alle tentazioni di quella presunzione imperitura, che induce a scambiare una particolare realizzazione dell'umano per qualcosa di assoluto e definitivo. Con nome celebre, Vico chiama questa arroganza «boria dei dotti», «i quali ciò, ch' essi sanno, vogliono, che sia antico, quanto che 'l Mondo»²⁰.

Già semplicemente muovendo da questa critica filosofica che la *Scienza nuova* rivolge all'etnocentrico contesto culturale dell'Europa moderna, non può più sorprendere che Lévi-Strauss intravedesse del valore epistemologico nell'opera di Vico. Difatti, all'interno di quel breve testo di successo del 1971 che è *Razza e cultura*, l'etnologo francese introduce lapidariamente il filosofo italiano in questi termini: «Vico – questo anti-Descartes in cui si scopre oggi un precursore del pensiero etnologico»²¹. Per quanto, come ricordato, la “riscoperta” di Vico a livello internazionale sia relativamente recente, ciò non può privare il pensatore partenopeo dei suoi meriti e dei suoi primati cronologici. Non per caso, quando nel 1975 viene chiesto a Lévi-Strauss di scrivere la voce «antropologia» per l'*Enciclopedia del Novecento*, egli non dimentica di tributare i dovuti onori a colui che aveva riconosciuto come il «precursore del pensiero etnologico». Infatti, all'interno della voce, l'etnologo redige anche un *excursus* sulla storia della disciplina, affermando che fra tutte le altre «un posto a parte meritano due opere di ineguale ampiezza, ma che segnano entrambe una svolta nella storia del pensiero antropologico»²²: l'una è *Moeurs des sauvages amériquains* di Lafitau e l'altra è la *Scienza nuova*. Nel testo, prosegue così Lévi-Strauss: «Nel 1730 viene pubblicata la *Scienza nuova* di Vico, che rompe con la tradizione cartesiana di uno studio introspettivo

²⁰ G. Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], in M. Sanna-V. Vitiello (eds.), *La scienza nuova. Le tre versioni*, Bompiani, Milano 2012, p. 858.

²¹ C. Lévi-Strauss, *Razza e cultura*, in *Razza e storia. Razza e cultura*, cit., p. 82.

²² Id., *Antropologia*, cit., p. 39.

dell'uomo per intraprendere tale studio a partire dalle manifestazioni culturali e particolarmente dai fatti linguistici»²³.

Al fine di chiarire la natura del rapporto fra il pensatore napoletano e Lévi-Strauss, questa menzione della rottura con la tradizione cartesiana chiede di essere approfondita. Infatti, come è rilevato da Hayden White: «Vico, nella sua ostilità al cartesianismo, sembrerebbe almeno condividere un nemico comune con Lévi-Strauss, Barthes, Lacan, Foucault e Derrida, la Sacra Famiglia regnante del modernismo nelle scienze umane»²⁴. Proprio in ragione della condivisione di un bersaglio polemico, si capisce come Lévi-Strauss possa a distanza di secoli “prestare” le sue parole al filosofo napoletano, intento ad argomentare contro i «dotti boriosi». Con spirito vichiano, infatti, scrive Lévi-Strauss all'interno de *Il pensiero selvaggio*: «ci vuole una buona dose di egocentrismo e d'ingenuità per credere che l'uomo sia interamente rifugiato in uno solo dei modi storici o geografici del suo essere [...]. Chi pretende di installarsi nelle presunte evidenze dell'io non ne viene più fuori»²⁵. «Le presunte evidenze dell'io»: l'obiettivo polemico di queste righe dell'etnologo francese è evidentemente la tradizione cartesiana.

E, come anticipato, Descartes è senz'alcun dubbio per Vico l'avversario di un'intera esistenza intellettuale. Proprio Descartes, difatti, più di chiunque altro dalla prospettiva vichiana, somiglia al campione dei dotti boriosi: insensibili al peso di ogni storia e tradizione, nonché incapaci di apprezzare qualsiasi forma spirituale umana che fuoriesca dal ristretto cerchio delle abilità critico-analitiche²⁶. La filosofia cartesiana minaccia, per Vico, di separare astrattamente l'individuo dalla concretezza del suo mondo e della sua storia. Così Lévi-Strauss continua a prestare le parole al pensatore napoletano: «Trincerato nell'individualismo e nell'empirismo, un Cogito – che vuole essere ingenuo e immediato – si perde nei vicoli ciechi della psicologia sociale»²⁷. Il dotto borioso è colui che si trincerava entro il proprio *cogito* empirico e determinato, scambiando questa prospet-

²³ Ivi, p. 40.

²⁴ H. White, *Vico and the Radical Wing of Structuralist/Poststructuralist Thought Today*, «New Vico Studies» 1 (1983), pp. 63-68, p. 63. (traduzione mia)

²⁵ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, trad. it. di P. Caruso, Saggiatore, Milano 2015, p. 259.

²⁶ G. Vico, *Vita di Giambattista Vico scritta da se medesimo*, in P. Cristofolini (ed.), *Opere filosofiche*, Sansoni, Firenze 1971, p. 20.

²⁷ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 259.

tiva, frutto di innumerevoli mediazioni storiche, per la porta aperta immediatamente su una visione universale e veridica dell'umano. Nulla di più falso, tanto per la prospettiva strutturalista, quanto per quella vichiana: affidandosi ingenuamente al *cogito*, si rimane invischianti nei «vicoli ciechi della psicologia sociale».

Fino a qui, muovendo da alcuni giudizi espressi da Lévi-Strauss sul conto di Giambattista Vico e attraverso una loro contestualizzazione che ha illuminato l'«anti-cartesianismo» di entrambi, si è mostrata non solo che il padre dell'antropologia strutturale conoscesse il Napoletano, ma anche che ne avesse un'opinione positiva e che riconoscesse in lui uno spirito filosofico affine. Tuttavia, il fatto che l'autore della *Scienza nuova* sia riconosciuto come uno dei precursori del pensiero etnologico non significa ovviamente che Lévi-Strauss ne accolga *in toto* la prospettiva. A tal proposito, si può fare riferimento a una intervista che egli concesse a Paolo Caruso l'8 giugno del 1963 nel laboratorio di etnologia dell'università di Parigi. È proprio l'intervistatore che in quella occasione stimola l'etnologo a confrontarsi con le idee vichiane. Dal momento che all'interno di *Antropologia strutturale*, quest'ultimo distingue nettamente l'etnografia dall'etnologia, Caruso gli domanda se tale distinzione possa essere paragonata a quella vichiana fra «filologia» (scienza del “certo”) e «filosofia» (scienza del “vero”). A questa sollecitazione, Lévi-Strauss risponde negativamente: «Quel che impedisce, mi sembra di avvicinare troppo strettamente questa suddivisione del nostro settore di ricerca a quella analoga che è stata suggerita da Vico con la contrapposizione filosofia-filologia, è che nel nostro caso bisogna introdurre un terzo piano, costituito dall'insieme di quelle ricerche e speculazioni che io designo con il termine antropologia»²⁸. Questa precisazione è importante per ricostruire il rapporto fra i pensatori qui considerati. Lévi-Strauss, ponendosi su di un «terzo piano», che è quello antropologico²⁹, a un tempo riconosce un debito nei confronti di Vico e si smarca dalla ricerca che quest'ultimo rivolgeva prevalentemente alla dimensione storica. Pertanto, Vico appare senz'altro come un precursore, ma non

²⁸ P. Caruso, *Intervista a Claude Lévi-Strauss*, «Aut Aut», 77 (1963), pp. 27-45, pp. 27-28.

²⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia*, cit., pp. 35-36: «l'antropologia integra le due fasi precedenti [etnografia ed etnologia] e ne aggiunge loro una terza: quella in cui i risultati dell'etnografia, sistematizzati dagli etnologi, sono posti al servizio di una conoscenza generale dell'uomo, che permette il dialogo con altre scienze dell'uomo anch'esse aspiranti a una conoscenza generale, tra le quali figurano la storia, la linguistica, la psicologia e la filosofia».

certo come un infallibile “profeta”. E questo rapporto con il filosofo partenopeo che si sostanzia tanto di un debito quanto di una critica verso la sua opera, è qualcosa di ricorrente nel *corpus* levi-straussiano. Infatti, si avrà a breve modo di mostrare come specialmente sul tema filosofico della «storia ideale eterna» l’antropologo francese si mostri recettivo e contemporaneamente criticamente propositivo rispetto all’intuizione vichiana.

Ad ogni modo, è possibile convenire con Giuseppe Semerari, quando rileva che anche nell’opera di Lévi-Strauss «si è compiuta un’operazione in qualche modo analoga a quella della *Scienza Nuova* mercè la rimozione di un altro pregiudizio, che potrebbe definirsi la “boria delle civiltà”, consistente nel fissare come regola di giudizio una data civiltà e nel lasciar cadere sotto il titolo della “barbarie” tutto ciò che si presenta con caratteri difformi o antitetici rispetto alla civiltà assunta a regola»³⁰.

4. Nella scia di Vico

Oltre ad aver indicato in Vico un precursore del pensiero etnologico, per via del suo pionieristico rifiuto di una certa aridità della tradizione cartesiana, nonché averlo riconosciuto come colui che per primo si interrogò sull’esistenza di universali antropologici, Lévi-Strauss si concentra a più riprese anche sulla celebre dottrina vichiana della «storia ideale eterna» e dei «corsi e ricorsi». All’interno di *Razza e storia*, testo del 1952, l’antropologo francese, ad esempio, menziona la suddetta dottrina vichiana come un precorrimento di due maggiormente influenti teorie francesi: «i “corsi e ricorsi” di Vico, le sue “tre età” preannuncianti i “tre stadi” di Comte, la “scala” di Condorcet»³¹. Mentre, all’interno dell’intervento tenuto nel 2005 per il XL anniversario dell’Unesco, Lévi-Strauss tornerà su questa teoria vichiana rimarcandone la portata etico-politica. A tal proposito, è doveroso notare come tanto *Razza e storia*, quanto *Razza cultura* e infine l’ultimo intervento sopra menzionato avessero quale committente l’Unesco, una delle istituzioni culturalmente più influenti del Pianeta. In ognuna di queste occasioni, Lévi-Strauss trova alcune parole da dedicare a Vico, per l’appunto, evidenziando la valenza pratica della

³⁰ G. Semerari, *Civiltà dei mezzi e civiltà dei fini*, «Aut Aut» 77 (1963), pp. 12-26, p. 13.

³¹ C. Lévi-Strauss, *Razza e storia*, cit., p. 14.

sua dottrina. Trattasi di un modo raro di trattare il filosofo napoletano sullo scenario internazionale, ben al di fuori della gabbia dorata dell'erudizione accademica nella quale spesso è rimasto imprigionato. Difatti, con l'intervento per il LX anniversario dell'Unesco, Lévi-Strauss afferma:

In ogni caso, dopo il rifiuto delle evoluzioni unilineari, per sfuggire al pessimismo che l'attuale stato del mondo può ispirare, è ritornando a certe idee di Giambattista Vico, fondatore nel XVIII secolo di una nuova concezione della storia, che ricacqueremo qualche speranza. La sua teoria dei *corsi e ricorsi* ci invita a vedere in ogni periodo storico la proiezione su un altro piano di un modello già presente in un ciclo precedente. Di modo che la storia si svolgerebbe a spirale³².

In primo luogo, è da notare che, in questo intervento dell'antropologo ormai quasi centenario, la conoscenza della dottrina del Napoletano è decisamente migliorata. Se, come visto poc'anzi, nel 1952 Lévi-Strauss si limitava a elencare Vico assieme ad altri «evoluzionisti» come Condorcet e Comte, più di cinquant'anni dopo vede al contrario nell'autore della *Scienza nuova* una figura da opporre all'evoluzionismo. A giudicare da un brano come questo subito sopra riportato, Lévi-Strauss ha accresciuto la contezza della specificità filosofica di Vico. Venendo al merito della considerazione levi-straussiana: l'idea proposta è che la teoria dell'andamento storico elaborata da Vico sarebbe in grado di mitigare il pessimismo proprio di chi ha vissuto i disastri del XX secolo. A seguito di tali esperienze traumatiche, Lévi-Strauss invita a liberarsi delle semplicistiche visioni che farebbero della storia un'evoluzione lineare. La storia è, piuttosto, l'insieme di *corsi e ricorsi*. E pertanto essa può essere il luogo dell'errore, ma per la stessa ragione anche quello della redenzione attraverso un movimento spiroidale. Tutto ciò ci concede, secondo il padre dell'antropologia strutturale, di sperare nel presente e nell'avvenire con un moderato ottimismo: «Trovando posto all'interno delle analisi storiche per una certa periodicità, ritroviamo dei motivi per essere moderatamente ottimisti»³³.

Ad ogni modo, sulla concezione della storia vichiana, Lévi-Strauss si è espresso anche altrove. A tal proposito, si deve pensare a un con-

³² Id., *Réflexion*, in *60 ans d'histoire de l'UNESCO. Actes du colloque international, Paris, 16-18 novembre 2005*, pp. 31-35, p. 34 (traduzione mia).

³³ *Ibidem* (traduzione mia).

tributo da lui pubblicato nel 2000 sotto il significativo titolo di «*Corsi e ricorsi: nella scia di Vico*». Come si può evincere immediatamente, l'aspetto che di questa teoria affascina maggiormente l'antropologo francese è la sua convergenza con lo spirito strutturalista che lo contraddistingue. Infatti, la prospettiva della teoria vichiana prevede che «ogni periodo della storia umana riproduce il modello di un periodo che gli corrisponde in un ciclo permanente. I periodi sono in rapporto di omologia formale tra di loro. Il parallelismo tra antichi e moderni preso ad esempio dimostra che tutta la storia delle società umane ripropone in eterno certe situazioni tipiche»³⁴. Certo, Lévi-Strauss tiene a puntualizzare il fatto che Vico limita la sua teoria alla storia delle società umane, così come essa si svolge nel tempo. Ma al di là dei dati empirici – prosegue l'etnologo – si tratterebbe soprattutto da parte del Napoletano di un mezzo per arrivare a una «Storia Ideal' Eterna, sopra la quale corron' in tempo le Storie di tutte le Nazioni ne' loro sorgimenti, progressi, stati, decadenze, e fini»³⁵. Come ben definisce Caponigri, la «storia ideale eterna» è la struttura metastorica, atemporale, secondo la quale si sviluppano temporalmente le nazioni: «i principi strutturali immutabili di tutto il movimento ideale nel tempo»³⁶. Per l'appunto, la storia ideale eterna è la stabile trama che ogni nazione rispetta nella sua esistenza temporale. Ogni nazione attraverserà nel suo sviluppo l'età degli dèi, quella degli eroi, fino a culminare nell'età degli uomini. Vico indica, quindi, una legalità nella storia e la formula idealmente, producendo schemi di sequenze universali. Tale storia ideale eterna è il caso più luminoso di quegli ordini eterni, imposti dalla divina Provvidenza, e che la *Scienza nuova* assume a oggetto di studio. All'idea del descritto corso storico Vico accompagna, poi, quella del ricorso, rivelando che la storia ideale eterna sospinge le nazioni verso un destino ciclico. Tale impianto circolare proietta sugli eventi umani un modulo superiore per il quale tutto nasce, si sviluppa, si dissolve e torna a nascere, secondo modalità strutturalmente identiche, ma per incorporazioni diverse³⁷. Chiunque abbia una minima dimestichezza con l'indirizzo struttura-

³⁴ Id., *Corsi e ricorsi: nella scia di Vico*, in R. Ferrara (ed.), *Siamo tutti cannibali*, Mulino, Bologna 2015, pp. 149-156, pp. 154-155.

³⁵ G. Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], cit., p. 903.

³⁶ A. R. Caponigri, *Tempo e idea. La teoria della storia in Giambattista Vico*, trad. it. di G. Gava, Prof. R. Patron, Bologna 2001, p. 107.

³⁷ M. Papini, «*Ignota latebat*». *L'impresa negletta della «Scienza nuova»*, «Bollettino del centro di studi vichiani» 14 (1984), pp. 179-214, p. 192.

lista, non fatterà a comprendere i motivi della fascinazione subita dal grande etnologo francese.

Egli prosegue poi all'interno dello stesso contributo, tratteggiando a grandi linee il fatto che la ricerca di Vico, in principio, si fonda su una distinzione: da una parte il mondo della natura, conosciuto soltanto da Dio in quanto suo creatore; dall'altra il mondo umano della storia e della politica, che proprio in quanto *factum* dell'essere umano da esso può essere conosciuto. Da qui, la clamorosa sfida lanciata dall'opera di Vico ai suoi coevi: la fondazione di una «scienza nuova», che assumesse la cultura piuttosto che la natura a suo oggetto di scienza. Per quanto Lévi-Strauss non possa che apprezzare il radicale gesto di fondazione vichiano, egli auspica di oltrepassare la limitatezza dell'applicazione operata dal pensatore napoletano. In altre parole, se la distinzione fra mondo naturale e mondo culturale, inizialmente, può apparire come propedeutica alla nascita delle scienze umane, in grado di illuminare talune regolarità nelle vicende che pertengono alla vita degli esseri umani; tuttavia, in un momento epistemologicamente più maturo questa distinzione dovrà cadere. Stando a Lévi-Strauss, il passo ulteriore consisterà nel comprendere come anche le regolarità rinvenibili, ad esempio, nel corso storico non sono altro che una specifica manifestazione di un'architettura più generale che struttura la realtà tutta. Infatti, l'antropologo prosegue così in quella che più che un'esposizione appare un'interpretazione declinata in chiave strutturalista della celebre teoria vichiana:

Eppure afferma Vico, questa curvatura che costringe la storia umana a tornare perennemente su se stessa è un effetto della volontà della provvidenza divina. Quando, con la teoria dei corsi, gli uomini prendono coscienza della legge alla quale è soggetta la loro storia, un angolo del velo si solleva. Da quel piccolo varco, se così si può dire, essi accedono a quella volontà e diventano capaci di riconoscerla all'opera anche su un teatro molto più vasto, quello costituito dall'insieme dei fenomeni della vita di cui la storia umana fa parte³⁸.

Secondo l'antropologo francese, una comune «struttura» innerva non solo la natura esterna e interna all'uomo, ma anche i fenomeni culturali che sono prodotti dalla mente umana, come ciò che Vico chiama «mondo delle nazioni». Pertanto, non v'è da sorprendersi se una volta

³⁸ C. Lévi-Strauss, *Corsi e ricorsi: nella scia di Vico*, cit., p. 155.

identificate delle regolarità proprie dei fenomeni culturali, si scopra in seguito che le stesse sono rinvenibili su una scala più ampia in natura. D'altronde – puntualizza Lévi-Strauss – è quanto ha mostrato il suo maestro Jakobson: «si restituisce alla storia umana il suo posto fra le altre manifestazioni della vita poiché, in questa prospettiva, alcuni tratti che si credevano specificamente umani appaiono come il risorgere, nell'ordine del pensiero, di proprietà inerenti alla vita stessa, come suggerisce l'analogia strutturale fra il codice genetico e il linguaggio articolato, ben evidenziata dal grande linguista Roman Jakobson»³⁹.

Sulla base di questi presupposti, «la teoria vichiana dei corsi e ricorsi, che alcuni giudicano una bizzarra senza importanza rispetto all'insieme dell'opera, potrebbe avere in realtà una portata considerevole»⁴⁰. Infatti, come dirà altrove Lévi-Strauss, si deve «spingere le analisi dei differenti aspetti della vita sociale abbastanza a fondo da cogliere un livello in cui diventerà possibile il passaggio da un ambito all'altro; ossia elaborare una sorta di codice universale, capace di esprimere le proprietà comuni alle strutture specifiche, desunte da ogni aspetto»⁴¹. Si tratta di scovare il minimo comune denominatore che regge le strutture di sistemi differenti, di ordini differenti, risalendo la china fino a pervenire a quello che può essere definito «l'ordine degli ordini». Spiega, infatti, Lévi-Strauss che la società comprende un insieme di strutture corrispondenti a diversi tipi di ordini; «tutte queste strutture di ordine possono essere anche a loro volta ordinate, a condizione di scoprire quali relazioni le uniscano, e in quale modo esse reagiscano le une sulle altre dal punto di vista sincronico»⁴². Si profila così, quale termine ideale, l'esistenza di una *meta-struttura*. È proprio questa tensione verso una meta-struttura è ciò che Lévi-Strauss scorge *ante litteram* in Vico⁴³. Scrive, infatti, l'etnologo:

se la coscienza della loro storia rivela agli uomini che la provvidenza divina agisce riutilizzando sempre gli stessi modelli, che sono in numero finito, diventa possibile estrapolare dalle volontà particolari della provvidenza nei confronti dell'uomo la sua volontà generale. Sebbene lo stato della scienza ai tempi di

³⁹ Id., *Réflexion*, cit., pp. 34-35. (traduzione mia).

⁴⁰ Id., *Corsi e ricorsi: nella scia di Vico*, cit., p. 156.

⁴¹ Id., *Antropologia strutturale*, trad. it. di S. Moravia, il Saggiatore, Milano 2018, p. 61.

⁴² Ivi, p. 265.

⁴³ Cfr. G. Genot, *Modello e struttura nel pensiero di Giambattista Vico*, «De homine» 27-28 (1968), pp. 175-184.

Vico non gli permettesse ancora di prendere questa direzione, la sua teoria apre alla conoscenza una strada che conduce dalla struttura del pensiero alla struttura della realtà⁴⁴.

Trattasi senz'altro di un'interpretazione molto originale di uno dei capisaldi teorici della *Scienza nuova*. Per quanto risulti difficilmente giustificabile alla luce del solo testo vichiano, questa lettura è decisamente interessante per lo studio della presenza vichiana nel pensiero di Lévi-Strauss. Il padre dell'antropologia strutturale, infatti, ripescava questa più antica visione vichiana, attualizzandola e ponendola a confronto con le sfide del XXI secolo. Si può, per tal ragione, concordare con Pons, quando afferma che «con l'etnologia di Lévi-Strauss, si realizzano certe condizioni per una lettura rinnovata di Vico»⁴⁵. Difatti, la lettura di Lévi-Strauss fa emergere talune implicite potenzialità teoretiche della dottrina vichiana, testimoniandone l'attuale fecondità filosofica.

5. *Metafore selvagge*

All'interno della *Scienza nuova*, l'indagine di Vico vuol essere a tal punto radicale da andare a stanare l'essere umano nel suo atto di nascita dall'animalità più brutta. La sua antropogonia comincia con un fulmine: al cospetto della cui luce e del cui frastuono, narra Vico, alcuni bestioni erranti dalle fattezze goffe e gigantesche si destarono dall'assoluta condizione ferina in cui versavano⁴⁶. Essi «spaventati, ed attoniti dal grand' effetto, di che non sapevano la cagione, alzarono gli occhi, ed avvertirono il Cielo»⁴⁷ per la prima volta. E dal momento che, nella loro selvatichezza, «urlando, brontolando spiegavano le loro violentissime passioni; si finsero il Cielo esser' un gran Corpo animato [...] che col fischio de' fulmini, e col fragore de' tuoni volesse dir loro qualche cosa»⁴⁸. La prima cosa che il cielo rivela è il suo nome; attraverso la «parola reale» del fulmine dice: «ious», «Giove». I bestioni, terrorizzati, avvertono qualcosa di meta-fisico che

⁴⁴ C. Lévi-Strauss, *Corsi e ricorsi: nella scia di Vico*, cit., p. 156.

⁴⁵ A. Pons, *Vico et la pensée française*, cit., pp. 382-383 (traduzione mia).

⁴⁶ Cfr. V. Vitiello, *Lora e l'attimo. Confronti vichiani*, Inshibboleth, Roma 2020, pp. 98-99.

⁴⁷ G. Vico, *Principj di Scienza nuova* [1744], cit., p. 918.

⁴⁸ *Ibidem*.

li sovrasta e lo personificano in un'entità collerica, a cui danno il nome di «Giove». Pertanto, la riflessione del bestione è innescata dal timore che la coltre celeste, sovrastante e infinita, induce; il suo primo pensiero e la sua prima parola sono religiose: «In tal guisa i primi poeti teologi si finsero la prima favola divina, la più grande di quante mai se ne finsero appresso, cioè Giove, re e padre degli uomini e degli dèi, ed in atto di fulminante; sì popolare, perturbante ed insegnativa, ch'essi stessi, che sel finsero, sel credettero e con ispaventose religioni, le quali appresso si mostreranno, il temettero, il riverirono e lo osservarono»⁴⁹. Per inciso, Lévi-Strauss selezionerà proprio questo brano della *Scienza nuova* da porre in esergo ad un capitolo de *L'uomo nudo*, testo del 1971, in cui tratta del fuoco e della pioggia come elementi ricorrenti nelle narrazioni mitologiche amerindiane⁵⁰.

In cammino verso una scienza autentica delle cose, da veri poeti, o meglio «poeti teologi», i primitivi vichiani rispondono al *tháuma* del fulmine fingendosi la favola di Giove saettatore, primo tassello di un'intera mitologia che sappia dotare di significato ciò che appare inesplicabile. I loro poemi mitici furono il primo modo con cui l'umanità rispose allo stordimento del fulmine: il primo passo sulla strada della comprensione del mondo circostante. La poesia non è, dunque, nata per capriccio, ma per esigenza: è la prima operazione della mente umana, l'incontro fra la volontà di dare un significato al mondo e l'incapacità di farlo senza che le passioni interferiscano. L'essere umano prima di esprimersi con compostezza canta sguaiatamente, prima di disquisire in prosa declama in verso, prima di adoperare un gergo tecnico metaforeggiante⁵¹, ma senza che un simile parlare risulti improprio, dal momento che non esiste alcuna grammatica da rispettare. In questo clima di penuria intellettuale, la lingua più che essere puntuale ed esatta è ingegnosa: le metafore, come le circonlocuzioni e gli episodi che compongono il corpo degli antichi poemi non sono finezze stilistiche, ma modi disperati di farsi intendere in assenza di espressioni convenute.

E a ricordare al lettore come questi temi risultino cruciali nell'opera di Vico è ancora una volta Lévi-Strauss che, quando deve citare un filosofo dedicatosi a tali questioni, fa il nome del Napoletano: «Già

⁴⁹ Ivi, p. 919.

⁵⁰ C. Lévi-Strauss, *L'uomo nudo*, trad. it. di E. Lucarelli, il Saggiatore, Milano 2008, p. 429.

⁵¹ Cfr. B. Croce, *La filosofia di Giambattista Vico*, Bibliopolis, Napoli 1997, p. 54.

nel XVIII secolo Vico denunciava i “due errori comuni commessi dai grammatici, consistenti nel dire che il parlare dei prosatori è proprio, improprio quello dei poeti, e che prima fu il parlare della prosa e poi quello del verso”⁵². A tal proposito, è stimolante notare come anche l’etnologo si soffermi spesso proprio sul potere di forme espressive sovra-razionali come la metafora, il mito o la poesia, in special modo quando illustra le architetture del ragionamento indigeno. Capita addirittura che negli slanci più romantici di *Tristi tropici* l’autore si getti a capofitto in un elogio delle forme di sapere alternative rispetto a quelle scientifiche propriamente dette. Così, «l’opera del pittore, del poeta e del musicista, i miti e i simboli del selvaggio ci devono apparire, se non come una forma superiore di conoscenza, almeno come la più fondamentale, la sola veramente comune, di cui il pensiero scientifico costituisce soltanto la punta acuminata, più penetrante perché affilata sulla pietra dei fatti (sia pure a prezzo di una perdita di sostanza)»⁵³. Lévi-Strauss asserisce che il pensiero scientifico è il portato, «più acuminato», di una disposizione umana alla conoscenza che annovera fra le sue prime e alternative forme la poesia e il mito, in pieno spirito vichiano. E nel richiamare lo “spirito vichiano” non si sta affatto operando una forzatura interpretativa, dal momento che è proprio Lévi-Strauss a menzionare il filosofo partenopeo, quando all’interno de *La vasaia gelosa*, testo del 1985, discute di tematiche metaforologiche:

la metafora consiste in un’operazione regressiva compiuta dal pensiero selvaggio che annulla momentaneamente le sineddoche per mezzo delle quali opera il pensiero addomesticato. Dopo Vico, anche Rousseau l’aveva capito. Solo che essi hanno creduto di vedere nel linguaggio figurato o metaforico l’effetto immediato delle passioni e dei sentimenti [...] anziché l’atto primitivo del cogliere una struttura globale di significazione, che è un atto della mente⁵⁴.

Certamente, in questa sede non è nostro interesse vagliare la fedeltà della recezione levi-straussiana al testo vichiano, tanto meno la sua sostenibilità sul piano teorico. Quello che importa piuttosto rilevare

⁵² C. Lévi-Strauss, *Pensiero mitico e pensiero scientifico*, in *Siamo tutti cannibali*, cit., pp. 77-84, pp. 83-84.

⁵³ Id., *Tristi Tropici*, trad. it. di B. Garufi, il Saggiatore, Milano 2015, p. 107.

⁵⁴ Id., *La vasaia gelosa*, cit., pp. 177-178.

è che Lévi-Strauss insiste, a sua volta vichianamente, sul tema della conoscenza e del veicolo della stessa attraverso quel dispositivo logico-linguistico che è la metafora. Il meccanismo metaforico, secondo il pensatore francese, sta alla base delle grandi mitologie indigene: uno dei principali interessi dello strutturalista. Pertanto, si può convenire con Paci quando scrive che «l'antropologia strutturale [...] nei primi studi brasiliani di Lévi-Strauss, affronta problemi fondamentali di grandissimo interesse, in particolare nel suo tentativo di utilizzare l'inconscio e di elaborare ciò che potrebbe essere chiamata, in gergo vichiano, una logica poetica, cioè una logica del mito e una teoria dei modelli»⁵⁵.

Per vedere nel concreto come si realizza questa attenzione alla metafora indigena, Nanetti suggerisce⁵⁶ di prestare considerazione a un mito del Canada occidentale, discusso da Lévi-Strauss in *Mito e significato*. Tale mito racconta del conflitto fra una razza e il «vento del Sud», dove sarà la prima ad avere la meglio. Questo racconto amerindio si propone di spiegare la ragione per la quale il vento spira soltanto in alcuni periodi dell'anno, o comunque in maniera discontinua: per alcuni giorni sì e per altri no. Ma, da qui, una domanda legittima: perché indicare proprio in una razza l'avversaria del vento? Ora – spiega lo strutturalista – questo pesce viene assunto nel suo ruolo antagonistico, per via delle sue concrete caratteristiche fisiche. Esso è facile da mirare se colto dall'alto, ma quasi impossibile da colpire se mostra il sottile profilo. Si potrebbe chiosare, con Battistini, che la «genesì fantastica che per un paradosso messo modernamente in rilievo anche da Lévi-Strauss concentra significati universali nel nome proprio, designante per definizione un'entità ben determinata, rende ragione [...] del fondamentale rilievo antropologico assegnato da Vico alla sua scoperta degli universali fantastici»⁵⁷.

Quasi si trattasse proprio di un vichiano «universale fantastico», la razza sta in luogo di un più puro «operatore binario», offrendo soltanto due tipi di risposte: una affermativa (“sì”) e una negativa (“no”). In questa sede, dunque, «l'animale appare come uno strumento concettuale»⁵⁸; e nella fattispecie, si può aggiungere che «dal punto di

⁵⁵ E. Paci, *Vico, Structuralism, and the Phenomenological Encyclopedia of the Sciences*, in *Giambattista Vico. An International Symposium*, cit., pp. 497-515, p. 510 (traduzione mia).

⁵⁶ E. Nanetti, *La modernità di Giambattista Vico tra mito e metafora*, cit., p. 42.

⁵⁷ A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, il Mulino, Bologna 2004, p. 187.

⁵⁸ C. Lévi-Strauss, *Il pensiero selvaggio*, cit., p. 170.

vista logico, vi è affinità fra un animale come la razza e il problema che il mito vuol risolvere»⁵⁹. Così Lévi-Strauss riconosce entro questo racconto mitico l'opera di una logica binaria *ante litteram*, analoga pur nella sua primitività a quella che opera entro i moderni computer e che attraverso una serie di risposte fra il "sì" e il "no" impongono comandi alla macchina. Scrive Lévi-Strauss: «In ciò consiste l'originalità del pensiero mitico: mimare il pensiero concettuale. Un animale utilizzabile come un "operatore binario" può avere, dal punto di vista logico, un rapporto con un problema che sia anch'esso di tipo binario»⁶⁰.

L'esempio proposto in *Mito e significato* non mira certo a sostenere che il mito esprime una verità dal punto di vista scientifico e, tuttavia, non si può ignorare che esso utilizzi un concetto che è stata proprio la scienza contemporanea a renderci familiare: quello di operazione binaria. L'aspetto, quindi, più interessante è che sono le conoscenze scientifiche di cui oggi siamo entrati in possesso a rendere comprensibile la "razionalità" di un mito altrimenti così semplicemente fantasioso. Perciò, l'antropologo conclude: «Sul piano scientifico la storia non è vera, eppure noi abbiamo potuto comprendere la sostanza di questo mito solo in un'epoca in cui la cibernetica e i computer [...] ci hanno permesso di capire operazioni binarie che erano già state messe in atto in modo assai diverso, con oggetti o esseri concreti, dal pensiero mitico»⁶¹. Ciò, dalla prospettiva di Lévi-Strauss, significa che v'è almeno un'analogia fra i due linguaggi, mitico e scientifico, e una certa convergenza fra le due modalità di pensiero. A riprova di ciò in un contributo del 1993, intitolato *Pensiero mitico e pensiero scientifico*, l'etnologo scrive: «Il pensiero scientifico nella sua forma più moderna invita a riconoscere che nel linguaggio la metafora e l'analogia hanno, probabilmente fin dalle origini, pieno diritto di esistenza. È quello che affermava Vico quando contestava che fossero solo "ingegnosi ritrovati degli scrittori"»⁶². Dopo aver rilevato questo, Lévi-Strauss termina così: «L'evoluzione parallela delle scienze dell'uomo e di quelle della natura va nella stessa direzione. Anch'essa suggerisce di vedere nel linguaggio figurato una modalità fondamentale del pensiero che, invece di allontanarlo dal reale come si credeva un tempo, ve

⁵⁹ Id., *Mito e significato*, trad. it. di C. Segre, il Saggiatore, Milano 2016, p. 45.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ Ivi, pp. 45-46.

⁶² Id., *Pensiero mitico e pensiero scientifico*, cit., pp. 83-84.

lo avvicina. [...] Quello che secondo lui [Vico] è stato vero agli albori dell'umanità oggi tende a ridiventarlo»⁶³.

6. Conclusione

Si è avuto modo di chiarire che, sebbene fra Vico e Lévi-Strauss siano presenti molti punti di convergenza teorica, non è possibile sostenere che Vico abbia esercitato un'influenza diretta sul pensiero di Lévi-Strauss. Se si vuole, ad ogni modo, risulta ancora più notevole il fatto che le loro rispettive teorie si incontrino spesso, per quanto solo idealmente, nonostante l'assenza di un'influenza diretta del primo sul secondo. Al di là di ciò, è egualmente innegabile che Lévi-Strauss conoscesse l'autore della *Scienza nuova* e non solo ne apprezzava il valore, ma gli attribuiva persino un posto d'onore nella storia dell'antropologia. Non a caso – secondo Leach – l'accendersi dell'interesse per lo strutturalismo levi-straussiano ha generato quale effetto una riscoperta del pensiero vichiano, anche in ambiti altri rispetto a quelli strettamente filosofici: «Dal 1955 circa, il crescente prestigio del Professor Lévi-Strauss, unito alla passione accademica per i vari stili del neo-marxismo, ha condotto a spostare la moda antropologica dal polo empirista verso quello dei modellisti razionalistici. Ciò significa certamente che l'accademica antropologia sociale contemporanea alla moda è più vicina a Vico di quanto lo fosse nel secolo scorso»⁶⁴.

È nella scia dell'opera vichiana, piuttosto controcorrente nella modernità europea, che s'inscriveranno consapevolmente o meno le ricerche delle scienze umane di qualche secolo dopo: la storiografia, la sociologia, così come l'etnologia e l'antropologia. E proprio in quanto «anti-Descartes» Lévi-Strauss ha, dunque, potuto riconoscere in Vico un «precursore del pensiero etnologico». Nel criticare la presunzione della ragione cartesiana, l'autore della *Scienza nuova* ne ha infatti mostrato la particolare collocazione all'interno di un processo di sviluppo spirituale dell'umanità, ponendola a fianco di altre *Lebensformen*. Attraverso una meticolosa ricerca storica, Vico ha ricordato ai «dotti boriosi» che l'«età degli uomini» è soltanto una – e tutt'altro che irrevocabile – fra le ulteriori «età degli dèi» e

⁶³ Ivi, p. 84.

⁶⁴ E. Leach, *Vico and the Future of Anthropology*, «Social Research» 43-44 (1976), pp. 807-817, p. 811 (traduzione mia).

«degli eroi». E in tal modo, egli ha agito, agli occhi di Lévi-Strauss, come l'etnologo del XX secolo che, più di altre figure intellettuali, è in grado di questionare la propria cultura di appartenenza a partire dal confronto con l'alterità di forme di umanità distanti nello spazio come nel tempo.

Università Vita-Salute San Raffaele, Milano
s.mosti@studenti.unisr.it

Verifica dell'estetica: Neuroscienze e filosofia

di

MARCO TEDESCHINI

ABSTRACT: *A Test of Aesthetics: Neuroscience and Philosophy:* The recent publication of the *Routledge International Handbook of Neuroaesthetics* has much to teach us about the relationship between aesthetics and neuroscience and, more generally, is a good test case for thinking about the relationship between philosophy and science, but also an example of how such a relationship should *no longer* be thought. The following considerations will focus on these issues, starting with neuroaesthetics as a relevant and at the same time recent historical example of how a given problematic area, formerly the prerogative of a philosophical discipline (aesthetics), has freed itself from philosophy and become the prerogative of a natural science (neuroaesthetics), reproducing a history from which philosophy, however, does not seem to be able to free itself (§ 1), because it finds it difficult to recognise the definitive disappearance of some of its prerogatives and the necessary “refinement” of others (§ 3), starting from a common and inescapable background between philosophy and science: The intention to knowing (§ 2). Recognising what philosophy (still) is and what it (no longer) is is the first step towards breaking free from this history and reactivating a fruitful and generative dialogue between philosophy and science (§ 4).

KEYWORDS: Aesthetics, Neuroaesthetics, Philosophy, Science, Representation

ABSTRACT: La recente pubblicazione del *Routledge International Handbook of Neuroaesthetics* ha molto da insegnare sul rapporto tra l'estetica e le neuroscienze e, più in generale, costituisce un buon banco di prova per pensare il rapporto tra filosofia e scienza, ma anche un esempio di come *non* si dovrebbe *più* pensare un tale rapporto. Su questi temi si appunteranno le considerazioni che seguono, muovendo dalla neuroestetica quale esempio storico rilevante e al tempo stesso recente di come un certo ambito problematico, prima appannaggio di una disciplina filosofica (l'estetica), si sia affrancato dalla filosofia e sia divenuto prerogativa di una scienza naturale (la neuroestetica), riproducendo una storia da cui però la filosofia non sembra in grado di affrancarsi (§ 1), perché stenta a riconoscere il definitivo venir meno di alcune sue prerogative e la necessaria “precisazione” di altre (§ 3), a partire da un fondo comune e inaggrabile tra filosofia e scienza: l'intenzione di conoscere (§ 2). Riconoscere che cosa è (ancora) la filosofia e che cosa non è (più) è il primo passo per affrancarsi

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 18.06.2024; accettato: 14.09.2024.

© L'Autore 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

da quella storia e riattivare un dialogo proficuo e fecondo tra filosofia e scienze (§ 4).

KEYWORDS: estetica, neuroestetica, filosofia, scienza, rappresentazione

Il *Routledge International Handbook of Neuroaesthetics*¹ ha molto da insegnare sul rapporto tra l'estetica e le neuroscienze e, più in generale, costituisce un buon banco di prova per pensare il rapporto tra discipline filosofiche (o filosofia) e discipline scientifiche (o scienza), ma anche un esempio di come *non* si dovrebbe *più* pensare un tale rapporto. Su questi temi si appunteranno le considerazioni che seguono.

Ora, sarebbe sciocco, e certamente inutile, per dare un saggio di tale rapporto, passare al vaglio critico-argomentativo i risultati esposti nei vari capitoli dello *Handbook* senza averne di alternativi da opporre e senza avere i mezzi sperimentali per poterli riesaminare. Sarebbe sciocco non solo perché si sbaglierebbe il piano del confronto, finendo addirittura per opinare inutilmente su risultati che esulano dall'ambito propriamente filosofico e sono in genere piuttosto solidi, ma anche perché si tratterebbe la neuroestetica alla stregua di una disciplina filosofica, cosa che non è, e i suoi autori lo sanno benissimo. Così facendo si ridurrebbe in modo pretestuoso a un processo essenzialmente mentale e riflessivo (interiore: quello filosofico) un processo essenzialmente mediato da strumentazioni (esteriore: quello scientifico) che portano il nostro sguardo dove naturalmente non potrebbe arrivare. Il che, oltre che sciocco, sarebbe anche falso. Ma non sarebbe più utile, né meno sciocco, limitarsi a ripresentare i risultati già chiaramente presentati all'interno del volume, magari apologeticamente. Cadremmo nell'eccesso opposto, giacché la filosofia verrebbe condannata all'irrilevanza dagli stessi filosofi. Senza contare che una buona divulgazione (informata, competente, analitica) otterrebbe risultati senza dubbio migliori. Procedere in questo modo, sarebbe insomma un gesto superficiale, troppo superficiale per poter essere considerato utile e meno che sciocco. Almeno in filosofia.

Senza contare che, nella migliore delle ipotesi, queste due opzioni finirebbero per ridurre lo spazio sociale e teorico della filosofia

¹ M. Skov-M. Nadal (eds.), *The Routledge International Handbook of Neuroaesthetics*, Routledge, New York 2023. Quando non diversamente segnalato, i testi qui richiamati e citati sono tutti capitoli di questo volume; le loro traduzioni sono mie.

o all'*ideologia*, nel primo caso, e dunque alla produzione di discorsi e all'avallo di prassi privi di adeguate evidenze scientifiche e rigore concettuale; oppure alla sola *etica*, nel secondo caso, per via degli interrogativi e delle preoccupazioni che da decenni ormai il progresso scientifico suscita circa la bontà e la liceità dei suoi mezzi, dei suoi scopi e delle sue implicazioni per l'esistenza. Più proficuo è vedere nella neuroestetica quello che è: un caso storico rilevante e al tempo stesso recente di come un certo ambito problematico, prima appannaggio di una disciplina filosofica (l'estetica), si sia affrancato dalla filosofia e sia divenuto prerogativa di una scienza naturale (la neuroestetica), riproducendo una storia da cui però la filosofia stessa non sembra in grado di affrancarsi (§ 1) perché non riconosce il definitivo venir meno di alcune sue prerogative e la necessaria "precisazione" di altre (§ 3), a partire da un fondo comune e inaggrabile tra filosofia e scienza che non sembra possibile sopprimere: l'intenzione di conoscere (§ 2). Riconoscere che cosa è (ancora) la filosofia e che cosa non è (più) è il primo passo per affrancarsi da quella storia e riattivare un dialogo proficuo e fecondo tra filosofia e scienze (§ 4)².

² Anche Chiara Cappelletto ha visto nella neuroestetica l'occasione per provare a pensare da capo il rapporto tra filosofia e scienza nella figura delle cosiddette «due culture», quella scientifica e quella umanistica. In *Neuroestetica. L'arte nel cervello* (Laterza, Roma-Bari 2009, recentemente riproposto e ampliato in traduzione inglese con il titolo *Embodying Art: How we See, Think, Feel, and Create*, Columbia, New York 2022), Cappelletto articola un dialogo approfondito tra estetica e neuroestetica arrivando a ipotizzare un percorso di riavvicinamento tra le due culture e, addirittura, una mutazione strutturale del loro rapporto che passerebbe proprio per la neuroestetica e la possibilità, che a suo avviso tale disciplina dischiuderebbe, di «riassorbire la separazione tra natura e cultura [...] per un mondo più umano» (p. 155). Sulle due culture, cfr. Ch. P. Snow, *The Two Cultures and a Second Look*, Cambridge University Press, Cambridge 1963. In Italia, resta imprescindibile l'ampia riflessione di G. Preti, *Logica e retorica. Le due culture* (Einaudi, Torino 1968), ripubblicato nel 2018 in forma emendata e ampliata a cura di Fabio Minazzi per i tipi Bompiani. Recentemente, infine, anche il premio Nobel Eric R. Kandel è tornato sulla questione delle due culture, proprio a proposito del rapporto tra arte e neuroscienze e del loro – questa la sua proposta – comune alleato: il *riduzionismo*. Più che di ricucire uno strappo, però, Kandel propone di intensificare il dialogo a partire dalla premessa «che, sebbene gli approcci riduzionisti di scienziati e artisti non siano identici quanto ai loro scopi – gli scienziati usano il riduzionismo per risolvere un problema complesso e gli artisti lo usano per suscitare una nuova risposta percettiva ed emotiva nell'osservatore –, sono analoghi» (E. R. Kandel, *Reductionism in Art and Brain: Bridging the Two Cultures*, Columbia University Press, New York 2016, p. 8; tr. it. mia).

1. *Filosofia e neuroscienze: storia intellettuale della neuroestetica*

L'impianto del volume curato da Martin Skov e Marcos Nadal, studiosi ben noti a chi si occupi di neuroestetica ed estetica empirica, prevede due ampie parti, una dedicata al «piacere estetico» (*Aesthetic Liking*) e l'altra all'«arte» (*Art*), le due questioni costitutive dell'estetica di sempre si potrebbe anche dire, sia pure a costo di qualche forzatura³, ed è introdotto da un capitolo storico a firma di Martin Skov, nel quale vengono ripercorse le tappe che dalla domanda sull'arte e sul bello conducono alla domanda sul piacere e sul giudizio estetico (la facoltà del gusto), cioè sulla capacità di cogliere la bellezza, per giungere alla svolta costituita dalla neuroestetica⁴.

Proprio questo capitolo, oltre a ricostruire i presupposti storici, intellettuali e tecnici della nascita della neuroestetica, interpreta il rapporto tra estetica e neuroestetica nei termini di un superamento: la possibilità di osservare quanto accade nel cervello umano in concomitanza di un'esperienza estetica avrebbe reso obsoleta e bisognosa di una profonda verifica la riflessione estetica tradizionale, centrata sul gusto, e offerto l'opportunità, intravista già da Theodor Fechner con strumenti ancora inadeguati, per la sua trasformazione in una vera e propria scienza naturale⁵. Questa opportunità è preziosa e deve essere

³ La forzatura è chiara, ma converrà esplicitarla: nei suoi quasi trecento anni di storia, l'estetica filosofica ha saputo porre questioni che sono andate ben oltre le domande sul piacere estetico (il gusto) e sull'arte. A partire dalla domanda sul bello, che insieme a quella sull'arte precede la nascita dell'estetica come disciplina (1750), per giungere alle questioni tutte moderne della creatività, dei media (unitamente alla riflessione sulle loro implicazioni per l'arte e per il nostro regime percettivo), della storia. Vero è però che le questioni richiamate trovano nella domanda sull'arte e sul piacere «estetico» (che, tradizionalmente, è qualificato dal suo essere «disinteressato») un filtro e un punto di fuga prospettico che conferisce loro profondità e coerenza. Per una trattazione sintetica della questione, conviene rimandare a G. Vattimo, *Introduzione all'estetica* (ETS, Pisa 2010, pp. 47-51), dove indica in Vico e Kant, ben più che in Baumgarten, gli autentici iniziatori dell'estetica filosofica per aver riconosciuto a tali questioni piena dignità e autonomia teoriche e problematiche.

⁴ M. Skov, *Neuroaesthetics as a Scientific Discipline: An Intellectual History*, cit., pp. 1-28.

⁵ G. Th. Fechner, *Vorschule der Ästhetik*, Breitkopf & Härtel, Leipzig 1876, le cui premesse metodologiche risiedono, evidentemente, negli *Elemente der Psychophysik*, apparsi in due volumi presso lo stesso editore nel 1860. Gli studi di Fechner sarebbero non solo all'origine della neuroestetica, ma anche del più ampio progetto, che Skov condivide con Nadal, di una «estetica empirica». Questa disciplina ambisce a scandagliare tutte le dimensioni empiriche coinvolte nell'esperienza del pia-

colta fino in fondo, il volume ne dà un saggio notevole. Bisogna però aver chiaro in che cosa consista. Perché l'osservazione dei complessi e complicati processi neurali coinvolti ogni volta che diciamo che "ci piace" (cc. 2-5 e 12-13) qualcosa, ad esempio quando lo vediamo (c. 6) o quando lo udiamo (c. 7), o ne avvertiamo l'odore o il sapore (c. 8), o ancora quando apprezziamo il movimento di qualcosa (c. 9) o di un certo ambiente (cc. 10; 17; 22; 24), per tacere dei meccanismi all'opera nella scelta dei partner sessuali (c. 11), che pure la neuroestetica contribuisce a studiare – tutto ciò, nonostante la vertiginosa impressione di capire meglio il funzionamento dei nostri gusti, delle nostre preferenze e, in buona sostanza, di chi siamo, non è estetica in senso filosofico ma al più, appunto, ne costituisce la *Vorschule*.

Ciò che vorrei discutere è allora il modo in cui Skov pensa il rapporto tra estetica e neuroestetica. Come già detto, mi pare che l'idea di fondo sia quella di un superamento: nel «trasformare» l'estetica in scienza naturale, la neuroestetica manterrebbe un rapporto di continuità con l'estetica quanto all'ambito problematico da questa spiegato, per lasciarsi alle spalle, anzi «rompere» con la sua tradizione, passando al setaccio le sue credenze prescientifiche e aggiornandone radicalmente i concetti⁶. Ora, è difficile pensare questo fatto veramente nei termini di un superamento. In quella trasformazione mi pare piuttosto che sia in gioco la generazione di un'altra cosa: una nuova disciplina. Per capirlo, occorre in primo luogo capire che cosa è la neuroestetica e come si è affrancata dall'estetica.

La neuroestetica sarebbe, nelle parole di Martin Skov, la disci-

cere «estetico» (in primo luogo ambientali ed evolucionistiche) e a fissarne le regole universali, integrando prospettive che superano la dimensione strettamente psicologica. Dell'estetica empirica, la neuroestetica è un «sottodominio». Su questo fanno il punto in modo esaustivo M. Nadal-O. Vartanian, *Empirical Aesthetics: An Overview*, in M. Nadal-O. Vartanian (eds.), *The Oxford Handbook of Empirical Aesthetics*, OUP, Oxford-London 2022, pp. 3-38. In questo capitolo programmatico, che apre la sezione *Foundations* del volume, Nadal e Vartanian illustrano anzitutto le ragioni per arruolare l'estetica empirica tra le scienze naturali, ovvero il fatto che l'oggetto dei suoi studi appartiene al mondo naturale (ivi, p. 5) e che i diversi *subdomain* che la compongono condividono la metodologia e le condizioni della formulazione teorica di ogni scienza sperimentale (*ibidem*); ma offrono anche una cartografia dettagliata dell'estetica empirica da cui si può agevolmente evincere il luogo (e il ruolo) della neuroestetica, che viene collocata tra estetica evolucionistica ed estetica psicologica a evidenziare la funzione di mediazione che anatomia e fisiologia svolgono nella spiegazione evolutiva della nostra vita mentale (ivi, p. 23, Fig. 1.1).

⁶ M. Skov, *Neuroaesthetics as a Scientific Discipline*, cit., p. 1.

plina che identifica ed esplora le «basi neurobiologiche dell'esperienza estetica»⁷. In questa definizione, che consiste anzitutto nell'indicazione di un ambito e di un compito, sono già presenti un certo modo di intendere la scienza e un certo modo di distinguerla dalla filosofia: la neuroestetica, infatti, riesce a «trasformare in una vera scienza *sperimentale* ciò che in precedenza è stato quasi esclusivamente uno sforzo teorico e speculativo»⁸, dove «speculativo» traduce l'inglese *speculative*, che esprime anzitutto l'assenza di una conoscenza positiva, di evidenze fattuali. Concetti quali bello naturale e artistico, oppure gusto, giudizio, piacere, sentimento estetico, che hanno strutturato la riflessione estetica moderna facendone una vera e propria disciplina filosofica, sarebbero l'esito di un percorso intellettuale e culturale prescientifico, dunque da passare al vaglio, che avrebbe nondimeno avuto il merito di portare alla credenza diffusa che l'essere umano possessa «una facoltà mentale che governa giudizi di piacere e dispiacere» estetici⁹. Fortuitamente, senza dubbio, ma anche fortunatamente: perché grazie a questo fatto si è aperto lo spazio concettuale per un'indagine non semplicemente neuroscientifica, ma fin da subito neuroestetica.

Se infatti la possibilità di osservare e misurare sperimentalmente l'attività cerebrale è stata dischiusa solo nel corso degli anni '70 e '80 del '900, grazie a una serie di avanzamenti tecnologici che, su tutti, hanno portato all'introduzione della tomografia a emissione di positroni (PET) e della risonanza magnetica funzionale per immagini (fMRI)¹⁰, Skov ritiene che sia difficile pensare che le ricerche specialistiche avrebbero preso anche la strada della neuroestetica senza un ambito problematico e concettuale già chiaramente configurato e molto diffuso dal quale prendere le mosse. Infatti, la neuroestetica si distinguerebbe e renderebbe autosufficiente dalle neuroscienze per il fatto di effettuare «esperimenti che specificatamente esaminano i processi neurobiologici che si pensa giochino un ruolo causale nella generazione di esperienze estetiche»¹¹, ovvero l'associazione a determinati stimoli sensoriali di una sensazione di piacere. La differenza della neuroestetica delle altre neuroscienze consisterebbe

⁷ *Ibidem.*

⁸ *Ibidem.*

⁹ *Ivi*, p. 4.

¹⁰ *Ivi*, p. 16.

¹¹ *Ivi*, p. 8.

dunque nel fatto di assumere un punto di vista “speciale” sul sistema nervoso (e in particolare sull'encefalo) andando a focalizzare lo sguardo sull'attivazione dei neuroni che darebbero luogo a quelle particolari esperienze che chiamiamo «estetiche», soprattutto attraverso la costruzione di esperienze che permettano di osservare (che equivale a *misurare*) tale attivazione. Tutti gli autori dello *Handbook*, concordano nell'individuare le basi neurobiologiche di tali esperienze nel cosiddetto circuito di ricompensa mesocorticolimbico (*mesocorticolimbic reward circuit*), una complessa struttura che, integrandosi con altri circuiti in modi molto diversi, genera quel singolare valore positivo (o negativo) di cui facciamo esperienza quando riferiamo a certi stimoli un certo piacere (o dispiacere)¹².

Basta questo per comprendere che la prima credenza tradizionale a cadere sotto la scure della neuroestetica è proprio l'esistenza di una facoltà speciale del gusto, che viene piuttosto ricondotta da Skov nell'alveo di una più generica capacità di esprimere valutazioni, estetiche e non. Si tratta di una conclusione che non è niente affatto pacifica, ma che non è il momento di discutere (ci tornerò nel § 3). La convalida di questa intuizione filosofica non cambierebbe nulla nella comprensione del rapporto tra estetica e neuroestetica, filosofia e scienza.

Se restiamo a come vede le cose Martin Skov, la credenza nella facoltà speciale del gusto era “speculativa” in quanto era inverificabile, non potendo poggiare sull'«osservazione empirica», mentre oggi, grazie alla recente possibilità di studiare in modo non invasivo l'attività neurale di animali umani e non umani vivi, sappiamo che l'esperienza estetica non ha nulla in sé di speciale, ma trova la propria base corporea nelle stesse strutture neurobiologiche che presiedono ad altre esperienze valutative e che «i sistemi sensoriali ed emozionali

¹² Con l'eccezione di Sander Van de Cruys e colleghi che, nel capitolo 26 del volume, evitano di richiamarsi a tale struttura per affermare che «le funzioni di valore sono assorbite entro i nostri modelli probabilistici» (*Preferences need Inferences: Learning, Valuation, and Curiosity in Aesthetic Experience*, cit., pp. 475-506, ivi, p. 498). Il che è come dire che vale a poco individuare i correlati fisiologici del processo valutativo in quanto esso si colloca su un piano diverso da quello neurobiologico e irriducibile a esso, perché dipende da fattori squisitamente cognitivi (probabilistici). Si badi però che questa è un'opinione che non invalida la costanza e consistenza dei risultati che indicano nel “circuito di ricompensa” la struttura fondamentale per parlare di esperienza estetica: riguarda piuttosto le conclusioni generali che, a partire dai dati empirici posseduti, è possibile trarre. Sulla questione tornerò nel § 3.

sono modulati in modo diverso quando gli oggetti dei sensi sono osservati con il proposito esplicito di formare un giudizio estetico»¹³. Sono gli stessi circuiti neurali a mutare l'intensità e il tipo di risposta a seconda del genere di oggetto che si ha di fronte e, in particolare, quando si contempla un oggetto considerato estetico.

È alla luce di questa storia, la storia della verifica sperimentale di una credenza strutturale per la tradizione estetica, che Skov può sostenere che l'estetica «basata su argomenti filosofici»¹⁴ non sia ancora un'estetica scientifica ma, appunto, speculativa e prescientifica. Se questa storia si è potuta svolgere e ha portato frutto non è stato solo grazie all'ennesima rivoluzione tecnologica del XX secolo ma anche grazie alla funzione orientativa della filosofia, una funzione che, al tempo stesso, la relega a un fatto culturale passato, importante per la codificazione di concetti psicologici ingenui, ma scientificamente utile solo a formulare ipotesi di ricerca. A una certa continuità di orizzonti (problematici e teorici) si contrappone una rottura sul piano dei contenuti. Una differenza che può essere anzitutto metodologica e tecnica – una tecnica e una metodologia a cui la scienza non può sottrarsi per statuto, mentre la filosofia sì –, per diventare poi vera e propria alterità con la definizione di un ambito e di uno scopo precisi. Ora, se è vero che questa situazione viene letta da Skov nei termini di un superamento, per cui una differenza che si è prodotta storicamente diventa “futuro” vs. “passato”, oppure “avanzamento”, “progresso” o “cammino”, ecc. allora questa situazione non viene letta per quello che semplicemente è: la nascita di un nuovo campo del sapere a partire da uno già esistente. La filosofia, qui in particolare l'estetica, diventa così la madre che ha generato figli migliori di lei: per questo va ricordata con gratitudine, ma raggiunta l'età adulta, cioè gli strumenti necessari per la conoscenza scientifica, bisogna affrancarsene.

Il capitolo introduttivo della raccolta svolge questa funzione di congedo che suona al tempo stesso come una doppia celebrazione: da un lato le esequie dell'estetica (cioè, l'ennesima dichiarazione di morte della filosofia da parte di una disciplina scientifica), da un altro il battesimo trionfale della neuroestetica. Ma l'estetica, così come la filosofia, è tutt'altro che morta. Per mostrarlo non basta evitare le due alternative su cui mi sono soffermato all'inizio, ma è

¹³ Ivi, p. 19.

¹⁴ M. Skov, *Neuroaesthetics as a Scientific Discipline*, cit., p. 21.

necessario sfuggire anche al tranello dell'apologia: rivendicare che concentrarsi "soltanto" sul piacere estetico non esaurisce affatto lo spettro degli interessi e delle ricerche dell'estetica e, anzi, lo riduce drasticamente a poche domande essenzialmente psicologiche, cui la neuroestetica conferisce una profondità fisiologica e anatomica indubbiamente nuove, per quanto vero possa essere, sarebbe una ripetizione dell'ovvio e finirebbe per tradire soltanto l'attaccamento dell'estetica a quello stesso ambito problematico che le è stato sottratto dalla neuroestetica. Col rischio di non vedere quanto di buono si nasconde nella ricerca scientifica per un discorso filosofico che non si pensi subalterno a quello scientifico.

Ma il reclamo potrebbe farsi sentire addirittura più forte, e con più solide ragioni, anche solo scorrendo la seconda parte del volume che, nonostante il titolo piuttosto ambizioso e vasto (*Art*), offre «una panoramica delle ricerche esistenti sui meccanismi che sottostanno all'esperienza delle opere d'arte»¹⁵. È ovvio che la ricerca teorica e filosofica sull'arte va molto al di là di quest'ambito. Ma non è meno ovvio che una tale restrizione di campo sia imposta dalle stesse tecnologie impiegate dai neuroscienziati, limitando l'interesse e l'oggetto delle neuroscienze a quanto accade nel cervello. Insomma, non c'è particolare motivo per stupirsi. Anche in questo caso sarebbe allora più saggio cercare di capire se gli studi di neuroestetica sulla ricezione artistica non costituiscano un'opportunità anche e soprattutto per la ricerca filosofica. D'altra parte, che la questione dell'arte sia meno rilevante per la neuroestetica di quanto non lo sia per l'estetica filosofica, e che dunque le loro strade tendano a dividersi anche sul piano degli orizzonti problematici e teorici, lo attesta il fatto che gli stessi Skov e Nadal hanno firmato un articolo, *A Farewell to Art*, nel quale propongono appunto di sciogliere il nesso tradizionale tra arte, esperienza dell'arte ed esperienza estetica con l'argomento che tale nesso «ostacola i progressi dell'estetica empirica e della neuroestetica e limiti la loro rilevanza per altri domini della psicologia e delle neuroscienze»¹⁶.

¹⁵ *Preface*, p. xix. Forse, da questo punto di vista, il capitolo più illustrativo del volume è quello che inaugura la seconda sezione: R. Chamberlain, *Perception and Cognition in Visual Art Experience*, cit., pp. 295-314.

¹⁶ M. Skov-M. Nadal, *A Farewell to Art: Aesthetics as a Topic in Psychology and Neuroscience*, «Perspective on Psychological Science» 15/3 (2020), pp. 1-13, ivi, p. 1. Si tratta comunque di una posizione minoritaria. Una prova che le cose, almeno per il momento, stanno così è offerta ad esempio dalla ricognizione fornita da N.

Smetterla di recriminare non significa però convalidare l'idea della filosofia come sapere prescientifico. Nemmeno in quella variante di questa idea che le conserva un ruolo e una funzione attivi di fronte alla scienza: è quella della filosofia come origine di tutte le scienze, quelle passate, quelle presenti e quelle future¹⁷. Questa idea sembra poggiare su un'interpretazione "etimologica" della filosofia come volontà di sapere (o amore per il sapere) che la espone a due problemi: anzitutto è generica; inoltre non assume come un dato di partenza la distanza che si è scavata con la scienza sul piano metodologico e tecnico, rischiando così di falsare lo stesso rapporto tra filosofia e scienza. È generica, perché la volontà di sapere come filosofia è indiscernibile da quella stessa volontà come dato antropologico. È falsante, perché tratta le discipline scientifiche come sue modulazioni che, attraverso l'individuazione di un oggetto specifico da indagare, l'elaborazione di un metodo adeguato a tale indagine e la standardizzazione delle sue procedure, orientano e circoscrivono quella volontà di sapere iniziale. Ma, avrebbe forse detto Dreyfus, un conto è salire su un albero e sostenere di aver fatto un progresso tangibile verso la luna, altra cosa è raggiungere la luna: ciò richiede metodologie e tecniche qualitativamente differenti¹⁸. In altri termini, un debito iniziale con la filosofia non può offuscare le differenze finali (quelle che compaiono quando una disciplina è costituita), che sono anzitutto metodologiche e tecniche e riguardano poi la quantità dell'acquisizione di conoscenze affidabili.

Questa idea "partenogenica" della nascita della scienza dalla filosofia non permette di impostare correttamente il problema del rapporto tra filosofia e scienza perché neutralizza sul piano del principio un dato storico difficilmente aggirabile. Ma è anche un'occasione persa per attuare una verifica radicale degli assunti della filosofia e chiarirne così il ruolo e le possibilità conoscitive. Se è impossibile negare che i concetti e le credenze che spesso costituiscono l'orizzonte

Di Stefano, *Neuroaesthetics*, «International Lexicon of Aesthetics» 2 (2020), DOI: [10.7413/18258630098](https://doi.org/10.7413/18258630098) [06.10.2024], dalla quale emerge che il fulcro dell'indagine neuroestetica consiste nell'esplorazione delle basi neurali della produzione e della ricezione artistica.

¹⁷ Mi pare che versione particolarmente raffinata e avvertita di questa idea sia stata proposta da Carlo Cellucci anche su questa rivista: C. Cellucci, *Philosophy, Discovery, and Advancement of Knowledge*, «Syzetesis» VIII (2021), pp. 9-32.

¹⁸ H. L. Dreyfus, *What Computer Can't Do: Of Artificial Reason*, Harper & Row, New York 1972, p. 14. Tornerò sulla questione nel § 2.

problematico della ricerca scientifica derivano in larga parte dalla filosofia del passato, è anche vero che la mole di dati e acquisizioni insieme al grado di penetrazione del reale raggiunto con il metodo e le tecnologie scientifiche li rendono spesso inefficaci o bisognosi di un'ampia revisione. Una volta letta la storia narrata da Skov nell'introduzione allo *Handbook*, non serve analizzare in dettaglio i dati raccolti e presentati nei diversi capitoli del volume per riconoscere la superiorità euristica delle ipotesi neuroestetiche rispetto alle credenze dell'estetica prescientifica: basta richiamare l'ipotesi del circuito di ricompensa mesocorticolimbico quale base biologica dell'esperienza estetica del gusto per vedere come il precedente concetto filosofico di gusto diventi un utensile buono soltanto a capirsi su ciò che si vuole studiare (e dunque, ancora, una funzione orientativa) traendo vantaggio da una storia passata che, in questo caso, è stata gloriosa e non necessita di troppe spiegazioni.

Se le cose stanno così l'unica conclusione plausibile da trarre è che la filosofia sia matrice delle scienze, ma non contenga in sé alcun valore conoscitivo e, dunque, scientificamente, sia destinata a morire o, al massimo, a svolgere una funzione critica e pertanto ancillare e subordinata alle conoscenze scientifiche. Non credo che le cose stiano così. Per capirlo è necessario provare a riflettere sull'intenzione conoscitiva che anima inevitabilmente filosofia e scienza. Ciò richiederà un detour la cui pertinenza e utilità appariranno chiare solo alla fine del prossimo paragrafo.

2. *Un fondo comune e inaggirabile*

L'ultima scena de *Il Buco* di Michelangelo Frammartino (2021) inquadra un grande foglio bianco su cui è disegnato qualcosa che potrebbe essere un canale. Si vedono una boccetta d'inchiostro aperta, il particolare di alcuni fogli di quaderno e due mani, una intenta a tenere fermo il foglio più grande, l'altra a concludere il disegno. È il rilievo topografico dell'Abisso di Bifurto (Massiccio del Pollino, tra la Basilicata e la Calabria), una delle grotte più profonde del mondo (- 683 m). Nella finzione filmica, i fogli raccolgono i dati e i bozzetti preparatori per l'elaborazione della mappa, mentre le mani che la disegnano appartengono a uno degli speleologi che hanno esplorato per la prima volta la grotta nell'agosto del 1961. Il film racconta questa storia.

Quando ormai il disegno è concluso e lo speleologo si appresta a trascrivere a penna la profondità toccata dalla pozza terminale, comincia a risuonare in lontananza una voce ripetendosi via via più vicina e decisa. Lo spettatore riconosce immediatamente la voce del pastore che abitava l'area dell'Abisso, dove si trova anche la missione speleologica, e che muore quando gli speleologi toccano il fondo fangoso della grotta. Muore, ma scopriamo adesso che rinasce in altra forma, come una sorta di spirito del luogo.

All'interno di un film realistico come *Il buco*, dove non accade nulla di "strano", questa doppia coincidenza, e soprattutto la rinascita del pastore, è davvero troppo "strana" per non offrire una linea di lettura chiara, che mi sembra abbia molto da insegnare sulle questioni toccate fin qui. Il film di Frammartino mi pare proporre una formidabile immagine del funzionamento della conoscenza umana e dell'intenzione che la anima, il fondo comune e inaggrabile che unisce scienza e filosofia.

Il centro e il motore della storia narrata da Frammartino è l'esplorazione dell'Abisso di Bifurto dall'arrivo del G.S.P., Gruppo Speleologico Piemontese, che lo ha scoperto, presso la grotta all'elaborazione della carta¹⁹. Il pastore, su cui si apre e chiude il film, è una figura marginale. Al punto marginale che l'unico momento in cui gli speleologi sembrano prendere coscienza della sua presenza è quando, alla fine del film, il suo verso irrompe privo di corpo sulla scena, distogliendo dalla mappa il suo autore, che si alza e guarda attorno per capire da dove venga quella voce. Fino alla scena precedente, quando il pastore muore, gli speleologi non sembrano saperne nulla. Questa marginalità riguarda però solo la storia che viene raccontata nel film. Dal punto di vista compositivo invece il pastore è centrale. La sua centralità è l'esito di una precisa configurazione oppositiva dell'immagine, di cui lui rappresenta un polo e gli speleologi l'altro: il pastore solitamente si trova in alto, su una scarpata da cui può ed è in effetti intento a osservare la sella nella sua interezza, gli speleologi si trovano in basso, a pochi metri dalla grotta, intenti a organizzare le

¹⁹ A rigore di cronaca, le missioni in realtà sono state due, una nell'agosto del 1961 e l'altra nell'agosto 1962. Solo con la seconda l'esplorazione dell'Abisso di Bifurto è stata portata a termine. Il resoconto delle missioni, pubblicato sul Bollettino del G.S.P. Torino, è adesso disponibile in rete ai seguenti indirizzi: http://www.gsptorino.it/grotte/gr_016_1961.htm#poll e http://www.gsptorino.it/grotte/gr_019_1962.htm#camp [31.08.2024].

loro discese, impossibilitati a osservare complessivamente l'area che ospita il loro l'accampamento e letteralmente sull'orlo di un precipizio di cui ignorano tutto, prossimi a calarsi nella sua ombra. Quando non è in alto, il pastore abita ai margini dell'area, di nuovo una posizione privilegiata per osservarla interamente, mentre gli speleologi vivono al centro, ovvero da una posizione che impedisce strutturalmente la visione d'insieme, o addirittura vivono nella grotta, dove li circonda il buio e perdono la cognizione del tempo. Infine, mentre gli speleologi affrontano una catabasi, il pastore, sopravvivendo nella sua voce che si leva e risuona sulla sella del Pollino, vive una sorta di anabasi. Questa struttura oppositiva collassa quando il pastore muore, cioè quando gli esploratori arrivano sul fondo dell'Abisso, ma viene riattivata subito dopo con la coincidenza successiva, quella da cui siamo partiti, in un modo che non esiterei a definire positivamente iperbolico: il ritorno del pastore sotto forma di voce e l'esecuzione del tratto conclusivo della carta speleologica realizza nell'immagine una sorta di *coincidentia oppositorum*, rafforzata dal fatto che è l'unico momento (siamo alla fine del film) in cui pastore e speleologi compaiono contemporaneamente sulla scena.

È così che le immagini producono sensi imprevedibili. Le due coincidenze su cui mi sto trattenendo estendono i significati de *Il buco* ben al di là di quelli ammissibili fino a quel momento del film²⁰. Se prima di esse il film articolava semplicemente delle coppie di opposti (vita e morte, intero e parte, antico e moderno, prima e dopo) all'interno di una storia, la torsione che conferiscono loro le risolve in una maniera del tutto inattesa, che assegna un nuovo senso a quella storia e a quelle stesse coppie. Un senso che non solo mi pare autorizzare una lettura "conoscitiva" del film, ma ci offre un'immagine capace di farci avanzare nei problemi esplorati in precedenza.

Il punto è semplice, quasi triviale: la conoscenza produce morte. Un primo senso di questo assunto è che la conoscenza non lascia le cose immutate perché invalida il sapere precedente. Non si tratta di un fatto innocuo e, talvolta, neppure innocente. Per questo

²⁰ Queste considerazioni mi pare che mettano in luce un aspetto rimasto in ombra nell'ampia lettura che de *Il buco* dà R. De Gaetano, *L'ontologia monista di Michelangelo Frammartino*, «Fata Morgana» 45 (2021), pp. 213-219. L'articolo ha peraltro l'indubbio merito di mostrare alcune costanti del cinema di Frammartino e dunque di interpretare il film in un'ottica che tiene complessivamente conto dei suoi lavori.

è necessario che il pastore muoia. Ma all'interno di un'azione conoscitiva scientifica e filosofica ciò (ovvero sapere se sia sempre e comunque meglio conoscere invece che ignorare) non rileva, perché il suo assunto di partenza è che sia sempre meglio conoscere che non conoscere, anche quando ne va degli assunti di fondo di un mondo (di una cultura, di un sapere). Per questo, che il pastore muoia non interessa a nessuno, a nessuno degli speleologi s'intende, i quali del resto non sanno nemmeno nulla della sua esistenza. Se si vuole conoscere qualcosa le resistenze morali e psicologiche devono essere lasciate da parte. Vedere le cose come ce le fa vedere Frammartino è in questo senso salutare. E allora, sì, la conoscenza produce morte. Ma il secondo senso di questo assunto è che si tratta di una morte tutta umana. Infatti, se la conoscenza non lascia le cose immutate, nemmeno le cambia: la sella del Pollino, con il suo abisso, resta lì dove è uguale a se stessa. Se non sono più le stesse di prima è perché, adesso, l'Abisso non è più fuori campo, ma pienamente nel campo del visibile e dell'osservabile. Non è più solo un buco, ma è un buco esplorato, conosciuto, sottratto all'invisibilità. Non sappiamo quale fosse il sapere del pastore sul buco, sappiamo che quel sapere non è più tale, messo fuori gioco – come a breve cercherò di mostrare – non tanto dall'aver esplorato la grotta in ogni suo meandro, quanto dall'averne prodotto una mappa. Ciò che cambia è allora il nostro sapere, ovvero la forma della nostra relazione con il mondo. Ecco perché il pastore muore, ecco perché si perde qualcosa inesorabilmente anche se si guadagna qualcos'altro, perché a cambiare è *chi* si relaziona al mondo grazie a un tale sapere.

Una prima conclusione è allora che se cambia il sapere cambia il soggetto di quel sapere, cioè non è più lo stesso di prima. Ma non è questa l'ultima parola della conoscenza altrimenti sarebbe un gesto prevalentemente luttuoso. Il gesto conoscitivo dello speleologo non trova soddisfazione nel toccare il fondo della grotta, ma in una rappresentazione della grotta. Il gesto conoscitivo dello speleologo comincia pertanto dentro la grotta e si conclude fuori dalla grotta, trasponendola su un foglio di carta secondo alcuni criteri su cui a breve torneremo. Toccare il pozzetto fangoso in cui termina il "buco", per gli speleologi, non significa ancora averlo conosciuto, ma solo esplorato. Conoscere in senso proprio qualcos'altro. Per gli speleologi, per esempio, significa riflettere *in* una mappa la grotta che hanno scoperto: *rappresentarla*. Questo però significa che una rappresentazione non soddisfa in ogni caso l'intenzione di conoscere,

la stessa da cui nascono la filosofia e la scienza, perché non basta una qualsiasi rappresentazione della grotta e nemmeno una qualsiasi mappa della grotta, ma serve una mappa particolare: una carta speleologica. Converrà sostare su questa necessità del conoscere per poter comprendere meglio ciò che è in gioco nelle immagini de *Il buco*. Partiamo dall'esempio: che cos'è una carta speleologica?

Una carta speleologica è una rappresentazione grafica che viene elaborata a partire dai dati raccolti durante l'esplorazione. Questi dati possono essere misurazioni, raffigurazioni grafiche dell'interno della grotta, annotazioni relative all'orientamento del canale centrale, alle gallerie e ai cunicoli che da esso si sviluppano, annotazioni circa la loro inclinazione, ecc. La sua costruzione è motivata da un'intenzione diversa da quella semplicemente esplorativa. Per esplorare una grotta basta che lo speleologo si cali al suo interno, ne osservi l'ambiente, saggi la consistenza della roccia toccandola, ascolti i rumori, senta gli odori, il freddo o il caldo e le loro variazioni all'interno della grotta e in prossimità del fondo e del varco. Ciò non comporta ancora conoscenza e, certamente, la ragione immediata della sua osservazione è tutt'altro che scientifica: usa i sensi e analizza l'ambiente per evitare di commettere errori e mettere a rischio la propria salute e la propria vita. A monte, potrebbe avere molte ragioni per andare in grotta, ma non di natura conoscitiva. Ad esempio, potrebbe praticare la speleologia per ragioni sportive: ai suoi occhi costituirebbe una sfida, o una semplice fonte di divertimento. Potrebbe farlo per ragioni estetiche o artistiche: ai suoi occhi le configurazioni assunte da questi ambienti naturali sarebbero molto belle e ama contemplarle o addirittura dipingerle, fotografarle, filmarle. Ma potrebbe anche amare l'esplorazione delle grotte per riprendere contatto con una natura non antropizzata. Nessuna di queste motivazioni esclude l'altra, nessuna però è connessa di necessità a una qualche intenzione conoscitiva e, dunque, con la realizzazione di una carta speleologica.

La carta speleologica dipende direttamente da una intenzione conoscitiva cosciente alla base dell'esplorazione di una grotta. Durante l'esplorazione, la presenza di questa intenzione modifica l'osservazione, l'ascolto, ecc. in una parola: l'esperienza. Mentre nei casi precedenti ciò che conta è solo l'esperienza che si fa in grotta e che, eventualmente, si fa fare grazie alle riproduzioni artistiche, in questo caso l'esperienza è un veicolo o meglio un mezzo per ottenere qualcosa che da quelle esperienze si emancipa. Se infatti lo speleologo si limitasse a esplorare la grotta senza portare nulla fuori

da essa che non fosse la sua esperienza diretta, cioè senza raccogliere dati o effettuare misurazioni per elaborare una carta speleologica o verificarne una già esistente, la sua azione mancherebbe il bersaglio, la sua intenzione conoscitiva non troverebbe soddisfazione e, in definitiva, non avrebbe senso.

Ovviamente qualunque esperienza è in un senso lato *già* conoscenza. Infatti, l'esplorazione della grotta permette di vederne i colori, gli esseri viventi che la abitano (solitamente insetti: carabidi, collemboli, tipule, ecc.), saggiare la durezza della sua roccia, avvertirne l'umidità, sentirne gli odori, sapere come evitarne le insidie, avere un'idea dei tempi che si impiegherebbero a ridiscenderla, ricordare i punti di sosta migliori, i punti più impervi. E questo indipendentemente dalla raccolta di dati e misurazioni. Ciò non significa che basti appuntare su un taccuino la misura dell'inclinazione di una certa galleria, le dimensioni di una camera e di altre formazioni, ecc., per avere una conoscenza in senso stretto. Anche così infatti a queste conoscenze mancherebbe qualcosa e fin quando quei dati non venissero elaborati e messi a sistema in una carta speleologica sarebbero molto meno conoscenza dell'osservazione del colore della roccia o della sua consistenza. Ma ancora, se questi dati venissero comunicati a un altro speleologo insieme alla descrizione più dettagliata ed esatta possibile dell'esperienza della grotta, anche in questo caso non avremmo conoscenza in senso stretto, perché non potrebbe emanciparsi dall'esperienza del primo speleologo e, successivamente, del secondo: l'elaborazione dell'immagine della grotta resterebbe oscura, non controllabile e, in ultima istanza, soggettiva.

Proviamo infatti a immaginare l'esistenza di uno speleologo esperto, chiamiamolo Federico, intenzionato a scendere anche lui nell'Abisso di Bifurto perché, nonostante fosse parte della missione, è rimasto per tutto il tempo ad attendere gli altri membri della squadra all'entrata della grotta per ragioni di sicurezza. Non avendo potuto esplorare la grotta prima, intende farlo adesso, a poche ore dalla conclusione della missione. Immaginiamo inoltre che Federico sia dotato di sufficiente memoria da ricordare per filo e per segno la descrizione della discesa, durata di per sé alcuni giorni. A offrirgli tale descrizione è l'autore stesso del rilievo, chiamiamolo Giulio. Giulio, tuttavia, descrive oralmente a Federico la grotta prima di aver avuto il tempo di elaborare i dati raccolti. Immaginiamo anche Giulio dotato di una memoria prodigiosa, nonché di una padronanza linguistica tale da assicurare una descrizione sufficientemente univoca della grotta e da permettere

a Federico, che è un uditore dotato delle stesse competenze, di intendere immediatamente la descrizione di Giulio e, conseguentemente, di orientarsi senza problemi al suo interno. Immaginiamo poi che il rischio di differenze “percettive” sia ridotto al minimo. Giulio trasmetterà a Federico le informazioni sulla grotta che gli servono per arrivare in fondo, ma, sebbene tali informazioni siano il frutto di una selezione e riduzione basata sull’osservazione di uno speleologo esperto, con una precisa intenzione scientifica ad animare la sua esplorazione, ciò non potrà impedire – e il contrario sarebbe ben poco credibile – che la sua sensibilità e attenzione per alcune e non altre cose, le sua stessa esperienza e il suo corpo non condizionino la sua descrizione della grotta. Se per esempio Giulio fosse più alto di Federico, è plausibile immaginare che non tutte le descrizioni di Giulio calzeranno a pennello per un corpo come quello di Federico: la presenza di un gradone non troppo preoccupante per Giulio all’interno di un meandro della grotta, potrebbe creare invece qualche difficoltà a Federico. Veniamo adesso a Federico: ascoltando le informazioni molto precise e dettagliate di Giulio, Federico immaginerà senz’altro con un grado molto alto di approssimazione la grotta e il percorso da intraprendere; al tempo stesso, è implausibile credere che l’immagine che Federico si farà non venga arricchita da elementi provenienti da proprie esperienze passate e altre suggestioni sorte in modo del tutto impreveduto dall’ascolto. Tuttavia, l’alto controllo critico che sia Giulio che Federico hanno della propria memoria e della propria immaginazione consente loro di limitare al minimo l’interpretazione soggettiva.

Se persino nelle condizioni ideali appena immaginate un punto di vista soggettivo sulle cose è inevitabile, è necessario contestare all’esperienza la capacità di conoscere in senso stretto: non riesce a raggiungere la soglia dell’oggettività, cioè l’indipendenza dai condizionamenti soggettivi, la controllabilità delle procedure e la verificabilità dei risultati. Quello che un’esperienza comporta è una certa rappresentazione mentale o un certo insieme di rappresentazioni mentali. Nel momento in cui questa rappresentazione o insieme di rappresentazioni venissero rese oggetto di discorso, nell’interlocutore si produrrebbero una o più rappresentazioni mentali. Naturalmente, *neanche* la rappresentazione mentale al cuore dell’esperienza è una conoscenza in senso stretto. Se all’origine del processo conoscitivo vi è sempre una rappresentazione mentale, cioè una coscienza di qualcosa che, mentre si riferisce all’oggetto nella sua interezza, lo ha presente intuitivamente in forma ridotta, cioè in una forma arbitrariamente e casualmente selettiva (della

grotta avrò sempre e comunque di fronte un profilo o alcuni aspetti disparati più o meno continuamente giustapposti: l'entrata, il corpo centrale, il fondo, ecc.)²¹, solo la sua esteriorizzazione tecnica in una *rappresentazione oggettivata* permette di superare la sua soggettività²². La rappresentazione oggettivata tecnicamente è una rappresentazione in cui la selezione e l'astrazione degli aspetti rilevanti che dovrebbero rendere presente l'oggetto (la loro riduzione) è operata sulla base dei dati raccolti attraverso degli strumenti tecnici e secondo i limiti e le possibilità da questi imposti (strumenti di quantificazione, nel caso della carta speleologica), interponendosi tra l'oggetto stesso e la sua rappresentazione mentale. L'esteriorizzazione tecnica di una rappresentazione mentale può produrre (nel senso aristotelico del *poiein*) la sua *oggettualizzazione*: rende una certa rappresentazione mentale un oggetto esterno alla nostra vita mentale (per esempio, si può vedere e toccare), inteso fin da subito come un oggetto da usare, cioè uno strumento. L'esteriorizzazione tecnica della rappresentazione mentale può poi dar luogo alla sua *oggettivazione*: in tal caso, lo strumento sarà uno strumento conoscitivo, cioè depositario di un sapere tale che, utilizzando quello strumento, potremo acquisire e impiegare anche noi le conoscenze che vi sono depositate. Perché ciò accada l'esteriorizzazione tecnica della rappresentazione mentale deve essere *regolata* in modo tale che non solo i risultati siano verificabili ma la procedura di riduzione dell'oggetto sia controllabile.

La rappresentazione oggettivata e la rappresentazione mentale con-

²¹ Oggi le due interpretazioni principali del concetto di rappresentazione mentale riguardano il requisito o meno dell'elemento coscienziale. La linea nata nella seconda metà del XIX secolo con la *Psicologia da un punto di vista empirico* di Franz Brentano (1874), il cui esponente di riferimento contemporaneo è probabilmente ancora Tim Crane, intende la rappresentazione nei termini di una coscienza fenomenica di oggetto (al riguardo forse può essere utile consultare *The Oxford Handbook of the Philosophy of Consciousness*, OUP, Oxford 2023, a cura di Uriah Kriegel). Ma la rappresentazione può essere anche pensata come riferimento intenzionale a un oggetto privo di coscienza fenomenica. Per una considerazione aggiornata e plurale sulle prospettive contemporanee relative a questo secondo concetto di rappresentazione mentale può essere utile rimandare al volume a cura di J. Smortchkova *et al.*, *What Are Mental Representations?*, OUP, London-New York 2020. In questo articolo non prendo veramente posizione sulla questione (né sul concetto di intenzionalità), mi limito a svolgere delle considerazioni il più intuitive possibile e dunque supponendo sempre all'opera un certo grado di coscienza.

²² Per il concetto di "esteriorizzazione" il riferimento è evidentemente a A. Leori-Gourhan, *Le geste et la parole*, Michel Paris 1964.

dividono un analogo processo di selezione e astrazione che riduce l'oggetto ad alcuni suoi aspetti. Tuttavia, una rappresentazione oggettivata si costruisce integralmente mediante mezzi tecnici che la sottraggono fin dall'inizio alla vita mentale del soggetto perché rendono controllabile esattamente ciò che nell'esperienza non è controllabile: la riduzione. Sicché i dati e le misurazioni raccolte durante l'esplorazione della grotta possono diventare carta speleologica solo attraverso alcune procedure che da segni tecnici privi di relazione gli conferiscano un senso complessivo di natura conoscitiva oggettualizzato in un supporto extramentale. L'impiego di una tecnica di oggettivazione delle rappresentazioni è dunque decisiva per discriminare tra ciò che è conoscenza in senso proprio e ciò che lo è in senso generico perché ne costituisce uno dei presupposti necessari (l'esperienza) senza essere tuttavia sufficiente. La differenza è qualitativa.

La carta speleologica non è innanzitutto uno strumento di verifica né un oggetto da contemplare frontalmente. Si tratta infatti del punto d'arrivo del processo conoscitivo: è sapere. Una volta prodotta, mi permette di orientarmi nella grotta senza presupporre l'esperienza, né mia né di qualcun altro, confermandone la bontà, cioè il carattere di effettivo sapere a seguito di una verifica sul campo. Nel caso della carta speleologica i dati raccolti e le misurazioni effettuate consentono, grazie ad alcune regole di conversione e di calcolo, di ridurre la rappresentazione mentale del loro autore e di restituire una rappresentazione oggettivata della grotta. Questa carta potrà essere utilizzata con profitto da chiunque voglia affrontare la discesa del Bifurto indipendentemente da un confronto preliminare con il suo autore. Ma anche una rappresentazione ancora più semplice della mappa, un numero, per esempio la profondità della grotta (- 683 m per l'Abisso di Bifurto), è oggettiva perché il suo calcolo è avvenuto secondo procedure standardizzate. Proprio come la misura, anche la rappresentazione segue i suoi criteri convenzionali e, tuttavia, univoci, in grado cioè di informare esattamente su un certo oggetto o stato di cose chi ne fa uso.

Proviamo adesso a riassumere: una rappresentazione mentale è una rappresentazione integralmente soggettiva ed è il presupposto necessario perché si dia sensatamente qualsiasi altra rappresentazione. La rappresentazione oggettivata tecnicamente è sempre *anche* una rappresentazione oggettualizzata: è una *rappresentazione oggettiva*, è conoscenza in senso stretto o sapere. La rappresentazione oggettualizzata non è necessariamente oggettivata (si pensi a un bozzetto

preparatorio per la carta della grotta o a un disegno qualsiasi). Infine, anche se è una forma di esteriorizzazione tecnica (almeno in quanto è linguistica) di una rappresentazione mentale, la descrizione della grotta che Giulio fa a Federico, non è una rappresentazione oggettivata tecnicamente, perché non c'è un controllo sulla procedura di produzione di un'immagine della grotta che la garantisca dall'eventualità di condizionamenti soggettivi; ma non è nemmeno una rappresentazione oggettualizzata, perché non viene prodotto alcun oggetto intermediario tra la grotta e gli speleologi. La comunicazione tra Giulio e Federico è semplicemente una forma di esteriorizzazione tecnica di una rappresentazione mentale: permette di capirsi. Proseguiamo.

Come ogni riduzione, anche la riduzione che una buona rappresentazione tecnicamente oggettivata opera riguarda la realtà. La grotta rappresentata dalla mappa speleologica, infatti, non è solo più piccola per effetto di una riduzione di scala (cioè la diminuzione delle dimensioni reali dell'oggetto considerato secondo un certo rapporto che ne conserva inalterate le proporzioni) ma ha subito una drastica riduzione di realtà: adesso è un tratto nero su un foglio bianco. Un tratto che è esatto non solo quanto più esatta è stata la misurazione, ma anche se le regole di conversione, che in questo caso sono rappresentate dai rapporti di scala, vengono seguite correttamente; un tratto che però *perde* il dettaglio di quasi tutte le conoscenze nel senso generico e lato chiarito sopra, e comunque acquisite durante l'esplorazione, eccetto quelle richieste dalla tecnica di produzione della carta (in modo particolare le misurazioni e, dunque, i valori quantitativi raccolti).

Il processo è arcinoto e ripercorrerlo in questi termini forse troppo semplificati serve esclusivamente a mostrare che, di tutti i dati raccolti e appuntati durante l'esplorazione della grotta, nella mappa (che è un certo oggetto conoscitivo, ma non il solo) finiscono solo quelli che sono utili a costruirla, cioè a realizzare la rappresentazione oggettiva di quella grotta. Quando lo speleologo prende appunti e compie misurazioni, oltre a "guardare" o a "esplorare", sta facendo qualcosa che di quell'esperienza prepara il superamento. Se l'esperienza diretta della grotta, la sua esplorazione, è un presupposto necessario per la costruzione di una carta speleologica, non lo è per il suo uso. L'esperienza consente la misurazione e la raccolta dei dati, ma questi due gesti non trattengono pressoché nulla di quell'esperienza, semmai attuano un sistema di segni convenzionale che grazie al-

l'esperienza trova un bersaglio concreto da colpire. Infatti, senza un'esperienza all'origine – l'esplorazione della grotta – il primo sistema di segni girerebbe a vuoto e la carta, per quanto coerente e correttamente realizzata, risulterebbe all'atto pratico inservibile.

L'esperienza e il sistema di segni (con le sue regole di funzionamento) sono ugualmente necessari e solo insieme diventano sufficienti per l'elaborazione di una mappa attendibile e dunque utilizzabile da altri speleologi che non abbiano fatto l'esperienza che è all'origine della carta. La condizione per il suo utilizzo diverrebbe infatti solo la conoscenza delle convenzioni che la rendono leggibile. Con una mappa attendibile, un altro speleologo è messo nelle condizioni di orientarsi, calcolare provviste e tempistiche dell'esplorazione sulla base delle informazioni riportate anche senza aver fatto esperienza della grotta rappresentata; e potrebbe persino decidere di verificarne la bontà, cioè l'adeguatezza alla realtà di cui dà conto. Nella possibilità di questo passaggio di consegne il gesto conoscitivo trova la sua conclusione e il suo senso reale, diventa sapere per e di altri.

È esattamente a tal riguardo che, se torniamo adesso all'immagine conclusiva de *Il buco*, ci accorgiamo che la vita prosegue oltre la morte. La perdita irrecuperabile della realtà esplorata, la scomparsa del suo mistero, la caduta delle convinzioni precedenti l'esplorazione, tutto ciò si condensa nell'immagine del pastore che muore. Ma la sua rinascita sotto forma di voce, simmetrica al ritorno della grotta sotto forma di mappa, attesta che la perdita del corpo – quello del pastore, certamente, ma anche quello della grotta, nell'esperienza concreta che se ne è fatta – non è l'ultima parola. Se la voce e la mappa non facessero la loro comparsa nell'immagine, il film avrebbe un altro senso. Ma la voce e la mappa compaiono e fanno saltare le opposizioni che avevano strutturato il film fin lì: la voce non è veramente in alto, perché adesso è pienamente *dentro* il paesaggio; gli speleologi, se sono ancora in basso, non sono più "al buio", ma vedono le cose, o meglio *la* cosa che li ha portati lì, nel suo complesso, perché la mappa adesso gli consente una visione d'insieme, sebbene in una forma che non gli cambia veramente posizione.

Le cose non vanno diversamente rispetto al gesto conoscitivo. La conoscenza vive al di là di se stessa nel momento in cui altri possono fare uso del sapere che produce. Tale sapere è strutturalmente riduttivo perché non restituisce la realtà così come è, ma ne perde elementi cruciali, non solo per l'esperienza. La realtà non è diversa, ma la forma ridotta che le dà il sapere sì, cambia decisamente. Tuttavia,

è grazie a questo sapere se possiamo orientarci nella realtà non ridotta. Quando questo sapere arriva, non usciamo dalla realtà che prima conoscevamo in modo generico, ma ci stiamo in modo diverso. Dunque, che il suo arrivo sia indolore o traumatico, c'è un prima e un dopo. Ma il rapporto tra questo prima e questo dopo non ha per forza la forma di un superamento e di un abbandono e, a scampo di equivoci, nemmeno di una conservazione: il pastore non sopravvive negli speleologi. È a questo proposito che la scena finale de *Il buco* dà una forma diversa, e se si vuole più profonda, a quel rapporto. Infatti, che si trattasse di superamento o di abbandono o di conservazione, si racconterebbe solo metà della storia: la storia della produzione della carta speleologica. Ma non si può ignorare l'altra metà, la metà che non appare e che, verosimilmente, non ha propriamente storia. Si potrebbe anche dire che, se vogliamo veramente vedere nella scena finale de *Il buco* un'immagine del gesto conoscitivo umano, la carta e la voce coesistono sulla stessa scena esattamente come la scienza e la filosofia coesistono nello stesso mondo. E vi coesistono come esiti diversi della storia della conoscenza. Quella storia che ha dato luogo alla scienza – alla carta. Ma la voce, che compare senza apparire sulla scena, impone di pensare che il cambiamento per la filosofia non equivale a un arresto, ma a un esito del tutto inaspettato del gesto conoscitivo che ha portato alla scienza. Esso infatti non ha dato solo la morte. Non ha chiuso il passato in se stesso, ma lo ha aperto al futuro differenziando una stessa intenzione conoscitiva in modalità esecutive anche molto differenti tra loro non solo per orientamento, ma anche per metodologie e tecniche impiegate.

Né la carta che occupa la scena visibilmente, né la voce che occupa la scena invisibilmente stabiliscono una priorità o gerarchia tra filosofia e scienza, perché stanno *insieme* nel mondo differenziando in gesti ormai profondamente diversi la stessa intenzione di conoscere che le anima e anzi inaugurando per uno di quei gesti una vita nuova, definitivamente modificata, ma che gli permette di farsi ancora sentire – parlare.

Continuare a indossare la maschera del pastore occupandone la posizione di marginalità e avanzando ancora la pretesa di avere il privilegio di possedere una visione d'insieme che le discipline scientifiche non vanterebbero²³, non serve alla filosofia perché il

²³ Recentemente Giorgio Agamben ha ripreso per distanziarsene la tesi dello Heidegger di *Zur Sache des Denkens*, che indica nella filosofia il sapere che pensa

pastore è morto. Dunque, sì, c'è un prima e c'è un dopo. Ma prima e dopo indicano semplicemente un cambiamento che ha la forma della differenziazione del gesto conoscitivo che *prima* era uno e *adesso* è più di uno. Un gesto che nasce però dalla stessa intenzione di conoscere e si precisa in modalità differenti tra loro che tuttavia restano in tensione perché, in mezzo, ci sono sempre le cose. Esattamente come l'esplorazione degli speleologi cambia la forma di vita umana che abitava da sempre il Pollino, così la scienza ha cambiato la filosofia, o meglio il modo in cui in essa compie il proprio gesto conoscitivo. Questo non si identifica più immediatamente ed esclusivamente con la filosofia (con l'amore per il sapere) e questa non si identifica più immediatamente ed esclusivamente con la scienza. Tuttavia il loro rapporto è più vivo che mai, come avremo modo di osservare tornando a occuparci di neuroestetica.

3. Neuroscienze, filosofia e teoria estetica

L'idea diffusa che la filosofia sia madre delle scienze, che il capitolo storico con cui si apre lo *Handbook* in qualche modo esemplifica, trova una applicazione teorica non meno esemplare nel saggio suc-

l'essere, e dunque solo il genere generalissimo scisso, per così dire, dall'ente (che nella prospettiva ontoteologica che Heidegger intende superare e abbandonare, cioè lasciarsi alle spalle, è l'ente sommo). La soluzione che avanza tuttavia sembra echeggiare quella di un sapere filosofico come sapere totale (un'«ultrafilosofia», secondo l'adagio leopardiano posto in esergo al libro), in grado cioè di vedere finalmente l'ente nell'essere, «la cosa nel medio della sua apertura» (Cfr. G. Agamben, *Filosofia prima e ultima. Il sapere dell'Occidente tra metafisica e scienze*, Einaudi, Torino 2023, p. 100). Un'idea di sapere non «scisso» e unificato (*ibidem*) che però non sembra realmente sostenibile e che conserva non poche fattezze della figura del pastore: a partire dalla sua marginalità e dal suo essere fondamento dei saperi dell'Occidente. La riflessione su cui si chiude il libro, che muove da un altro celebre marginale, Don Chisciotte, anche se preparata e giocata da Agamben con grande finezza, mi pare confermare l'impossibilità di un sapere raccolto sotto il segno della totalità o, comunque, dell'assenza di scissione. Quando, nel romanzo (I, XXI), l'hidalgo scambia una bacinella da barbiere per l'elmo di Mambrino e, alle perplessità di Sancio, controbatte che è tutta una questione di sguardo – «perciò quello che a te pare un bacino da barbiere, per me è l'elmo di Mambrino e ad altri parrà ancora altro» – mostra esattamente i termini del problema: la difficoltà di pensare un sapere non scisso sta nel fatto che o è il sapere unificato in un punto di vista che viene pensato (o si pensa) come assoluto o, semplicemente, non è veramente sapere perché si disperde e si annulla in una miriade di punti di vista che lo rivendicano esclusivamente per sé.

cessivo, sempre a firma di Martin Skov, dedicato al *Sensory liking*, il piacere sensoriale²⁴. Nella parte conclusiva del capitolo Skov prende sul serio l'ipotesi estetica tradizionale di una facoltà del gusto come facoltà *sui generis*, che esprimerebbe una forma peculiare di piacere sensoriale, il «piacere estetico»²⁵. Già altri studi empirici avrebbero provato a dare conto di questa credenza individuando una classe speciale di valutazioni dirette a precise caratteristiche degli stimoli²⁶. Per Skov, questa sorta di realismo estetico è insostenibile:

Un'ipotesi alternativa potrebbe essere che alcuni eventi valutativi si qualificano come estetici. Esiste, ad esempio, una quantità sostanziale di evidenze che dimostrano che le risposte emotive sono attenuate durante alcuni tipi di valutazioni di piacere sensoriale. Così, la codifica della paura sembra essere ridotta in situazioni valutative in cui le persone si aspettano che lo stimolo sia fittizio. Analogamente, è stato ipotizzato che le risposte di piacere non siano accompagnate dai normali output motivazionali quando si verificano nel contesto di valutazioni di piacere che le persone credono siano rivolte a stimoli artistici. Se questa idea si rivelasse vera – e non è ancora certo che lo sia – potrebbe avere un senso teorico designare come valutazioni estetiche gli eventi in cui le risposte motivazionali sono regolate come conseguenza della convinzione che i potenziali risultati di piacere e dispiacere non riguardino bisogni necessari per la sopravvivenza²⁷.

²⁴ Skov, *Sensory Liking: How Nervous Systems Assign Hedonic Value to Sensory Objects*, cit., pp. 31-62.

²⁵ Ivi, p. 51 sg.

²⁶ Tra i bersagli di Skov c'è qui la posizione, molto nota anche in Italia, di W. Menninghaus *et al.*, *What are Aesthetic Emotions?*, «Psychological Review» 126/2 (2019), pp. 171-195. DOI: 10.1037/rev000135, i quali declinano la questione nei termini di una classe di emozioni speciale che chiamano appunto «estetiche», che godrebbero di una serie di proprietà «prototipiche» relative alle diverse dimensioni di un'emozione: cognitive, soggettive, fisiologiche e neurali, espressive e motivazionali.

²⁷ Skov, *Sensory Liking*, cit., p. 51 sg. Essendo particolarmente utile all'argomentazione, riporto per intero il passo citato in lingua inglese: «An alternative hypothesis could be that certain evaluative events qualify as aesthetic. There is for instance a substantial amount of evidence that emotional responses are attenuated during certain types of sensory liking evaluations. Thus, the encoding of fear appears to be diminished in evaluative situations where people expect the stimulus to be fictive. Similarly, it has been hypothesized that pleasure responses are not accompanied by normal motivational outputs when they occur in the context of liking evaluations people believe are directed at art stimuli. If this idea turns out to be true – and

Qui non mi interessa entrare nel merito della questione. Il punto su cui vorrei portare l'attenzione riguarda invece il portato teorico di ogni ipotesi scientifica e, di conseguenza, di ogni disciplina del genere. In questo modo, sarà possibile nel § 4 ragionare meglio sul rapporto tra filosofia e scienza.

Coerentemente con quanto già sostenuto nel capitolo introduttivo al volume, e benché non sia ancora certo che questa idea sia vera e in molti, invece, ritengano corretta l'intuizione prescientifica di una facoltà estetica distinta, Skov non esita a ipotizzare una identica "facoltà" che, semplicemente, offre risposte emotive diverse a seconda del contesto. In altri termini, a differenza dei sostenitori dell'esistenza di qualità e valutazioni propriamente estetiche, Skov ritiene che vadano designate come «valutazioni 'estetiche'» quegli eventi neurobiologici in cui, oltre a essere fortemente coinvolto il circuito mesocorticolimbico, è presente la convinzione che in quel piacere o dispiacere non è in gioco la sopravvivenza dell'organismo. Qui "estetica" non qualifica una proprietà presente *in re* né una sorta di proprietà disposizionale del nostro cervello, ma una versione aggiornata del 'piacere disinteressato', sebbene l'interesse da cui il piacere e il dispiacere sarebbero sciolti sia solo quello legato alla sopravvivenza²⁸. Se dunque "estetica" significa ancora qualcosa dopo che le sue convinzioni fondative sono state invalidate è perché tale termine può essere impiegato per identificare quelle valutazioni in cui, pur provando paura o piacere, è chiaro che non ci va di mezzo la nostra vita. Ecco il «senso teorico» che Skov individua. Il che, in effetti, identifica una fetta piuttosto ampia della vita, ma non tutta la vita. E anche da questo punto di vista ha «un senso teorico»

the jury is still out on whether it is – it might make theoretical sense to designate evaluation events where motive responses are regulated as a consequence of the belief that potential liking and disliking outcomes do not concern survival needs as aesthetic evaluations». Per rendere più agevole la lettura della citazione ho espunto in numerosi riferimenti bibliografici inclusi nel testo.

²⁸ Infatti Skov si premura di osservare che i nostri processi fisiologici sono comunque progettati per servire l'interesse e il bisogno dell'organismo e che, se non sono all'opera interessi vitali nel senso primario e più immediato, certamente ve ne sono all'opera altri di natura diversa (ivi, p. 52). D'altra parte, deve esserci qualcosa di vero in questo accostamento se sia Skov che Nadal hanno cercato di scongiurarlo firmando un articolo, ancora in corso di pubblicazione presso *Journal of Philosophy of Emotions*, il cui titolo non potrebbe essere più chiaro: *Disinterestedness in Psychological and Neuroscientific Aesthetics*. L'articolo può essere consultato in versione *pre-print* con il seguente identificativo digitale: <http://dx.doi.org/10.31234/osf.io/es7pr> [16.09.2024].

parlare di «estetica», perché definisce il contesto di applicazione di questo termine.

Ma che significa «avere un senso teorico» per un'ipotesi scientifica? Naturalmente che una certa idea o ipotesi riesca a dare senso a una certa porzione di realtà, soddisfacendo allo stesso tempo il bisogno di maneggiarla. Ma che gesto si nasconde dietro l'aggettivo «teorico», cioè che cosa fa Skov quando ipotizza una definizione e un campo di validità per le «valutazioni estetiche» parlandone nei termini di «un senso dal punto di vista teorico»? Prova a guadagnarne una visione d'insieme, sia pure ipotetica. Una visione che, per quanto possa essere circoscritta e limitata, in ogni caso, tenta di restituire complessivamente e oggettivamente ciò che viene osservato. Inoltre, e si tratta di un aspetto che spesso resta in ombra, dichiara come vede le cose e così facendo vi si impegna. L'impegno è visibile ad esempio nel fatto di dire che le cose stanno *così* e non *altrimenti*: in questo caso, che le valutazioni estetiche *sono* appunto valutazioni in condizioni speciali e *non* sono valutazioni speciali per qualità speciali. Su questo dovremo tornare. Adesso conviene concentrare l'attenzione sul primo aspetto della teoria, quello relativo alla visione d'insieme. Questa è una forma, per così dire, *incompiuta* di una rappresentazione oggettivata tecnicamente. L'ipotesi teorica, fondandosi su «una quantità sostanziale di evidenze», è infatti una rappresentazione nella quale una realtà più complessa (l'esperienza estetica) è ridotta a una realtà meno complessa (una certa attivazione neurale) secondo procedure controllate e attraverso una mediazione tecnica *ab origine*. In particolare, come è stato osservato più volte, l'attivazione neurale sarebbe inosservabile *senza* le apparecchiature tecnologiche che, ancora oggi, “inglobano” in parte o in tutto gli animali umani e non umani di cui si misura l'attività neurale. La riduzione avviene dunque in un regime tecnico controllato e standardizzato. Ma non per questo avviene meccanicamente. Per ridurre qualcosa a qualcos'altro è necessario formulare un'ipotesi di riduzione e verificarla: le numerose osservazioni controllate (con l'impiego delle relative apparecchiature), la loro progettazione, e anche l'elaborazione di tecniche e strategie per l'osservazione sono *guidate* da un'ipotesi teorica che, nel corso della ricerca, può essere convalidata, modificata o invalidata. La formulazione di un'ipotesi è un gesto soggettivo insopprimibile. E anche quando è convalidata dai dati occorre domandarsi se sia *esaurita* da tali dati o dalla realtà che abbiamo di fronte, o se, come nel caso dell'alternativa su ciò che è “estetico”, i dati

non bastino per escludere le alternative. L'ipotesi teorica è dunque una rappresentazione oggettiva "incompiuta" dal momento che non riesce a esaurire il residuo di soggettività che la teoria porta con sé, eliminando la possibilità di vedere le stesse cose altrimenti. Del resto, se una tesi non può essere osservata, allora deve essere immaginata. E per quanto l'impiego dell'immaginazione possa essere motivato, giustificato e persino controllato da «una quantità sostanziale di evidenze» e da un insieme di procedure e vincoli tecnici, esso rimane un momento incontrollabile nella procedura.

L'ipotesi scientifica mira idealmente alla costruzione di un modello descrittivo, esplicativo ed esecutivo *oggettivo*, cioè libero da ogni residuo di soggettività; uno strumento da utilizzare per orientarsi efficacemente, forgiato con procedure controllate e verificabili. Ma la sua origine rimane del tutto mentale ed è riducibile solo se i dati e la loro elaborazione tecnica la invalidano, altrimenti questo *surplus* di soggettività rimane ed è molto meno controllabile degli oggetti appartenenti alla vita ordinaria²⁹.

È noto che, per avere due rappresentazioni se non uguali tanto simili da garantire la comprensione tra due individui, è necessaria una notevole dimestichezza con alcuni oggetti ordinari, la cui stabile presenza nell'ambiente sociale ne abbia già determinato l'aspetto o l'insieme di aspetti che fanno ai nostri occhi quegli oggetti lì. Tali oggetti potranno comparire pacificamente a "tutti" nello stesso modo solo sulla base di un addestramento a maneggiarli correttamente, ovvero secondo le regole imposte dalla società. Come? Ancora una volta riducendo. Solo che stavolta la riduzione operata socialmente stabilizza le opzioni aspettuali possibili per riferirsi a un certo oggetto, conformando in un certo senso l'aspetto all'oggetto e definendone contemporaneamente l'uso. Per fare un esempio più che classico possiamo pensare al fatto che, per noi, quella figura geometrica i cui angoli interni danno per somma 180° è anzitutto un "triangolo" e non un "trilatero".

Proprio come del linguaggio si apprende a selezionare alcuni

²⁹ Il rischio di arbitrio soggettivo è forse accresciuto proprio nelle scienze biologiche, in un'epoca nella quale i dati non sono raccolti in prima persona ma è all'opera una vera e propria divisione del lavoro tra chi produce dati statistici e chi poi li impiega per formulare ipotesi e articolare teorie. Sulla questione si veda B. J. Strasser, *Data-driven Sciences: From Wonder Cabinets to Electronic Databases*, «Studies in History and Philosophy of Science» 43 (2012), pp. 85-87.

suoni e a comporli in maniera ricorrentemente coerente, anche per gli oggetti della vita ordinaria, grazie a un esercizio sociale di anni, è possibile pensare una standardizzazione nel modo di apparire. Una standardizzazione che il passaggio dalla rappresentazione mentale a quella oggettiva, che come abbiamo visto è integralmente tecnico, può assicurare solo nella condizione rara che *non* venga formulata un'ipotesi di ricerca. Proviamo a capire meglio attraverso due esempi.

La carta speleologica si distingue per l'assenza di un'ipotesi. Dell'ipotesi non c'è bisogno perché tutto è a vista (la grotta) e i metodi sono noti (strumenti quantitativi e di quantificazione) e ampiamente accertati. La carta speleologica però ha senso solo come modello descrittivo-esecutivo. L'idea di conoscenza che esibisce è quella di una realtà letteralmente ridotta, cioè ridimensionata, in scala, un doppio "portatile": con questo sapere in tasca è possibile fare delle cose perché l'oggetto contiene le istruzioni minime per realizzarle. D'altronde, tutti sanno cosa sono una grotta e una carta speleologica, anche se non ne hanno mai vista una. La loro rappresentazione è altamente standardizzata e socializzata. In altri termini, nel caso della grotta, il rischio di vedere le cose diversamente è neutralizzato sul piano sociale. L'unico vero problema è di ordine pratico: avere la carta giusta per la grotta giusta.

Anche l'ipotesi che sta alla base della spiegazione neuroestetica del piacere sensoriale come un complesso evento neurobiologico che a fianco al sistema valutativo, coinvolge anche meccanismi percettivi, enterocettivi e operativi, dalla cui concomitante attività emergono tanto il valore associato allo stimolo quanto lo spunto motivazionale a cui seguiranno decisioni e programmi d'azione³⁰, non emerge dal nulla. Anzitutto, è il punto di arrivo di almeno un problema centrale per la neuroestetica: verificare che sia effettivamente giustificata la credenza tradizionale e prescientifica in una facoltà specifica per le preferenze estetiche. In altri termini, Martin Skov, e con lui molti altri, deve essersi chiesto: "esiste davvero questa facoltà? Proviamo a vedere". Questa domanda orienta la ricerca e, dunque, che tale credenza esista è l'ipotesi che la guida. Fin qui, il problema non si pone perché tale facoltà è stata ampiamente dibattuta all'interno di una riflessione secolare e dunque rimanda a concetti socialmente stabilizzati e controllati.

In secondo luogo, la descrizione neuroestetica del piacere sen-

³⁰ Skov, *Sensory Liking*, cit., p. 52.

soriale è la rielaborazione e messa in forma di una serie di dati nuovi, che sono sì emersi grazie a quest'opera di verifica, ma che non sono necessariamente previsti nel concetto trådito di 'gusto'. A ciò si aggiunga che, alla luce di questi stessi risultati, Skov ritiene che l'ipotesi guida debba essere invalidata e che alla domanda di partenza si debba rispondere negativamente. Questo fatto rende necessario formulare un'ipotesi alternativa che dia conto complessivamente dei dati e misurazioni raccolte e della questione del gusto, discostandosi dal sapere precedente. Per farlo, serve anzitutto un modello sufficientemente articolato dei processi cerebrali coinvolti nelle valutazioni e della dipendenza della loro attivazione da fattori contestuali (fisiologici, comportamentali, ambientali). Sulla base di questo modello, sarà possibile formulare un'ulteriore ipotesi, interna e coerente con quel modello, per dare conto dell'idea tradizionale di «gusto estetico».

È a questa altezza che acquista «un senso teorico» designare come «estetica» quella valutazione positiva che avviene in assenza di bisogni vitali per l'organismo. Ma è sempre a questa altezza che, rispetto all'idea di estetica, viene fatto un passo che dichiara il modo in cui si vedono complessivamente le cose e che non viene esaurito dai dati a disposizione. Un modo che, come si vede, possiede allora un tasso di autonomia molto più alto di quello con cui vediamo le cose della vita ordinaria perché presuppone una ricerca e una riflessione che oltrepassano di gran lunga la standardizzazione sociale dello sguardo riguardo a quelle cose.

A questo punto, non sorprende che altri, muovendo dalla stessa domanda di Martin Skov, abbiano raggiunto risultati opposti magari con la stessa buona intenzione di «progredire nell'annosa questione se le valutazioni estetiche costituiscano una forma *sui generis* di piacere sensoriale»³¹. Ma a questo punto dovrebbe risultare altrettanto chiaro che non è veramente rilevante il fatto che vi sia conflitto, perché si tratta solo di un altro modello, ovvero di un'altra rappresentazione oggettiva che non può compiersi. Ciò che è rilevante è che sia avvenuta l'esteriorizzazione controllata e verificabile di una rappresentazione mentale e che, dunque, la discussione possa essere spinta ai suoi veri limiti, cioè quelli dello sguardo che legge la realtà, la interpreta e si impegna con e in essa. Ci torneremo più avanti.

Prima è bene ricordare che, per quanto non sia certo, è lecito e

³¹ Ivi, p. 51.

verosimile pensare, sulla base di quanto accaduto in passato, che la crescita delle conoscenze che ancora promettono, l'affinamento dei loro principi metodologici e disciplinari e lo sviluppo e approfondimento di ipotesi tra loro alternative porti spontaneamente la neuroestetica e l'estetica empirica ad abbandonare l'ipotesi "relazionale" sull'estetico oppure quella "realista".

Ma il punto – conviene ripeterlo – non è veramente chi abbia ragione. Ciò che conta è riconoscere la bontà della prassi scientifica dal momento che è capace di invalidare le posizioni teoriche insostenibili. Questo fatto non solo fissa uno standard e anche uno stile per la teoria, i cui presupposti devono essere osservabili, controllabili e verificabili, ma alza di conseguenza la soglia di soddisfazione dell'intenzione conoscitiva. Da questo punto di vista, una filosofia che incroci questioni scientifiche non può che trarre vantaggio dal lavoro sperimentale e teorico che queste discipline svolgono e dalla rielaborazione dei concetti tradizionali che spesso ne segue. Ma intanto, ed è ovvio, la filosofia non ha solo a che fare con questioni scientifiche. Come già detto, l'ipotesi del circuito di ricompensa quale base neurale per l'espressione delle preferenze e il corollario che designerebbe come estetiche quelle valutazioni sciolte dalle necessità vitali non esauriscono le possibilità di studio dell'estetica filosofica né implicano un discorso filosofico ancillare. Per capirsi, può essere utile richiamarsi a un tema specifico, a cui abbiamo già alluso in diverse occasioni: quello dell'immaginazione. Un tema al tempo stesso psicologico e di lunga tradizione estetologica. Almeno in Italia, dobbiamo a Pietro Montani un'ampia riflessione sulla sua esteriorizzazione intermediale, sul fatto cioè che l'immaginazione, tradizionalmente considerata una facoltà psichica, si nutre, si esercita e, soprattutto, si dispiega creativamente non tanto come esercizio privato e individuale, ma innanzitutto e per lo più attraverso i media tecnici e tecnologici con cui abbiamo ordinariamente a che fare e, cioè, al di fuori della vita strettamente psichica o meglio forzandone le frontiere fino ad abbandonarla, come avviene nel caso delle opere d'arte³². Ci troviamo di fronte a un tema che possiede evidenti contor-

³² Cfr. almeno, P. Montani, *L'immaginazione intermediale: perlustrare, rifigurare, testimoniare il mondo visibile*, Laterza, Roma-Bari 2010, da cui citiamo, p. XIV, e Id., *Destini tecnologici dell'immaginazione*, Meltemi, Milano 2022. Nessun contributo raccolto nel volume di Skov e Nadal si occupa esplicitamente di immaginazione. Un discorso non diverso da quello sull'immaginazione potrebbe essere svolto per

ni non solo filosofici, ma anche scientifici. Le discipline neuroscientifiche tuttavia difficilmente potranno valicare la dimensione neurale dell'immaginazione; con buone ragioni, invece, la filosofia può farlo. Ciò che non può *più* fare è offrire una teoria dell'immaginazione in quanto funzione psico-cognitiva *prescindendo* dalle conoscenze offerte dalle discipline sperimentali³³.

Di nuovo un prima e un dopo. Ma un prima e un dopo che segnala la differenziazione e precisazione di alcuni gesti conoscitivi nei riguardi delle cose, che spesso rimangono le stesse, perché lo stesso è il terreno di incontro e scontro tra le diverse forme del sapere.

4. *Ciò che viene prima, o la filosofia seduta al tavolo del sapere*

Se il gesto conoscitivo scientifico ha una sua forma e modalità operativa definite, seguendo le quali si raggiungerà con un buon grado di certezza una conoscenza, il gesto conoscitivo filosofico parrebbe di no. Addirittura, c'è da chiedersi se il gesto filosofico meriti la qualifica di gesto *conoscitivo*. Un primo modo per rispondere a questa domanda è prenderla di petto: che genere di contributo dà, se ne dà almeno uno, la filosofia al sapere e dunque anche alle scienze? In altri termini, *che cosa* dice e può dire delle *cose* la filosofia?

il concetto di sentimento. Al riguardo si rimanda al lavoro seminale di T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010.

³³ La relazione che la filosofia dovrebbe intrattenere con le cose mi sembra dunque diversa da quella pensata da Massimo Cacciari in *Metafisica concreta* (Adelphi, Milano 2024). Cacciari scrive: «Lo sguardo metafisico sta così radicalmente accanto a *tà physiká* [...] ne è tanto *philos* da cercare di esprimerli secondo 'ciò' che ne oltrepassa l'osservabilità, alla luce di 'ciò' che secondo l'ordine del tempo appare di essi indicibile» (p. 412); «Metafisica si muove dunque sul confine, o piuttosto sulla soglia, mai determinabile una volta per sempre tra osservabile e inosservabile. È 'oltre' l'osservabile nella misura in cui ogni confine è sempre anche oltre-passabile, ed è, a un tempo, 'con' tutto ciò che all'interno di quel confine il giudizio sembra poter definire. Il suo *lógos* consiste nel porre questa relazione» (p. 413). Questa prospettiva mi sembra in realtà limitante: se la filosofia si trova sempre nella situazione di esprimere ciò che oltrepassa l'osservabilità delle cose naturali e, per questo, si situa sul confine indeterminabile e mobile tra osservabile e inosservabile, che in fondo mette in relazione, allora la filosofia, a dispetto della concretezza e amicizia dichiarate, non parla veramente, o seriamente, *delle* cose, ma le stringe in un abbraccio muto, o peggio parla *per* loro senza sapere veramente che cosa dice e di che cosa parla.

L'impressione che talvolta ho è che, se dovesse sedere al tavolo del sapere con altre discipline, la filosofia non saprebbe veramente che dire e, se anche lo sapesse, avrebbe molto poco da dire. Le discipline chiamate a dialogare potrebbero essere immaginate come altrettanti sguardi sulle cose del mondo che usano lo spazio che li divide – lo spazio del dialogo – per chiarirsi, mettersi alla prova e mettere a disposizione il proprio sapere per un uso che non necessariamente è noto fin dall'inizio. Anzi solitamente questo uso è loro estrinseco quando non esteriore, perché è certamente motivato da una causa che esula dagli ambiti di competenza delle diverse discipline, gli è *esterna*. Questa causa è una cosa nel senso più generico che si possa pensare: è la cosa di cui si tratta e discute, ma anche la cosa che tocca i lembi di uno o più ambiti disciplinari senza potergli essere ridotta. È la cosa rappresentata come *problema* (ovvero guardata come oggetto di conoscenza): la cosa nella sua opacità. Se così non fosse, se non ci fosse il bisogno di conoscere di più, cioè estendere le conoscenze al di là di quelle ottenibili dall'interno del proprio punto di vista disciplinare, queste discipline non avrebbero l'esigenza e l'urgenza di confrontarsi con altre forme di sapere.

Il dialogo tra discipline non è così infrequente: pensiamo al sistema nervoso centrale. Questo sistema, come gli altri sistemi e apparati del corpo umano, è indagato sotto il profilo anatomico e fisiologico; tuttavia non è riducibile interamente alle sue anatomia e fisiologia, piuttosto le discipline che se ne occupano, la neuroanatomia e la neurofisiologia, selezionano un aspetto di quella cosa e lo approfondiscono, eventualmente entrando in dialogo. Perché ciò accada, deve diventare chiaro che il gesto conoscitivo disciplinare emerso dal contatto con un dato aspetto della cosa (p.es., la struttura dell'encefalo) è insufficiente per conoscere la cosa e che proprio tale gesto richiede di essere affiancato da un altro gesto per conoscerne altri aspetti (p.es. il modo in cui i neuroni comunicano tra loro mediante segnali elettrici e chimici).

Se dunque è chiaro che causa e motivo del dialogo interdisciplinare sono le cose, tutt'altro che chiaro è ciò di cui va in cerca la filosofia quando deve partecipare a questo dialogo. Ma ciò significa che non è chiaro sotto quale aspetto la filosofia guardi principalmente le cose, nonostante la storia offra almeno un'indicazione. Tradizionalmente lo sguardo filosofico è stato definito dal suo oggetto, ovvero le cause prime dell'essere (qualunque cosa ciò significhi). Un discorso massimamente astratto, il cui oggetto non è un oggetto qualunque ma l'og-

getto in generale e persino la possibilità stessa dell'oggetto in generale, insomma non un *certo* oggetto, ma quel o quei tratti che valgono per *tutti* i possibili oggetti. Da questo punto di vista, non sorprende che il modo in cui abitualmente la filosofia dialoga con altre discipline consista nel portare l'attenzione sui loro fondamenti metodologici e ontologici, cioè di farsi *filosofia di...* Ora, il problema, che forse emergerebbe solo nel dialogo interdisciplinare, del *focus* sulle cause prime dell'essere è esattamente il suo punto di forza: la sua generalità. Questa si rivelerebbe troppo generica per poter essere spendibile al di fuori di un dialogo tra prospettive generalissime (quelle, appunto, filosofiche); in altri termini, proprio il suo oggetto le impedirebbe di abbandonare veramente gli steccati della disciplina. Ma a una *filosofia di...* non è detto che le cose andrebbero meglio: infatti, avrebbe titolo per parlare solo nel momento in cui la relativa disciplina scientifica avvertisse la necessità stabilire, articolare o riformulare i propri fondamenti epistemologici e metodologici; a questo punto bisognerebbe però chiedersi onestamente se un lavoro del genere non possa essere svolto con maggior cognizione di causa, e dunque meglio, da un teorico di quella stessa disciplina piuttosto che da un filosofo. Inoltre, la specializzazione della filosofia comporterebbe la sua esclusione dalla maggior parte dei tavoli possibili tra discipline, ovvero da tutti quei tavoli che non prevedono come punto d'incontro quella filosofia di... e la disciplina specifica di cui è filosofia.

Da questa storia si possono comunque trarre almeno due indicazioni sullo sguardo filosofico e sul gesto che con esso trova articolazione. Intanto, se la filosofia ricerca le cause e il fondamento delle cose, semplificando, si potrebbe dire che essa ricerca sistematicamente (e dunque con metodo) la causa delle cose. Ora, questo gesto non è veramente qualificante se pensiamo che, almeno da Aristotele in avanti, la conoscenza è conoscenza delle cause di una cosa. Per uscire dall'*impasse*, possiamo fare una tipica mossa filosofica: "sfocare" i confini tra i termini in gioco (causa, fondamento) per vedere se, rendendo il discorso più generico, non si apra un percorso diverso che qualifichi il gesto filosofico e lo faccia in termini ancora conoscitivi. Potremo dire allora che la filosofia non cerca tanto la causa, ma *ciò che viene prima* della cosa *in quanto la determina*. La seconda indicazione che dobbiamo trarre dalla storia è che la filosofia coltiva l'ambizione di possedere uno sguardo capace di osservare tutte le cose. Dobbiamo adesso verificare la sensatezza di queste due indicazioni. Continuare a immaginare un tavolo tra le discipline è forse il modo migliore per farlo.

Immaginiamo allora un vero e proprio dialogo tra estetica e neuroestetica. Come abbiamo visto, chi si occupa di neuroestetica ha il seguente scopo: determinare quali siano le basi neurali dell'esperienza estetica e stabilire dei nessi causali che, se non possono essere esaustivi della cosa, quanto meno costituiscano un effettivo avanzamento nella conoscenza di questa dimensione essenziale della vita umana. Il dialogo tra estetica e neuroestetica può articolarsi allora solo a partire dalla cosa che le unisce – l'esperienza estetica – e il nodo del confronto verterà sulle “cause” di questa cosa. Ora, è certamente vero che se un dialogo deve esserci, e intende essere costruttivo, il suo senso ultimo sarà quello di estendere le rispettive vedute disciplinari sull'esperienza estetica. Ma intanto, perché ciò avvenga, entrambe le discipline devono offrire all'altra argomenti convincenti e conoscenze solide.

Così, la neuroestetica dirà qualcosa di non troppo diverso da quanto scrive Martin Skov nel suo contributo sul piacere sensoriale e cioè che, grazie al *neuroimaging* è stato possibile rilevare «che il piacere soggettivo è correlato [*co-varies*] all'attività neurale che si verifica nello striato, nell'amigdala, nella corteccia orbitofrontale, nella corteccia cingolata anteriore e nell'insula. Pertanto, i risultati delle neuroimmagini umane suggeriscono che i nuclei situati in queste strutture sono coinvolti nella codifica della valutazione edonica. Tuttavia, i risultati delle neuroimmagini non possono dimostrare che una relazione tra il comportamento osservato e l'attività neurale sia causale»³⁴; perché si possano determinare dei nessi di priorità e derivazione tra le strutture neurali (cause) e i comportamenti (effetti) è necessario o ricorrere ai dati provenienti da patologie in cui la risposta edonica risulta fortemente ridotta, oppure impiegando tecniche sperimentali di natura invasiva che, attraverso la manipolazione di precise popolazioni neuronali, permettano di osservare previste modifiche in determinati comportamenti³⁵. La neuroestetica dunque (1) *seleziona* alcuni aspetti dell'esperienza estetica, in primo luogo il piacere, (2) cerca di *rintracciare* le cause in alcuni aspetti di *altre* cose, in primo luogo nel circuito neurale mesocorticolimbico, che sono osservabili solo mediante appa-

³⁴ Skov, *Sensory Liking*, cit., p. 38.

³⁵ I capitoli dello *Handbook* dedicati alla neuroestetica della musica sono estremamente ricchi e perspicui su questo punto. Cfr. almeno E. Mas-Herrero, *Auditory Pleasure Elicited by Music*, cit., pp. 134-147 e A. M. Belfi-P. Loui, *The Music System*, cit., pp. 315-336.

recchiature tecniche, (3) porta *evidenze* circa il tipo di connessione che sussisterebbe tra la cosa indagata e quest'altra cosa (una connessione *causale*), cercando (4) di *provare* che si tratta di aspetti *essenziali* della cosa. Questa operazione, quando funziona, estende a tutti gli effetti la conoscenza: così si scopre che alcune strutture neurali sono alla base dell'esperienza estetica.

L'estetica filosofica potrebbe dire invece che cerca altro. Il suo sguardo è rivolto a ciò che *rende* una *certa* esperienza un'esperienza *estetica*. Subito verrà in mente la posizione enunciata da Martin Skov, per il quale «estetica» è la valutazione positiva che avviene in assenza di bisogni vitali per l'organismo. Seguirlo sarebbe senz'altro una via percorribile, anche se non insegnerebbe nulla sulla capacità e autonomia della filosofia di rintracciare le proprie cause. Soprattutto, seguirlo significherebbe aderire a uno sguardo diverso dal proprio perché la proposta di Martin Skov non è una proposta filosofica in senso specifico. Non lo è perché il gesto teorico che compie, così come l'interpretazione dei dati su cui tale teoria si basa, nasce in un contesto integralmente tecnico. Cosa farebbe la filosofia invece? Cercherebbe il *ciò che viene prima* in quanto *determina* l'esperienza estetica in un modo che non è quello della neuroestetica almeno per una ragione: che la mediazione della tecnica nei termini che abbiamo osservato è assente. Lo sguardo estetico, si potrebbe ripetere con Günther Anders, è antiquato: l'estetica (1) *seleziona* alcuni aspetti dell'esperienza estetica, in primo luogo il piacere, (2) cerca di *rintracciarne* le cause in alcuni aspetti di *altre* cose accessibili senza mediazione tecnica, (3) connette tali aspetti alla cosa indagata cercando di provare che (4) si tratta di aspetti essenziali della cosa. Proviamoci allora in questo esercizio filosofico.

L'estetica cerca ciò che viene prima dell'esperienza estetica in quanto la determina *come* esperienza *estetica*. Abbiamo detto che ciò porta a ragionare sul piacere. Non un piacere qualsiasi perché certamente non è un piacere equivalente a quello che si prova soddisfacendo i propri bisogni primari; ma bisogna anche dire che non è nemmeno un piacere morale, come il compiacimento che si prova per aver agito rettamente. Senza discutere se sia interessato o no, e se lo è di che genere di interesse si tratti, è possibile almeno osservare che un tale piacere sarà disinteressato dal punto di vista biologico e etico. Da queste specie di piacere si distingue certamente il piacere che si prova contemplando un'opera pittorica come *Arco della Sete* (2020) di Nicola Samorì o guardando *La ricotta* (1963) di Pier Paolo Pasolini

o, ancora, ascoltando un concerto, che sia *Verklärte Nacht* (1899) di Arnold Schönberg o *tRavel* (2024) di Marco Sinopoli, il quale ha scelto di “risuonare” letteralmente le note di Maurice Ravel in chiave Jazz e Progressive. Sappiamo tutti che si tratta di un piacere molto diverso dagli altri due. A ciò si potrebbe aggiungere che non si tratta di un piacere, per così dire, “semplice” e, certamente, non “primario” o immediato, ma piuttosto ambivalente, “dolceamaro”, complesso. Di questo piacere, che parrebbe essere l’elemento determinante per parlare di esperienza estetica, occorre adesso rintracciare le “cause”. La prima “causa”, se così è possibile chiamarla, è evidentemente la presenza di uno sguardo che possa vivere l’esperienza. Naturalmente ci troviamo a fronteggiare un caso limite, giacché lo sguardo si “aspettualizza” solo in due modi o nel viso di un altro o nell’orizzonte sensibile che ho di fronte. Ora, per poter vivere un’esperienza estetica, è necessario che vi sia una seconda “causa”, ovvero una cosa che, per così dire, attivi lo sguardo: lo catturi. Tradizionalmente, questa capacità è stata riconosciuta alla natura e all’arte, le quali sembrano in effetti capaci di “afferrare” il nostro sguardo. Ciò avviene ogni qualvolta l’arte e la natura, incontrando uno sguardo, potenziano la vita di chi vi è esposto. La complessità del piacere estetico si comprende solo alla luce di questo potenziamento anzitutto corporeo, in relazione al quale, pure, si sviluppa la valutazione dell’opera o della porzione di natura che hanno suscitato quella forza. Si potrebbe andare più a fondo, ma nello spazio esiguo di un articolo non è davvero possibile farlo³⁶.

Ora, ammettendo per un attimo che l’esercizio filosofico sia stato eseguito correttamente, suonerebbe piuttosto strano concludere che tutto ciò *dia luogo* a un’esperienza estetica o la *causi*. Piuttosto, si dovrà dire che il piacere come anche la valutazione hanno luogo durante

³⁶ Peraltro, la prospettiva appena abbozzata non è certo una risposta nuova al problema del piacere estetico e dell’esperienza che contribuisce a identificare. Al riguardo, rimanderei senz’altro a Ch. Menke, *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2008 (tr. it. di M. Tedeschini, *Forza*, Armando, Roma 2013) e Id., *Die Kraft der Künste*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2013, il quale, lavorando sull’omonimo concetto, ha mostrato l’ampiezza storica della riflessione concernente questo modo di intendere l’estetico. In Italia, hanno valorizzato questa dimensione di “potenziamento” connettendola variamente alla questione della valutazione, tanto P. D’Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011, quanto G. Matteucci, *Estetica e natura umana: la mente estesa tra percezione, emozione ed espressione*, Carocci, Roma 2019, a cui rimando senz’altro per l’interesse e la chiarezza delle proposte.

l'esperienza estetica. Non la causano, eppure ne sono i momenti determinanti e imprescindibili: la qualificano *come* esperienza estetica. Le cose non stanno diversamente per lo sguardo che vive e per la cosa che suscita l'esperienza. Sarà difficile sostenere che sono le cause che la determinano. Piuttosto, si dovrà dire che sono i presupposti che aprono la possibilità di quella esperienza.

Parlare di presupposti è già un modo per parlare di *ciò che viene prima* in modo alternativo a quello che impiega il concetto di "causa". La causa implica una relazione stretta, determinante con ciò di cui è causa. Che non ci possa essere effetto senza una causa significa anche che l'effetto è interamente determinato e, per così dire, a misura della causa. Il presupposto non dice nulla di ciò che verrà posto, non lo anticipa ma si limita ad aprire uno spazio; è ciò che rende possibile qualcosa senza che sia certo che accadrà. Per nominare questa situazione, la tradizione filosofica ha impiegato il termine "condizione". Il genere di relazione che una condizione intrattiene con la cosa di cui è condizione è *negativo*: la condizione è ciò senza cui la cosa (p. es. l'esperienza estetica) non può accadere; ma che accada veramente è tutta un'altra storia, e dipende da una causa. Ciò che viene prima dell'esperienza estetica perché lo determina non è allora una causa ma una *condizione*.

Alla luce di queste considerazioni, anche il concetto di "determinazione" andrà riformulato. Se il piacere estetico è una parte determinante dell'esperienza estetica nel senso che riguarda la sua natura, lo sguardo e l'oggetto estetico non sono parti determinanti in questo senso. Anzitutto, perché non sono parti. Dunque, perché si limitano ad aprire lo spazio di una determinazione possibile. Tale spazio si riempie quando il piacere estetico determina l'esteticità di un'esperienza e la rende quindi riconoscibile come tale.

Nell'estetica filosofica, il ciò che viene prima della cosa in quanto la determina non stabilisce un rapporto *causale* tra i termini in gioco perché la determinazione della cosa non è mai deterministica. Il ciò che viene prima della cosa stabilisce invece un rapporto *condizionale* con la cosa perché la sua determinazione è semplicemente preparata. Che avvenga lo proverà l'elemento determinante dell'esperienza estetica: il piacere. Che certamente non viene prima in senso cronologico, ma d'altra parte è un requisito ontologico – cioè una condizione da soddisfare – perché si possa parlare di esperienza estetica, nel senso che ne è la proprietà determinante. A venire *prima* della cosa in quanto la determinano, nell'estetica filosofica, e nella

filosofia, sono allora la condizione o l'insieme delle condizioni di determinazione della cosa.

Torniamo al tavolo dove estetica e neuroestetica siedono a dialogare. La posizione filosofica non solo permette di mostrare l'altra metà della storia, quella dell'oggetto valutato a livello mesocortico- limbico, ma porta alla luce almeno un aspetto che la lettura neuroestetica non considera, quello del "potenziamento" vitale. Non si tratta di proposte incompatibili, ma di sguardi diversi sulle cose che, tuttavia, sono chiamati poi a prendere decisioni sull'essere di queste cose e solo allora due o più proposte potranno o essere ritenute complementari, o integrabili, o alternative³⁷. Ma quel che è certo è che le diverse discipline avranno dato il proprio contributo chiaramente e che adesso si tratta di dialogare per estendere le proprie vedute sulla cosa e sul suo essere.

Se le cose stanno così, la filosofia sembra potersi presentare come una forma autonoma di sapere e, peraltro, capace di un approccio esplicativo alle cose. Rintracciare le condizioni della loro determinazione non significa infatti offrire semplicemente una descrizione delle cose o delle loro condizioni nel senso della loro semplice reduplicazione su un altro piano (p. es. quello della scrittura), ma *riconoscere e stabilire dei nessi oggettivi di dipendenza* nel modo che si è detto. La descrizione segue e restituisce tali nessi e permette di svolgere una verifica critica di quanto descritto.

Tuttavia, se le cose stanno così, i rappresentanti delle scienze sperimentali chiamati a dialogare con essa potrebbero sempre obiettare che senza acquisire un modo di operare autenticamente sperimentale la filosofia non potrà guadagnare la capacità esplicativa che si richiede a una disciplina scientifica e resterà sempre un insieme di credenze prescientifiche e speculative. Ora, questo sarebbe veramente un problema se la filosofia rincorresse una forma di sapere *scientifico*, ma non è questo il caso. La preoccupazione di guadagnare la capacità esplicativa di una disciplina scientifica, nel momento in cui la filosofia intende presentarsi come un sapere, tradisce semplicemente qual è il *nostro* paradigma conoscitivo. Ma tale paradigma conoscitivo è in

³⁷ Da questo punto di vista, decidere se, come ho scritto in modo fin troppo sbrigativo nel § I, la ricerca neuroestetica corrisponda effettivamente a una sorta di *Vorschule* dell'estetica filosofica significa vedere in tali ambiti la possibilità di una loro integrazione. Ciò non è scontato e, anzi, è una delle questioni che vanno discusse in questo caso specifico.

realtà solo quello dominante, quello che si attiva spontaneamente nella nostra mente quando pensiamo al sapere e alla sua produzione. Ne è, in un certo senso, l'immagine. Questo non è in sé e per sé un problema; continuare a coltivare esclusivamente questo paradigma rischia però di occultare i vantaggi del sapere filosofico e confondere quanto al suo statuto. Se il compito precipuo della filosofia consiste nel rintracciare le condizioni di determinazione delle cose e, quando necessario, delle cose che occasionano e motivano un dialogo interdisciplinare, si potrà senz'altro concedere che si tratta di una forma di sapere *non* scientifica, ma si dovrà almeno riconoscere che tale forma di sapere non è prescientifica perché nasce in stretto dal dialogo con gli avanzamenti scientifici e, dunque, è semmai in tutto e per tutto *postscientifica*, consapevole di ciò che può e non può fare alla luce del contributo delle scienze alla costruzione del sapere. È a quest'altezza e con questa consapevolezza che un dialogo e una reciproca fecondazione tra filosofia e scienza, pur nella diversità di gesti e sguardi, può nascere di nuovo.

Università degli Studi di Roma Tor Vergata
marco.tedeschini@uniroma2.it

Filosofie della misura

a cura di

PASQUALE TERRACCIANO

Premessa

Dell'uomo è la misura [...] C'è sulla terra una misura?
Non ve n'è alcuna¹

1. *Misura*, nozione che dovrebbe vivere nella sfera dell'esattezza, è parola ambigua. Le misure sono ovunque intorno a noi, ma il concetto che vi è alla base è meno immediato di quanto appaia a prima vista. Certo, la misura è il valore numerico attribuito a una grandezza, l'estensione calcolabile di uno spazio geometrico, o ancora la stima puntuale della quantità di una sostanza o della durata di un evento. Le apparterrebbe dunque, a prima vista, un'imparziale precisione, che la renderebbe così strumento necessario alla scienza moderna. Eppure, come si definisce la misura, che cosa si può misurare, in base a quale sistema di coordinate lo si fa, sono domande insidiose. La misura ha sempre necessitato di una comparazione, di un campione, finanche di un consenso. Deve inoltre sempre confrontarsi con il problema dell'interferenza degli strumenti o del misuratore. Misurare non sarebbe allora un atto neutrale, ma un vero e proprio atto creativo, e talvolta un atto politico (come mostra la ricerca di Emanuele Lugli).

Nella storia culturale del termine *misura* c'è, al tempo stesso, un'idea che può apparire parzialmente diversa; quella di un'attitudine all'equilibrio e alla moderazione fondata su un'imperscrutabile buon senso (il senso della misura, appunto). C'è una misura nelle cose, l'oraziano *est modus in rebus*; andare oltre, in un senso o nell'altro, porta fuori dal giusto, fuori dall'opportuno. «Tutto quello che eccede la misura / è sospeso sull'orlo di un abisso», scrive Seneca nell'*Edipo*². È il tabù del limite, l'agognata ricerca del giusto mezzo. In un mondo ordinato, ciò che è *misurato* è in equilibrio; e la frequentazione rinnovata con i testi antichi mise l'eutrapelia – virtù aristotelica – e la

¹ F. Hölderlin, *In lieblicher Bläue*, MA I, 908, in Id., *Tutte le liriche*, tr. it. di L. Reitani, Mondadori, Milano 2001.

² L. A. Seneca, *Edipo*, tr. it. di A. Traina, Fabbri, Milano, 1996, vv. 909-910.

discrezione al centro dell'etica e della pedagogia della prima età moderna (si veda qui il saggio di Carlo Cappa).

Dall'esattezza si può anche finire nell'esatto opposto. La celebre massima di Protagora «l'uomo è la misura di tutte le cose» (*pànton chremàton metron anthropon éinai*, *Theaet.*, 152a) è uno snodo decisivo del relativismo antico e porta con sé una forza simbolica enorme, che trascese il piano epistemologico per divenire un'orgogliosa affermazione di antropocentrismo. Il suo significato si fece segno, concretizzandosi nella fortunatissima immagine dell'uomo vitruviano, che attraverso Luca Pacioli, Francesco di Giorgio Martino, e Leonardo da Vinci ha impresso il suo sigillo sull'Umanesimo. In quell'immagine l'uomo-misura simboleggia un'idea specifica del rapporto microcosmo-macrocosmo, in cui l'essere umano è speciale mediatore tra i diversi livelli del reale. La consapevolezza di questo rapporto si applicò, esplicitamente o implicitamente, anche a temi apparentemente lontani dalla sfera matematica, come ad esempio alla possibilità – che attirò anche Galileo – di misurare l'inferno dantesco (a tal riguardo l'articolo che qui presento).

2. Misura in latino è *mensura*, e la vicinanza con *mens*, attraverso un'etimologia incerta ma fascinosa, interrogò inevitabilmente i filosofi (del resto anche il *pensiero* viene da *pensum/pendere*, legato cioè al *pesare*, suggerendo quasi che l'attività razionale fosse questione di pesi e misure).

La misura si correlava con la stessa definizione dell'uomo, in virtù della *mens* che ha la funzione di valutare e misurare le cose intorno a sé. Attraverso questa facoltà l'uomo è principio d'ordine rispetto a quanto è intorno a sé. La *mensura* è infatti la caratteristica decisiva del mondo naturale, della grandezza, della molteplicità, dei composti; poiché preposta a cogliere questi elementi, la *mens* ci consente di conoscere. Secondo alcuni, come ad esempio Cusano, attraverso quest'operazione di unificazione del mondo sensibile e intelligibile, la *mens* è anche capace di andare oltre, di penetrare le regole del cosmo, e di giungere così alla conoscenza del divino: cercando infatti la misura in tutte le cose, non le può trovare se non laddove sono tutte racchiuse in Uno. L'articolo di Annarita Angelini approfondisce questo snodo fondamentale della visione rinascimentale della misura.

In dottrine che assumono tali presupposti, una sorta di matematica divina presiede all'ordine del cosmo, una teoria dell'armonia universale ne governa le leggi, che sono corrispondenze solo apparente-

mente segrete, ma conoscibili una volta sottoposte allo scrutinio della *mens*. Nella consapevolezza della coincidenza tra il libro di Dio e il libro della natura, suggestioni platoniche e neopitagoriche suggerirono nuovi orizzonti alla filosofia rinascimentale; indagini sull'essere e sull'*anima mundi*, aperte a evoluzioni spirituali e teurgiche ma anche alla possibilità di misurare moti e armonie del cosmo usando come chiave le teorie musicali in relazione alle modulazioni dell'anima (approfondisce questo il saggio di Natacha Fabbri). Ciò che ci interessa qui è che in questa matematica l'elemento più importante legato alla misura non è l'estensione ma la relazione, non la precisione ma la proporzione, non l'esattezza ma l'equilibrio e la simmetria. Tutto è *mensura*, non c'è spazio per il pressappoco; quello che manca è una grandezza indipendente ed esterna che oggettivizzi la misura. Essa è esatta e misurata nella relazione, nei gradi, negli intervalli.

Sono riflessioni valide però a partire da determinati assunti, uno alla base di tutti gli altri, cioè la finitezza del cosmo. Ma quando le scoperte scientifiche suggerirono che l'universo è *interminato*, senza termine, ci fu bisogno di ripensarne la struttura, di offrire non solo una nuova fisica, ma anche una nuova matematica e una nuova idea di misura. Per questo venne risollecitata nuovamente la teoria musicale; ma su questo, inoltre, si *misurò* la riflessione di Giordano Bruno. Bruno non è uno scienziato come Copernico, Galilei o Newton, ma è il più conseguente, da questo punto di vista, nel comprendere le conseguenze dell'infinito. L'occasione dell'imminente pubblicazione delle sue *Opere matematiche* ha consentito di scrutare più da vicino con due saggi (di Marco Matteoli e Pietro Secchi) la radicale proposta del Nolano.

Non è in ogni caso guardandola dal punto di vista di una modernità presupposta, con tappe teleologiche della storia della filosofia e della scienza, che si riescono a cogliere questi fenomeni, che sono spesso asincroni.

3. Nella storia della scienza è un topos la cesura tra il mondo della precisione tipico della modernità e il mondo del pressappoco tipico del mondo medievale. È un'assunzione che non manca di ragioni, ma che, al riguardo dello specifico tema in esame, spesso proietta sul piano storico un problema filosofico: infatti confinando nella *pre-modernità* tutto quanto c'è di incerto nella nozione di misura, ne leviga lo statuto ontologico complessivo più di quanto sia lecito. Le impurità di qua, l'esattezza di là; rozzo strumento pratico prima,

feconda leva teorica poi. Per un verso si rischia allora di occultare il fatto che anche la misura dei moderni abbia degli assunti impliciti e derivi da determinate convenzioni; per altro verso si deforma la storia pre-moderna della misura, relegandola solo a scarto e bizzarria, rendendo difficile coglierne le mutazioni e i presupposti filosofici. Ci riesce difficile capire ad esempio il fatto che la prima opera di Galilei fosse legata alla misurazione dell'inferno dantesco o, per altro verso, il ruolo della conoscenza musicale nella sua formazione. Soprattutto, un'impostazione di tal genere tende a svalutare la ricchezza del dibattito sulla misura che vi fu prima della Rivoluzione scientifica.

È andata dunque *precisamente* così? C'è stato un brusco passaggio da un'interpretazione qualitativa del cosmo a una quantitativa, con l'uso sempre maggiore della geometria e della matematica per esplorare la realtà fisica, oppure, seguendo Carnap, possiamo pensare a un modello diverso? Che ruolo hanno la scienza delle proporzioni e l'importanza della comparazione nel momento in cui si (ri)scopre una certa inafferrabilità della misura (come accade nella fisica quantistica)? Si interroga su questo snodo fondamentale il ricco contributo di Davide Pietrini e Gino Tarozzi.

I saggi qui raccolti cercano dunque di complicare il percorso lineare della storia della misura, mostrando le implicazioni teoriche delle misure medievali e rinascimentali, l'ampiezza della sfera del misurare, nonché la centralità dei concetti comparativi nella storia della scienza. Attraverso la messa a fuoco della definizione e dell'evoluzione del concetto in diversi ambiti, dalla filosofia alla teologia, dal sapere mercantile alla teoria musicale, dall'architettura alla pedagogia, si mostra cosa significò la misura nella prima età moderna, e cosa significano i mutamenti del misurare nella nostra stessa visione di storia culturale. Ne emerge non una necessaria continuità, di cui non abbiamo bisogno, ma quantomeno – si spera – il dissolvimento dell'anacronismo, un dialogo con il passato vivo e non antiquario.

Roma, settembre 2024

Pasquale Terracciano

Misura e dismisura, proporzione e incommensurabilità nella metamatematica di Nicola Cusano

di

ANNARITA ANGELINI

ABSTRACT: *Measure and Disproportion, Proportion and Incommensurability in the Metamathematics of Nicholaus of Cues.* The essay discusses the relationship between the *measuring theory* and the *metaphysics of mind* in the philosophical, scientific and theological work of Nicholas of Cusa. Following the evolution of Cusanus' thought, the focus is brought to irrational numbers and incommensurable quantities, as well as the process of *transsumptio ad infinitum*, which allows the application of the *coincidence of opposites* method to the field of mathematics.

KEYWORDS: Nicholas of Cusa, Irrational Numbers, Measuring Theory, Coincidence of Opposites, Infinite

ABSTRACT: Il contributo affronta il rapporto tra *teoria della misura e metafisica della mente* nell'opera filosofica, scientifica e teologica di Nicola Cusano. Seguendo l'evoluzione del pensiero di Cusano, particolare attenzione è portata sui numeri irrazionali e sulle grandezze incommensurabili, nonché sul processo di *transsumptio ad infinitum*, a seguito del quale risulta possibile l'applicazione all'ambito della matematica del metodo della *coincidenza degli opposti*.

KEYWORDS: Nicola Cusano, numeri irrazionali, teoria della misura, coincidenza degli opposti, infinito

Introduzione

Non c'è uomo adulto che non abbia maturato una propria idea riguardo la natura della mente – rivela l'Idiota di Nicola Cusano al Filosofo che lo interroga; io stesso – precisa nel *De mente* – ne ho elaborato una mia: «mentem esse, ex qua omnium rerum terminus et mensura. Mentem quidem a mensurando dici conicio»¹.

¹ Nicolai de Cusa, *De mente*, 57, in *Opera omnia*, issu et auctoritate Academiae Lit-

Nel lessico di Cusano il sostantivo *terminus* sta a indicare il limite. *Terminus*, *mensura* e *determinatio* tendono a sovrapporsi indicando l'ambito del finito, del de-terminato razionalmente e quantitativamente e, di conseguenza, del misurabile. Tre sostantivi che attengono a tutto ciò che è *contractus* e *ex contingenti*, cioè le cose sensibili, create, individuali, *explicatae*; entità molteplici e particolari, che hanno fuori di sé – nell'indeterminato, nell'incommensurabile, nell'illimitato, nell'assoluto, nella *complicatio*, nell'assenza di contrazione, in ciò che non ha proporzione alcuna con il finito – la propria ragione.

Seguendo le coppie di opposti che caratterizzano il linguaggio filosofico di Cusano – infinito *vs* finito, complicato *vs* esplicito, contratto *vs* assoluto – il *terminus* è altra cosa da ciò che ha il potere di terminare, così come ciò che è misurato è altro rispetto alla misura o alla condizione del misurare². Già nel *De docta ignorantia* è esplicito il fatto che «la misura e la cosa misurata, per quanto possano avvicinarsi ad essere uguali, sono destinate a rimanere sempre tra loro differenti»³. Solo in Dio «la misura e il misurato coincidono», mentre, al di qua dell'infinito, puntualizza ancora nel *De theologicis complementis*, «mensurae autem non est mensura, sicut termini non est terminus»⁴. La misura, e precisamente ciò che non conosce termine⁵, è Dio rispetto all'universo creato. Per parte sua, la mente umana, sebbene sia creata, non è semplice *explicatio* dell'intelligenza divina; ne è invece l'immagine e, più precisamente, è «la prima immagine della complicazione divina», la quale complica, nella sua semplicità e nella sua *vis*, tutte le immagini della complicazione⁶. Immagini della

tererum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Meiner, Leipzig-Hamburg 1937-1970, vol. V. Salvo eccezioni che saranno caso per caso indicate, le citazioni fanno riferimento a questa edizione. Nella traduzione si è tenuto conto dell'edizione delle *Opere filosofiche di Nicolò Cusano*, a cura di G. Federici-Vescovini, UTET, Torino 1972, e di Niccolò Cusano, *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, a cura di E. Peroli, Bompiani, Milano 2017.

² Su tale dialettica e in particolare sulla teoria della contrazione, rimando a J. Hopkins, *Nicholas of Cusa's Metaphysics of Contraction*, The A. J. Banning Press, Minneapolis 1983.

³ «Hinc mensura et mensuratum, quantumque aequalia, semper differentia remanebunt», Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 9, in *Opera omnia*, cit., vol. I.

⁴ Id., *De theologicis complementis*, 77, in *Opera omnia*, cit., vol. XI, 2a.

⁵ Id., *De docta ignorantia*, cit., 84.

⁶ Id., *De mente*, cit., 74. Sull'accezione e sul ruolo dell'immagine nel *De mente*, cfr. H. Schwaetzer, *Sujet, intellect, image chez Nicolas de Cues*, in *Intellect, sujet, image chez Eckhart et Nicolas de Cues*, sous la direction de M.-A. Vannier, Edition du cerf, Paris

complicazione sono i concetti delle cose e, rispetto a essi, la mente umana è «*complicatio notionalis*». Ne consegue che rispetto all'*orbis* nozionale o congetturale anche la «*mens est quae omnia terminat*»⁷.

Nello scarto tra *mensura* e *mesuratum*, tra ciò che ha termine e ciò che è «*interminatus*», Cusano colloca il concetto di *mens*; un concetto che, nel 1450, alla stesura del *Dialoghi dell'Idiota*, condensa funzioni e istanze distribuite, negli scritti precedenti, tra le nozioni di «*ratio*», «*intellectus*», «*anima*»⁸. Un termine chiave della psicologia e della teoria della conoscenza cusani, a tal punto denso di significati e implicazioni da sopportare il concetto di creazione, che la filosofia e il lessico latino-cristiano avevano riservato al divino. La mente non solo è forma del mondo nozionale come Dio è forma del mondo reale, secondo quanto Cusano viene ripetendo dal 1440, ma come puntualizza Alberto il Giovane, duca di Baviera, nel secondo dialogo *De ludo globi*, è «*notionum creatrix sicut deus essentialium*»⁹. Sebbene meno perfetta di quella divina, si tratta, anche nel caso della mente umana, di una creazione *stricto sensu*, dal momento che la sua attività creativa non è «*ex alio*» bensì «*ex se*»¹⁰. Cosa tanto più evidente per la matematica, i cui concetti non sono ricavati dall'esperienza, ma si presentano inequivocabilmente come pure creazioni mentali.

Ciò che interessa mostrare nelle pagine che seguono è come la potenza creatrice della mente si disveli nella sproporzione tra *mensura* e *mesuratum* e come su quella sproporzione Cusano stabilisca una simmetria tra una *metafisica della mente*, che si estende fino a lambire i domini della teologia e quelli della gnoseologia, e una *teoria della misura*, che ha in una *mathesis* matematica o meta-matematica il proprio nerbo.

2016, pp. 106-109.

⁷ H. Schwaetzer, *Sujet, intellect, image*, cit., p. 100.

⁸ In questa accezione ampia del termine *mens*, come nel caso di altri termini chiave, l'originalità di Cusano non sta nell'inventare, bensì nell'elaborare in soluzioni inedite elementi ricavati da un'ampia e spesso variegata tradizione. In questo caso in particolare, le fonti cusani sono Proclo, Alberto Magno, Giovanni Scoto Eriugena, Teodorico di Chartres, Boezio, Raimondo Lullo, Eckhart, oltre tratti platonici, aristotelici, neopitagorici. Per quanto riguarda le fonti, rimando all'apparato dell'edizione curata da R. Steiger e L. Baur per il volume V degli *Opera omnia*, cit.

⁹ Nicolai de Cusa, *De ludo globi*, II, 93, in *Opera omnia*, cit., vol. IX.

¹⁰ Id., *Directio speculantis seu de non aliud*, 112, in *Opera omnia*, cit., vol. XIII.

1. *Alterità e misura: il regno della ragione*

Se si segue l'itinerario filosofico cusano a partire dal *De docta ignorantia*, l'intelligenza umana, come ogni intelligenza creata, è dotata di un'attualità finita. Un dato di fatto, che Cusano orna con un florilegio di metafore e analogie, ma che basta a disilludere riguardo la possibilità dell'intelligenza di comprendere pienamente l'oggetto al quale si rivolge: una verità infinita, assoluta, semplice, indivisibile e indefinibile e, come tale, inattingibile, almeno per una ragione finita. Nulla resterebbe all'aspirante sapiente, se non una professione di scetticismo dotto o devoto, alla quale tuttavia il maturo Cusano non si risolve. Alla quale non si risolve nemmeno l'Idiota, «il più ignorante degli uomini» eppure «strumento di Dio»¹¹, propalatore di una conoscenza eminentemente umana, che può essere accresciuta inesauribilmente e che, pur rimanendo imparagonabile alla conoscenza assoluta e massima, non per questo equivale all'errore, alla falsa opinione o all'ignoranza. È vero che la «precisione della verità è inattingibile», ma è vero anche che la verità non resta del tutto estranea al discorso umano, a condizione che si accetti che ogni «asserzione dell'uomo intorno al vero» non sia da accogliere come un asserto incontrovertibile, bensì come «una congettura»¹². Dunque, la conoscenza congetturale comporta un deficit di precisione rispetto alla verità assoluta, una perdita di universalità che è la conseguenza del particolare angolo visuale dal quale la verità è osservata, imparagonabile allo sguardo «*cuncta circumspiciens*» di Dio¹³. Mentre la *preaesis* della verità assoluta di Dio è a tal punto semplice e anteriore a divisione e alterità da porsi al di là di ogni affermazione e negazione e rifiutare gli opposti intesi «*disiunctive simul et copulative*»¹⁴, la congettura è «un'asserzione positiva che partecipa, nell'alterità, della verità»¹⁵ e si fonda sul giudizio comparativo tra parti distinte e reciprocamente altre. Una conoscenza finita, particolare, parziale, ma pur sempre *partecipazione*¹⁶ della verità intesa come assoluta e semplice *preaesis*.

¹¹ Id., *De sapientia*, II, 46, in *Opera omnia*, cit., vol. V.

¹² Id., *De coniecturis*, 2, in *Opera omnia*, cit., vol. III.

¹³ Ivi, 2-3; circa la visione «*onniamplettante*» di Dio cfr. Id., *De visione dei*, 2, in *Opera omnia*, cit., vol. VI.

¹⁴ Id., *De coniecturis*, cit., 21.

¹⁵ Ivi, 57.

¹⁶ Cfr. G. Federici Vescovini, *Il De non aliud e i trascendentali medievali*, in *A caccia dell'infinito*, a cura di C. Catà, Aracne, Roma 2010, pp. 189-197.

Non deve trarre in inganno l'accezione del termine *congettura* nel lessico scientifico contemporaneo. Costitutiva del congetturare, per Cusano, non è tanto l'incertezza, quanto l'alterità; e questo perché l'alterità non viene da altro che non sia la ragione umana, la quale, nel produrla, svolge la funzione discretiva e delimitante che le è propria e che permette di discernere mediante comparazione¹⁷. La ragione opera dei tagli sul continuo assoluto, infinito e «interminatus» (la «divina caligo» entro la quale nulla è distinguibile) così da ottenere, ad arte, entità terminate, tra loro componibili e commensurabili. Nulla di ciò che è diverso e proporzionabile, e per ciò stesso accessibile alla conoscenza congetturale «pullulans»¹⁸ dalla ragione, sarebbe se non vi fosse l'alterità e il suo manifestarsi nel numero¹⁹; ma non vi sarebbero numeri, se non vi fosse una ragione che numera. Per tutto il quarto di secolo sul quale si dispone la sua produzione filosofica, il principe vescovo di Bressanone non cambia convinzione: nei numeri risiede il più alto grado della certezza scientifica, e non per un presupposto cosmogonico pitagorico o platonico o biblico, ma perché il numero è in pieno ed esclusivo possesso della ragione umana, che lo genera e lo legalizza²⁰. «Nihil certi habemus in nostra scientia nisi nostram mathematicam»²¹; fermo restando però che al di fuori del giudizio comparativo della ragione nessun numero è maggiore o minore di ogni altro e tutti si risolvono nell'unità semplicissima e *interminata*²². L'errore o l'incertezza o il margine di arbitrio non sta dunque nel *fare* della ragione comparativa – nel suo *dare-terminare, definire, misurare* – del quale è lei stessa criterio e autorità; arbitrio e limite stanno nei *facta*, nel *de-finito*, nel *terminato*, nel *misurato*. Diversi tra loro e quindi comparabili, pagano il prezzo della loro conoscibilità, compromettono la radice unica e semplice della verità con la quale entrano nello stesso rapporto di qualunque poligono con il cerchio.

Se la riflessione di Cusano si limitasse a ciò, l'alterità come condizione ineludibile della comparazione e della conoscenza congetturale introdurrebbe molto più di un margine d'incertezza e di approssimazione entro la nozione di verità: l'esito di ogni *inquisitio comparativa* è

¹⁷ Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, cit., I, 14.

¹⁸ Id., *De coniecturis*, cit., 2.

¹⁹ Ivi, 8.

²⁰ Si veda ad esempio, oltre ai passi già citati del *De coniecturis*, il *Triologus de possesset*, 42-43, in *Opera omnia*, vol. XII/2.

²¹ Ivi, 44.

²² Id., *De coniecturis*, cit., 75.

sempre e soltanto il risultato di particolari comparazioni tra parti o individualità diverse, e non può mai essere l'esito di tutte le comparazioni possibili tra tutti gli individui che sono e che possono essere. A questa individualità *ex parte obiecti* si aggiunge anche il carattere soggettivo delle congetture, che non sono le stesse per tutti i congetturanti, giacché il congetturare è sempre l'operazione di una ragione finita e condizionata dalla propria stessa individualità²³.

Se è vero che la civiltà del Rinascimento toglie per sempre l'anatema che ancora pesava sull'individualità²⁴, Cusano non può non dirsi uomo del Rinascimento. A partire dal *De coniecturis*, da ostacolo che era in vista di una scienza che pretende universalità e necessità, l'individualità si trasforma in un valore aggiunto e la molteplicità, da *vulnus* inferto all'unità infinita, diventa condizione di una graduale approssimazione che non solo rende progressivo il sapere, ma eleva colui che agisce l'indefinito e mai concluso approssimare oltre il limite stesso della propria strutturale finitezza e lo rende protagonista di un'attività *infinibile*. Non va dimenticata l'etimologia del latino tardo-antico *coniecturare*, evoluzione del classico *con-iacere*, nel significato di *lanciare verso*. La congettura è una freccia lanciata verso un bersaglio irraggiungibile, perché collocato all'infinito. Il deficit di precisione che contrassegna la conoscenza congetturale diventa allora il valore aggiunto di una ricerca della verità che, per il fatto di non poter mai centrare la verità in modo così preciso da non poterla centrare in modo ancora più preciso, non pone limite all'indagine e moltiplica indefinitamente le congetture senza mai arrivare a quella definitiva e ultima, così come succede quando il geometra aumenta all'infinito i lati di un poligono senza mai giungere a quello che si sovrappone perfettamente al cerchio²⁵. È il paradosso della mente e della cono-

²³ La comparazione determina infatti una nozione di verità che è sempre e soltanto il risultato di particolari comparazioni compiute tra individualità diverse e particolari, che non possono mai essere *tutte* le comparazioni possibili tra *tutte* le individualità che sono e che possono essere. E d'altro canto, le congetture non sono le stesse per tutti congetturanti, giacché il congetturare è sempre l'operazione di una ragione finita e condizionata dalla propria particolarità. L'individualità è anche il presupposto del "prospettivismo" di Cusano, a proposito del quale rimando a G. Cuozzo, *Mystice videre. Esperienza religiosa e pensiero speculativo in Cusano*, Mimesis, Milano 2012, pp. 168-170.

²⁴ J. Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, tr. it., Einaudi, Torino 1955, p. 145.

²⁵ Sulla metafora del poligono inscritto nel cerchio, ricorrente nella produzione cusana, cfr. Nicolai de Cusa, *De docta ignorantia*, cit., 10.

scenza umana, del resto sotteso a tutti i paradossi conoscitivi cusani: il limite al quale le produzioni della ragione non possono sfuggire – la costrizione entro l'ambito del finito – diventa l'opportunità per rendere *senza-fine* l'attività razionale, la quale, nell'iterazione del processo al quale è costretta dall'imperfezione di ogni congettura, travalica la propria costitutiva finitezza. Si potrebbe dire che nel proprio esercizio, nella funzione che svolge, la ragione trascende il proprio statuto ontologico *infinitizzandosi*, se ciò non esponesse al rischio di riconoscere alla ragione una connotazione sostanziale, che invece nella concezione di Cusano non ha. È vero semmai che, negli scritti della maturità, l'attività del de-limitare della *ratio* non si esaurisce nella funzione discriminante, ma presuppone la forza unificante dei puri concetti, assolta dall'*intellectus*: determinazioni pure che dispiegano la ragione e la fanno agire nell'ordine del determinato e del limitato, presupponendo alle sue definizioni e determinazioni, l'a-priori dell'illimitato, del non-distinto, del non-altro.

Ragione e intelletto si implicano vicendevolmente, l'uno perché ha bisogno dell'attività della ragione per uscire da un'astratta immobilità, l'altra perché ha bisogno della forza unificante dell'intelletto per non rendere la propria produzione discriminante, puramente arbitraria. Nel loro reciproco implicarsi, *ratio* e *intellectus* si presentano non come facoltà distinte, l'una sovraordinata all'altra, ma come direzionalità diverse ma concomitanti di una medesima *mens*, effettiva protagonista della conoscenza umana. È a questa doppia direzionalità della mente che anche l'Idiota guarda quando, rivolgendosi al Filosofo, ribadisce la derivazione del sostantivo «mens» da «mensurare», come se nel verbo, coniugato all'infinito, la ragione trascendesse le proprie «esplicazioni» e «contrazioni» e ne riconoscesse il criterio nella forza complicante dell'intelletto. Un *transcensus* che non comporta mai un *transumanare*: l'intelletto che mette in moto la ragione resta un intelletto creato, e sebbene questa condizione gli precluda la possibilità di contenere (*comprehendere*) l'unità assoluta infinita, non gli impedisce tuttavia di *sentirne il sapore* o di *adombrarla*. Ne assapora il gusto interiore²⁶ e la scorge attraverso gli «specula», gli «aenigmata» e gli «experimenta» dei quali si serve come di una lente o di un berillo

²⁶ Sull'impiego del verbo *gustare*, cfr. Nicolai de Cusa, *De visione dei*, 13, in *Opera omnia*, cit., vol. VI; sul gusto interiore che permette a Cusano di associare *sapienza* e *sapore*, cfr. Id., *De sapientia*, cit., I, 10.

per scrutare al di là del Muro del Paradiso²⁷, oltre i confini del finito, verso il luogo della coincidenza dei contraddittori, in direzione del bersaglio irraggiungibile delle congetture.

La funzione congiunta di *ratio* e *intellectus* interessa anche lo statuto del numero: oltre al *quid* che permette di considerarlo come una formazione della ragione, e al *quia* che ne fa la condizione della misurabilità delle cose sensibili, quindi della loro stessa conoscenza, acquisisce una terza connotazione, che lo rende simbolicamente espressivo delle essenze divine.

In questa triplice natura dei *mathematicalia* si sarebbe tentati di riconoscere una teologizzazione della matematica, che è al tempo stesso una matematizzazione della teologia; non fosse che se a ciò si riducesse la matematica teologale cusana, essa verrebbe a negare tanto la possibilità di una metafisica della mente quanto quella di una teoria della misura, i cui spazi verrebbero esauriti dalla sovrapposizione di teologia e matematica.

2. I paradossi della misura

In realtà Cusano pensa non a una, ma a due matematiche. Una tradizionale e deduttiva, composta da numeri naturali e frazioni, fondata sulla geometria euclidea e misura del mondo che vediamo, nella quale la commensurabilità è data dal «rapporto che un numero ha con un altro numero» e la razionalità del procedimento coincide con la sua conclusione in un numero finito di passi²⁸. Comparativa e non-contraddittoria, di essa si serve la ragione umana per potersi accostare al mondo sensibile e conformarlo a sé onde poterlo conoscere nella sola forma che le appartiene, e cioè, *more mathematico*.

Ma i *mathematicalia* non si volgono unicamente alla corporeità per

²⁷ Il «*muris paradisi*» non è altro che il muro della coincidenza dei contraddittori, immagine alla quale Cusano ricorre di frequente per segnare il confine tra finito e infinito. Si veda in particolare quanto scrive nel *De visione dei*, cit., 37: «*Quapropter tibi gratias ago, deus meus, quia patefacis mihi, quod non est via alia ad te accedendi nisi illa, quae omnibus hominibus, etiam doctissimis philosophis, videtur penitus inaccessibleis et impossibilis. [...] Et repperi locum in quo revelate reperieris, cinctum contradictorium coincidentia. Et iste est murus paradisi, in quo habitas, cuius portam custodit spiritus altissimus rationis, qui nisi vincatur, non praebit ingressus*».

²⁸ Così nella proposizione 7 del X libro degli *Elementi*.

assimilarla al modo della ragione. Scrive Cusano che la *mens* «servendosi di se stessa soltanto» costruisce entità che permettono di forzare i limiti della potenza generativa della ragione. Affidandosi *ut instrumento* a quella semplicità che le è garantita dalla funzione unificante ormai denominata *intellectus*, intuisce le cose «come se in un punto essa intuisse ogni grandezza» e le intuisce non nella loro alterità, ma «in quanto tutte le cose sono una sola e una sola è tutte»²⁹. Anche in questo caso è la mente che misura e anche in questo caso la misurazione è numero, e il numero continua a essere nient'altro che un prodotto dell'arte umana. È però nell'enigma di questi *mathematicalia* che si rivela non solo il superamento dell'attività discretiva della ragione umana, ma anche lo spiraglio che l'umana conoscenza apre nel Muro del Paradiso o della coincidenza dei contraddittori. Sono grandezze non-quantitative e numeri non-numerabili, quelle entità enigmatiche che Cusano chiama «intellectuales»³⁰ o «theologicales»³¹, tra le quali annovera le radici o i numeri che esprimono il rapporto tra il lato e la diagonale³², e ancora, figure geometriche aperte e non euclidee, «improportionabiles», «immensurabiles», «infinibiles», come il triangolo con un angolo piatto, come il cerchio che coincide con il proprio diametro, o la corda che si sovrappone all'arco. Entità *interminate*, irriducibili al rapporto tra interi, nella *creazione*³³ delle quali la ragione non completa il proprio processo sequenziale di delimitazione dando prova di entrare per così dire in contraddizione con la propria funzione delimitante. Ma è precisamente in questa condizione paradossale, che la ragione indica il *plus ultra* di una mente insofferente ai limiti della logica del finito e nella progressione all'infinito rivela non un'insufficienza dimostrativa, come la tradizione classica e quella medievale avevano voluto, ma la maggiore potenza di una logica intellettuale, affidata a numeri non-razionali, nei quali l'unità prevale sull'alterità. Cusano non si stanca di ribadire quanto ha già affermato a proposito della differenza tra la funzione complicante dell'intelletto e l'unità dello spirito divino: anche nel caso dei numeri non-razionali – delle radici quadrate, di π , del triangolo con un angolo piatto – non ci si trova di fronte al numero divino, ma sempre e soltanto a produzioni umane. Non però a contra-

²⁹ Nicolai de Cusa, *De mente*, cit., 105.

³⁰ Id., *De coniecturis*, cit., 39, 137.

³¹ Id., *Theologicis complementis*, cit., 892.

³² Id., *De coniecturis*, cit., 25, 39; anche *De mente*, cit., 90, *De possessis*, cit., 42.

³³ *Supra*, note 9 e 10.

zioni dell'unità semplice, come sono i numeri razionali, bensì a immagini della semplicità assoluta, proprio come l'intelletto non è *contractio* ma *imago* dell'intelligenza divina. Per via della maggiore semplicità, i numeri irrazionali sono «le essenze» di tutti gli altri numeri, razionali e sensibili; ma ciò che più importa è che l'essere le essenze delle cose riconfigurate matematicamente e delle quantità attraverso le quali la ragione divide e proporziona, nel linguaggio di Cusano equivale a *complicarle* tutte in sé, e cioè, a esserne il presupposto o l'a-priori. In questo presupposto stanno i fondamenti di un'altra matematica, intellettuale, simbolica o trascendente, diversa da quella di Euclide e di Archimede, ma anche da quella di Pitagora e di Platone; non solo una scienza della quantità, e nemmeno la struttura ontologica di un mondo costituito in numeri, ma un'articolazione simbolica che va ad aprire un varco tra la teologia e la scienza matematica permettendo di vedere sia pure «in speculo et in aenigmate», una realtà spirituale altrimenti inaccessibile. Le proprietà e le operazioni che queste entità matematiche rendono possibili – scrive indifferentemente nel *De docta ignorantia* e nel *De possess* – sono le stesse dei numeri razionali, con la differenza però di poter essere trasferite «ad infinitum» interponendosi tra l'infinito di Dio e il finito della scienza, tra l'*apeiron* della serie dei numeri razionali e l'attualità infinita della monade divina³⁴.

Si potrebbe attribuire a questi numeri un carattere eminentemente posizionale, riferibili come sono non a oggetti né a sostanze, ma alla collocazione che vengono ad assumere sulla distanza virtuale che mantiene separato il finito dall'infinito. Che cosa sia questa distanza è Cusano a lasciarlo intendere con chiarezza: è l'eccedenza (*excessus*) generata da quel *perennis motus*³⁵ che qualifica la mente non come generica misura, ma come «viva mensura», e che qualifica le sue produzioni non semplicemente come numeri, ma come «numeri semoventes» e «quasi numeri vivi»³⁶. La peculiarità di questi *mathematicalia* che non hanno un'origine diversa rispetto a quella dei numeri naturali e razionali e che si caratterizzano per il fatto di *transsumere ad infinitum* le loro stesse proprietà e i loro rapporti, è ulteriore testimonianza della relazione nella quale stanno, nell'unità della *mens*, ragione e intelletto. La *transsumtio* che i numeri «semoventes» promuovono nell'ambito della misurazione mobilizzando i numeri finiti o apren-

³⁴ Id., *De docta ignorantia*, cit., 33; *De possess*, cit., 42-43.

³⁵ Id., *De mente*, cit., 97.

³⁶ Ivi, 123.

do tensivamente le forme chiuse della geometria classica, dimostra come la *mens* che li produce e se ne serve non sia una facoltà diversa dalla *ratio* e dall'intelletto, ma sia piuttosto l'istanza nella quale la ragione oltrepassa il proprio fare per riconoscersi nell'energia che la muove a fare e che conferisce ai suoi prodotti lo stesso carattere tensivo che le è proprio. Nella sua declinazione intellettuale, in quanto essenza e attivo possesso di criteri unificanti destinati a esplicazioni e contrazioni successive³⁷, la mente si riconosce nello spazio *interminato* che separa i *mensurata* (le grandezze e le molteplicità alle quali si assimila) dal criterio del misurare (l'immagine della complicazione divina), e in quella distanza che trae da sé soltanto, sfugge al ruolo di ipostasi neoplatonica realizzandosi come «viva substantia»³⁸, inseparabile dall'*officium* che svolge e dalle sue stesse produzioni.

Se osserviamo in dettaglio l'*officium* della mente, è facile riconoscere quanto Cusano forzi le proprie stesse fonti – Proclo, Eriugena, Teodorico di Chartres, Teodorico di Friburgo, Eckhart – reinterpretando, se non addirittura risolvendo, la dialettica finito/infinito, assoluto/contratto, complicato/esplicato. Lungi dall'essere una *pars animae*, la mente, libera da determinazioni, è paragonabile a cera o creta, dotata com'è di una «flexibilitas» che rende parimenti malleabili, trasformabili e riplasmabili *ad libitum* tutte le sue illimitate e iterate produzioni³⁹. Un'energia assimilativa che fa della mente non un'immobile, trascendente, sostanza, ma «viva vita mentali» e «viva malleabilità» e che le consente di *vedere* le nozioni di tutte le cose, in quanto fonte di tutte le misure. E non perché la sua natura creata e finita le permetta di contenerle tutte, ma perché le «intuisce tutte come se nel punto essa intuisse ogni grandezza e in un centro ogni cerchio»⁴⁰.

Qui sta il paradosso della *mens-mensura*. Da un lato la *mens*, che per conoscere e conoscersi ha bisogno di *mensurare*, e dall'altro un «vivus numerus», che in assenza della mente, non sarebbe affatto⁴¹, ma senza il quale la mente non potrebbe fare nulla, né misurare, né

³⁷ Cfr. K. Flasch, *Niccolò Cusano. Lezioni introduttive a un'analisi genetica del suo pensiero*, tr. it., Aragno, Torino 2010, pp. 332-333.

³⁸ Nicolai de Cusa, *De mente*, cit., 80.

³⁹ Ivi, 101: «Unde si conciperetur cera mente informata, tunc mens intus existens configuraret ceram omni figurae sibi praesentatae, sicut nunc mens artificis ab extrinseco applicata facere nititur. Sic de luto et omnibus flexibilitibus. Sic in nostro corpore mens facit secundum variam flexibilitatem».

⁴⁰ Ivi, 105.

⁴¹ Ivi, 93: «Nam sola mens numerat; sublata mente numerus discretus non est».

assimilare, né conoscere «notionaliter»⁴². Nel momento in cui *mens* e *mensura* spezzassero il vincolo che le unisce e la misura si identificasse in un *mensuratum*, in un numero della serie o in una figura rigida, delimitata da un numero definito di lati, allora anche la mente cesserebbe di essere «viva mensura», «absoluta flexibilitas», «perennis motus»⁴³ o «circinus vivus»⁴⁴, e la forza complicante che garantisce la sua sovranità sull'infinito universo nozionale “collasserebbe” essa stessa sul *terminus*, sulla funzione delimitante della ragione.

L'ambiguità tra l'essere attività del misurare ed essere l'unità o il criterio che autorizza ogni misurazione sembra tutt'altro che un incidente della teoria cusana della mente: non solo determina l'assimilazione delle cose sensibili alle immagini mentali della matematica («cornici per la riunificazione delle impressioni sensibili»⁴⁵), garantendo il massimo della precisione possibile nell'ambito della conoscenza del mondo sensibile, ma identifica la *mens* come quel *potere-misurare* nell'infinita gamma delle sue potenzialità, che è al tempo stesso l'*essere-misura* nella sua unica e completa attualità: possibilità di misurare, che precede ogni misurazione, anteriore a tutte le cose che sono o possono essere e non essere attualmente misurate, ma anche potenza assoluta di misurare «sussistente in atto» da sé, che non ha nulla di anteposto, neppure lo 0. L'analogo, in termini nozionali o, se si preferisce, *imago*, *aenigma*, *speculum* di quella potenza entificante che, nel termine *Possess*, identifica «dei satis propinquum nomen»⁴⁶.

3. Spazio ideale e grandezze non-quantitative

Nel quadro della matematica intellettuale Cusano affronta il primo degli *enigmi* nei quali crede di potere vedere la tensione massima della *vis* o del *motus* della mente, e cioè la quadratura del cerchio.

Sebbene il problema della quadratura del cerchio sia presente fin dalle primissime opere, è a partire dagli scritti del '53-'54⁴⁷, e in

⁴² Ivi, 99: «Divina mens concipiendo creat, nostra concipiendo assimilat notiones seu intellectuales faciendo visiones. Divina mens est vis entificativa, nostra mens est vis assimilativa».

⁴³ Ivi, 97.

⁴⁴ Ivi, 124.

⁴⁵ K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 337.

⁴⁶ Nicolaus de Cusa, *De possess*, cit., 5-9.

⁴⁷ Ci si riferisce alla *Quadratura circuli* (1453), al *De theologicis complementis*, alle due

particolare nelle opere matematiche redatte tra il 1457 e il 1459⁴⁸, che si impone non come metafora, ma come terreno sul quale sperimentare un metodo di ricerca e una conoscenza misurativa a un tempo teologica, filosofica e scientifica, efficace in ogni ambito del sapere. Prova ne è la centralità del tema anche in opere non esplicitamente rivolte al problema geometrico, come il *De mente*, il *De pace fidei* o il *De staticis experimentis*⁴⁹.

Sono gli anni della riscoperta di Archimede, letto dapprima nella traduzione di Guglielmo di Moerbeke e poi nella versione commissionata da Niccolò V a Iacopo da San Cassiano⁵⁰. L'impegno del *De theologicis complementis*, composto a completamento del *De mathematicis complementis*, è precisamente quello di applicare, ribaltandolo, il metodo evocato nel primo libro della *Dotta ignorantia*:

se vogliamo servirci del finito come esempio per ascendere al massimo, dobbiamo in primo luogo considerare le figure matematiche finite con le loro proprietà e i loro rapporti; quindi dobbiamo trasferire (*transferre*) questi rapporti alle figure matematiche infinite. In terzo luogo, dobbiamo, in maniera ancora più elevata, trasportare (*transsumere*) i rapporti di queste figure infinite, nell'infinito semplice. Solo a quel punto la nostra ignoranza metterà noi che ci affatichiamo tra gli enigmi, nella condizione di imparare in maniera incomprensibile, cosa dobbiamo pensare di più corretto e vero dell'altissimo⁵¹.

Nel trattato del 1440 era la matematica a sospingere la teologia verso la propria espressione più perfetta; nell'opera del 1454, dedicata a papa Parentucelli, è la trascendenza della figurazione e del numero intellettuale a elevare la matematica oltre il limite stesso della sua

versioni dei *De mathematicis complementis*, alla *Declaratio rectilieationis curvae* (1454), al *De una recti curvique quadratura* (1457).

⁴⁸ Si tratta del *Dialogus de curculi quadratura* (1457), del *De cesarea circuli quadratura* (1457), del *De mathematica perfectione* (1458), dell'*Aurea proportio in mathematicis* (1459).

⁴⁹ Nel *De staticis experimentis*, il rapporto approssimativo tra il cerchio e il quadrato viene calcolato empiricamente attraverso la bilancia.

⁵⁰ All'indomani della nuova traduzione, Cusano dedica al papa il *De mathematicis complementis*, opera nella quale affronta il problema della quadratura del cerchio secondo il metodo della riduzione dell'arco alla corda. Un problema che potrebbe apparire inadatto a un pontefice, «nisi adiciam illius utilitatem transcender in theologicis figuris», Nicolai de Cusa, *De theologicis complementis*, cit., I.

⁵¹ Id., *De docta ignorantia*, cit., 33.

fondazione razionale e finita⁵². Qui sono le figure *theologicales* sulle quali conduce i propri calcoli, a mostrare come la verità ricercata in ogni scibile e rispetto alla quale anche il teologo retrocede, «in speculo mathematico reluceat» e lì, tra le grandezze incommensurabili e i numeri innumerabili, si lasci intendere non «remota similitudine», ma in maniera assai più fedele («fulgida quadam propinquitate»)⁵³. La stretta connessione tra il *De theologicis complementis* e il *De mathematicis complementis* è di per sé significativa del reciproco implicarsi di matematica e teologia, nonché della rilevanza, teologica non meno che matematica, del problema del rapporto tra retta e curva. Nel cerchio perfetto, ha spiegato Cusano, il punto (cioè il centro), la linea (raggio) e la circonferenza coincidono. Al lettore dei *Sermones* e degli scritti teologici del cardinale non sfugge come nella consustanzialità di punto, linea e circonferenza stia non solo l'immagine della Trinità, ma anche l'applicazione matematica del principio logico della coincidenza degli opposti, vale a dire l'uscita stessa dal «cielo della ragione» e l'ingresso in un'orbita diversa da quella della geometria classica⁵⁴.

Cusano non ha dubbi sul fatto che solo un procedimento di ordine superiore a quello razionale possa portare il matematico a riconoscere «la coincidenza della linea circolare con quella retta»; ciò tuttavia non implica né l'immota attesa di una visione mistica, né una rivelazione puramente trascendente; richiede semmai di seguire «il movimento della mente speculativa»⁵⁵, di affidarsi cioè a quella comprensione intellettuale determinata dall'attivo possesso di determinazioni pure, che la ragione presuppone come guida nella propria produzione concettuale e nella riconfigurazione, entro i propri molteplici concetti, della miriade delle impressioni sensibili⁵⁶. Non c'è

⁵² «Mentre prima si cercava di perfezionare la teologia attraverso la matematica, ora al contrario è la matematica che, solo mediante il passaggio attraverso la teologia, può venire sollevata al più alto grado della sua perfezione. La *mathematica perfectio* diventa lo scopo essenziale della speculazione», E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dall'Umanesimo alla scuola cartesiana*, tr. it. Einaudi, Torino 1952, pp. 70-71.

⁵³ Nicolaus de Cusa, *De theologicis complementis*, cit., 10.

⁵⁴ Cfr. R. Lupacchini, *Verso una logica del vedere. Matematica, arte e verità geometrica*, in A. Angelini (ed.), *Lo sguardo del lupo. Arte, matematica e filosofia nell'Umanesimo del Quadrivio*, Pendragon, Bologna 2023, pp. 93-95.

⁵⁵ Ivi, p. 2.

⁵⁶ Per chi pensasse di leggere qui anacronistiche e improprie anticipazioni di filosofie successive, rimando alle opportune considerazioni di K. Flasch, *Niccolò Cusano*, cit., p. 335.

differenza tra il matematico e il teologo quanto alla funzione o alla direzionalità intellettuale della *mens*, ma perché il matematico possa mutuare dal teologo il metodo della *coincidentia oppositorum* deve sottoporre i concetti della ragione a quella *transsumtio ad infinitum* annunciata fin dal *De docta ignorantia*, alla quale nemmeno il grande Archimede si era disposto. Un'ingenuità metodologica, quella che Cusano sembra rimproverare agli antichi, i quali avevano cercato la quadratura del cerchio, presupponendo erroneamente che data una linea circolare si potesse trovare una retta uguale a quella. Il loro errore e la ragione del loro insuccesso stavano nell'aver confuso *mensura* e *mensuratum*, nel non avere compreso che il cerchio è misura e pertanto non è misurabile, così come non è misurabile l'eternità, che non ha termine. Non spetterà dunque al quadrato o a qualunque poligono, misurare il cerchio, ma si dovrà riconoscere nel cerchio la misura di ogni poligono, così come nell'eternità infinita si riconosce la misura di ogni durata. A essere indagata non sarà allora la «quadratura circuli», ma la «circulatio quadrati»⁵⁷.

Come aveva visto Cassirer nel 1906, in una delle sue prime ricostruzioni della filosofia di Cusano⁵⁸, è la teologia che spinge la conoscenza verso le altezze delle «*mathematica perfectio*». Guardando l'*imago* di Dio come angolo infinito, discussa nel *De theologicis complementis*, e immaginando il cerchio come poligono di angoli infiniti, Cusano trova non nelle forme rigide della geometria euclidea, ma in entità geometriche continuamente trasformabili, a loro volta «*improportionabiles*», «*immensurabiles*», «*infinibiles*», l'ambito di applicazione matematica del metodo della «*coincidentia*». Abbandona il *mensuratum* e si rivolge all'infinitamente grande (il poligono con un numero infinito di lati e angoli) e all'infinitamente piccolo (la corda contratta fino a coincidere con l'arco sotteso) per tentare l'impresa nella quale nemmeno Archimede era riuscito. Nel *De mathematicis complementis* assume la serie dei poligoni regolari isoperimetri, ciascuno dei quali inscritto e circoscritto a un cerchio, a partire da quello con il numero minore di lati, e nota come al crescere dei lati dei poligoni il cerchio inscritto e quello circoscritto tendano a coincidere tra loro e a identificarsi con la circonferenza isoperimetrica, assunta come il poligono di lati infiniti. Di questa circonferenza Cusano determina il raggio come quella grandezza sulla quale vengono al loro punto di coincidenza la serie

⁵⁷ Ivi, pp. 11-12.

⁵⁸ *Supra*, n. 52.

delle grandezze corrispondenti agli apotemi dei poligoni di numero crescente di lati («*primae lineae*») e la serie dei raggi dei poligoni di lati via via minori («*secundae lineae*»)⁵⁹. Un procedimento velleitario «*ex his*» – così credeva Cusano – «*sequitur circuli facilis quadratura*»⁶⁰.

Apparve subito chiaro anche ai matematici contemporanei⁶¹, come Cusano fosse privo delle necessarie competenze algebriche che gli avrebbero consentito di raggiungere risultati rilevanti sul piano teorico e storico-scientifico; questo non basta però a nascondere l'intuizione filosofica sottesa a un procedimento diverso da quello di Archimede. La concezione “generativa” e “trasmutativa” – estranea alla geometria classica ma non a quella medievale⁶² – che regge il metodo dell’“archificazione”⁶³, presuppone uno spazio fluido e duttile, altro dallo spazio fisico che contiene realtà materiali, finite, impenetrabili, giacché gli enti geometrici e le relazioni matematiche delle quali è referente non corrispondono a estensioni ottenute per astrazione a partire da oggetti concreti, ma a grandezze «malleabili» e «trasformabili», le quali, in ragione della loro stessa duttilità, forzano continuamente le rispettive alterità in direzione del punto ultrarazionale della loro coincidenza.

Tra la *mens* intesa come «malleabilità in sé» e lo spazio geometrico il rapporto è stretto e prossimo alla sovrapposizione. Non cera o creta

⁵⁹ Il procedimento è illustrato da Cusano nell’XI proposizione del *De mathematicis complementis*, in Nicolai de Cusa, *Opera*, Heinrich Petri, Basileae 1565, vol. III, pp. 1012-1015; tale procedimento è riproposto in forma algebrica da M. Cantor, *Vorlesungen über Geschichte der Mathematik*, Johnson Reprint Corporation, New York; Teubner, Stuttgart 1965, vol. II, pp. 195-196; una rielaborazione in forma discorsiva in L. de Bernart, *Cusano e i matematici*, Scuola Normale Superiore, Pisa 1999, pp. 25-29.

⁶⁰ Id., *De theologicis complementis*, cit., 65.

⁶¹ Tra i primi a muovere obiezioni al metodo di Cusano furono i contemporanei Paolo dal Pozzo Toscanelli, Georg Peurbach e Regiomontano, prima ancora che gli scritti matematici cusani venissero pubblicati nelle edizioni di Strasburgo (1488) e di Milano (1502) e nell’edizione parigina del 1514; nelle prime due edizioni saranno stampati il *De mathematicis complementis* (1453-1454) e il *De mathematica perfectione* del 1458; mentre l’edizione parigina aggiungerà il *De geometricis transmutationibus* (1445) e il *De arithmetis complementis* (1445).

⁶² Nel volgare in termini teorici una concezione pratico-costruttiva della geometria, Cusano si sarebbe rifatto, verosimilmente attraverso la mediazione di Prosdocimo, di Biagio Pelacani e della *Geometria speculativa* di Bradwardine, alla tradizione indiana, oltre che alla matematica “empirica” di Raimondo Lullo (in particolare alla *Ars magna*, al *De quadrature et triangulatura circuli*, al *Liber de nova geometria*; cfr. L. de Bernart, *Cusano*, cit., p. 16;

⁶³ Così M. Cantor definisce il procedimento di Cusano, cfr. *Vorlesungen*, cit., pp. 187-192.

duttile, ma flessibilità ideale e indefinita malleabilità onniamplettante, lo spazio cusano fa pullulare da sé configurazioni diverse, egualmente duttili e versatili perché prive di contenuto materiale e definizione, ma proprio per questo, «mensura veritatis»⁶⁴. È un altro spazio rispetto a quello che contiene corpi concreti, impenetrabili e soggetti al tempo; ma non è nemmeno lo spazio omogeneo, continuo, assoluto, infinito in atto di Dio. Cusano ha bisogno del finito e del molteplice per vedervi rispecchiata l'infinità; ed è nei varchi del finito e dell'alterità sensibile, negli intervalli infiniti tra un numero razionale e il successivo, nelle "pieghe" del continuo, che fa affiorare uno spazio interminato, libero da ogni contingenza e idealmente anteriore ogni intuizione sensibile, nel quale le differenti configurazioni e opposizioni generate dalla ragione tendono all'unità metrica⁶⁵.

Uno spazio ideale, o meglio, uno spazio sospeso su un'idealità matematica; uno spazio di pensiero (*Denkraum*), che nell'interporsi tra il finito e l'infinito non cerca alcuna mediazione, ma gestisce la sproporzione come attività, come connessione attiva di determinazioni pure contrapposte.

Aveva ragione Regiomontano, quando nel *De quadratura circuli secundum Nicolaum Cusensem*, accusava Cusano di essere il filosofo al quale «lineae et numeri libentes obediunt»⁶⁶; e tuttavia, quelle entità matematiche «compiacenti» perché presupposte libere da ogni contingenza, che per Regiomontano mettevano in ridicolo la geometria cusana, Cusano le rivendicava in quanto pure determinazioni di pensiero, portando alle estreme conseguenze l'origine immaginativa della matematica neoplatonica di Proclo⁶⁷ e costruendo, su una teoria matematica della sproporzione se non (ancora) dell'incommensurabilità, una metafisica della mente. Una «metafisica della mente», diversa dalla teologia razionale e non troppo lontana dalla mistica,

⁶⁴ Ivi, p. 103.

⁶⁵ Si vedano le osservazioni di J.-M. Counet, *Méthématique et dialectique chez Nicolas de Cuse*, Vrin, Paris 2000, pp. 272-274 e, meno recenti, quelle di G. Santinello, *Il pensiero di Nicolò Cusano nella sua prospettiva estetica*, Liviana, Padova 1958, pp. 182-184.

⁶⁶ Regiomontanus, *De quadratura circuli secundum Nicolaum Cusensem, De triangulis omnimodis libris quinque*, apud Io. Petrei, Norimbergae, 1533, p. 27; il volume, edito da Johannes Schöner, comprende oltre al *De triangulis* e ad alcune opere cusane sulla quadratura del cerchio, anche gli scritti – tra i quali il *Dialogus*, nei quali Regiomontano confuta e a tratti ridicolizza il procedimento di Cusano.

⁶⁷ L'influenza di Proclo sulla matematica di Cusano è stata opportunamente sottolineata da J. M. Nicolle, *Le laboratoire mathématique*, cit., pp. 84-95.

che non nega l'alterità né la contraddizione, ma getta il proprio sguardo di là da quella e apre nel solo modo possibile «la porta custodita dal più alto spirito della ragione»⁶⁸.

Alma Mater Studiorum - Università di Bologna
annarita.angelini@unibo.it

⁶⁸ *Supra*, n. 27.

Lo sguardo e la scienza: misure infernali, misure dell'uomo e misure divine

di

PASQUALE TERRACCIANO

ABSTRACT: *The Gaze and the Science: Infernal, Human and Divine Measures.* This article reconstructs various contexts and applications of measurement in humanistic thought, illustrating the challenge of clearly distinguishing between speculative and practical conceptions of mathematics, as well as between pre-modern and modern measurement methods. Antonio Manetti's attempts to measure hell and Francesco Zorzi's efforts to capture the universe's musical proportions occur amidst significant shifts in spatial interpretation, influenced by the diffusion of Arab science and the invention of perspective. The essay reflects on the intricate intersections of science, philosophy, and art during the Renaissance.

KEYWORDS: Hell, Macrocoms, Gaze, Perspective

ABSTRACT: L'articolo ricostruisce alcuni contesti ed usi della misura nel pensiero umanistico, mostrando la difficoltà di dividere con nettezza tra una concezione speculativa e una concezione pratica della matematica, tra un modo pre-moderno e uno moderno di misurare. I tentativi di Antonio Manetti di misurare l'inferno e quello di Francesco Zorzi di cogliere le misure musicali dell'universo, si svolgono all'ombra di capovolgimenti chiave nell'interpretazione dello spazio, attraverso la diffusione della scienza araba e l'invenzione della prospettiva. Il saggio riflette così sulla complessità delle intersezioni tra scienza, filosofia, arte nel Rinascimento.

KEYWORDS: Inferno, macrocosmo, sguardo, prospettiva

1. Da tempi antichi, l'uomo ha cercato di comprendere il mondo che lo circonda attraverso la misurazione. Sia che si tratti di misurare la distanza tra due punti, la durata di un evento, o la quantità di una sostanza, la misura è stata un mezzo fondamentale per dare senso e organizzazione al mondo esterno¹.

¹ Si guardi tra i testi più recenti sul tema E. Lugli, *The Making of Measure and the*

Tuttavia, la misura va oltre la semplice quantificazione di grandezze fisiche. Essa implica anche una valutazione soggettiva e un'interpretazione della realtà. La mente umana non si limita a percepire le dimensioni fisiche degli oggetti, ma attribuisce loro significati, valutazioni e rappresentazioni simboliche. Questo processo di attribuzione di significato attraverso la misura è ciò che permette all'uomo di creare concetti astratti, sviluppare teorie scientifiche e costruire rappresentazioni artistiche: di pensare il mondo, ci si potrebbe spingere a dire. Sono riflessioni che vanno tenute presente nel momento in cui ci si relaziona a epoche in cui il rapporto con lo spazio e con la sua rappresentazione è stato diverso. Su un piano storico, per evitare anacronismi; su un piano teorico, perché la nostra reazione rispetto a quanto nel passato ci appare distante o addirittura sconcertante è una leva di comprensione profonda².

Nella cultura rinascimentale si svilupparono tentativi più o meno audaci di misurare ciò che non cade sotto i sensi, o che poteva sembrare incommensurabile, e di penetrare così i misteri del cosmo con metodi matematici che all'interprete moderno possono apparire inusuali. Ci soffermeremo su due di questi tentativi: misurare l'inferno, per un verso; cogliere le misure (e gli intervalli musicali) di quello che veniva definito macrocosmo, per altro verso.

L'opera di Dante Alighieri, con la sua descrizione straordinariamente dettagliata dei nove cerchi infernali nell'Inferno della *Divina Commedia*, ispirò taluni a concepire l'inferno non solo come scenario poetico o entità teologica, ma anche come un luogo che poteva – anzi doveva – essere misurato. Il sapere scientifico del tempo fu dunque utilizzato per interpretare l'opera dantesca in una nuova luce, cercando contemporaneamente di interrogare Dante stesso per spiegare i fenomeni fisici. Si trattava di un dibattito che si sposava con il crescente interesse del Quattrocento per la cartografia, la prospettiva e la riscoperta della scienza antica, specialmente della matematica greca. Lo studio delle misure e della struttura dell'inferno si traduceva in possibile sapere pratico, ma non era solo un'urgenza di questo genere a guidare gli interrogativi di chi si dedicava a tali ricerche. Si creò uno spazio dove il reale e l'immaginario, la sapienza matematica e poetica si intrecciavano, e in tale spazio il problema della misura veniva sollecitato da diverse prospettive.

Promise of Sameness, Chicago University Press, Chicago 2019.

² Sulla funzione euristica dello sconcerto G. Didi-Huberman, *Beato Angelico. Figure del dissimile*, Abscondita, Milano 2009, pp. 10-20.

Misurare l'inferno, localizzare l'invisibile, sezionare la fantasia con strumenti scientifici non furono in quel momento attività percepite come contraddittorie: razionalità calcolatoria e immaginazione poetica non erano viste come due attività opposte, ma complementari. La *mens* si rapporta con l'una e con l'altra; se una sua caratteristica strutturale, secondo Cusano, è cogliere la *mensura*, misurare è una delle attività che può collegare calcolo e poesia.

Guardiamo ora dall'altra parte del cielo, per così dire. Oltre la matematica euclidea e la scienza araba, la rinnovata fortuna del neoplatonismo e soprattutto del pitagorismo portò numeri e misure al centro di un tentativo mistico di comprensione del macrocosmo³. Anche in questo caso, sebbene su altri presupposti e con altri obiettivi, la sfida fu di misurare ciò che va al di là dei nostri sensi; le direzioni furono diverse, ma i due tentativi consentono di mischiare le carte tra una concezione puramente pratica e una puramente speculativa della matematica e delle misurazioni. Non si trattava del resto solo della *mens* o della concezione della matematica: ciò che veniva ad essere coinvolto era anche il problema, decisivo, dello sguardo.

2. Quando nel 1587 il giovane Galileo Galilei venne incaricato della cattedra di matematica a Pisa era poco più che uno sconosciuto. Certo era il figlio del compositore Vincenzo, e aveva ottenuto alcuni risultati al riguardo degli studi sulle parabole, ma non aveva lignaggio e notorietà per uno *studium* così prestigioso⁴. Per sciogliere ogni dubbio dovette fare una lezione presso l'Accademia fiorentina su un tema capace sia di mettere in luce la sua bravura di studioso sia di interessare una platea intellettualmente esigente.

La scelta ricadde sulla matematica "infernale" legata alla *Commedia* dantesca. Nelle sue lezioni esaminò dunque due possibili modelli di calcolo delle dimensioni dell'inferno e di rappresentazione del sito: quello del fiorentino Antonio Manetti e quello del lucchese Alessandro Vellutello. Quanto è grande l'inferno? E se è posizionato, come pare, sotto la terra, quale forma e dimensioni bisogna pensare abbia perché non si apra a un certo punto una voragine, ingoiando tutta l'umanità tra fumi e fiamme? Non è chiaro se l'argomento venne impo-

³I. Caiazzo-C. Macris-A. Robert (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden 2022.

⁴M. A. Peterson, *Galileo's Muse: Renaissance Mathematics and the Arts*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

sto a Galilei dall'alto, come probabile, o se fu lui a decidere. In ogni caso fu il successo di quelle lezioni ad aprirgli la strada per la carriera accademica. Su questo tema Galilei non tornò più, ma alcuni interrogativi sollevati nel testo lo accompagnarono a lungo: in particolare il problema della sostenibilità di un volume a seconda della crescita o diminuzione delle sue dimensioni, e in generale la possibilità di leggere tutto ciò che accadeva nel cosmo – anche nell'inverificabile centro della terra – in termini matematici.

Le *Due lezioni all'Accademia fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante* di Galilei possono apparirci delle bizzarrie o, nella più caritatevole delle ipotesi, semplici curiosità letterarie. Eppure, si trattava di una questione che si dibatteva da almeno un secolo, con implicazioni scientifiche, filosofiche e tecniche di rilievo.

Secondo alcuni studiosi una svolta decisiva per misurare l'invisibile inferno si sviluppò all'ombra di una struttura assolutamente ben visibile, il singolo edificio più grande e rappresentativo del tempo: la cupola del Duomo di Firenze fatta da Brunelleschi⁵. Come è ben noto, gli interrogativi legati alla sua progettazione, e le sfide del cantiere costruttivo fecero da centro propulsivo per diverse innovazioni, che andavano al di là dell'epocale sfida architettonica: in quella piazza, secondo la tradizione, Brunelleschi testò l'invenzione della prospettiva, si misurò con forze di scarico che apparivano impossibili da controbilanciare e progettò nuove macchine per costruire l'enorme struttura autoportante che desta tuttora interrogativi.

La sua vita e alcuni di questi elementi – in particolare la prima descrizione dell'esperimento sulla prospettiva – ci sono stati raccontati da una figura a lui vicina, il già citato Antonio Manetti, che di Brunelleschi ha anche tramandato la *Novella del grasso legnaiuolo*⁶. La vicinanza di Manetti a Brunelleschi e ai lavori della Cupola è importante in questa sede per un motivo. Manetti (1423-1497), personalità centrale nelle committenze artistiche fiorentine della seconda metà del Quattrocento e in seguito uomo politico, fu infatti il primo a interessarsi in maniera sistematica alle misure dell'inferno dantesco. Questo interesse parrebbe essere stato condiviso dallo stesso Brunelleschi, che secondo Vasari studiava sistematicamente «le cose di Dante, le

⁵ S. Touissant, *De l'enfer à la Cupole. Dante, Brunelleschi et Ficin*, L'Erma di Bretschneider, Roma 1997.

⁶ A. Manetti, *Vita di Filippo Brunelleschi, preceduta da la Novella del Grasso*, a cura di D. De Robertis, Il Polifilo, Milano 1976.

quali furono da lui bene intese circa li siti e le misure, e spesso nelle comparazioni allegandolo, se ne serviva ne' suoi ragionamenti»⁷. Brunelleschi, dunque, non solo amava citare Dante, ma nello specifico parrebbe averlo usato, come fonte di ispirazione e comparazione, nei suoi ragionamenti, a partire da quelli architettonici.

Un palinsesto decisivo degli interessi danteschi di Manetti ci è dato dalla sua copia annotata della *Commedia*, postillata con appunti e disegni che gli servirono per ricostruire i luoghi attraversati da Dante, le posizioni dei pianeti nei transiti del poeta nonché, appunto, la struttura e le misure dell'inferno⁸. Manetti non ci ha lasciato infatti opere esplicite su questo tema, sebbene gli si attribuisca un possibile manufatto di ricostruzione tridimensionale del sito dantesco⁹: la sua descrizione ci è riportata, a partire dai suoi appunti e disegni, da due importanti umanisti fiorentini, Cristoforo Landino e Girolamo Benivieni. Landino, nel più influente commento alla *Commedia* dei suoi tempi, decise di accludere un breve trattato su *Sito et forma dello 'nferno et statura de' giganti et di Lucifero*, dichiarando di aver tratto queste notizie da Manetti (e probabilmente avendo consultato la copia della *Commedia* manettiana)¹⁰. Si tratta, come scrive Landino, di elucubrazioni in cui si congiungono «fantasia» e «disciplina matematica»; sono calcoli ormai fondamentali per poter commentare con esattezza il poema di Dante. Qualche anno dopo, nel 1506, Benivieni ritornerà sull'argomento perché poco soddisfatto della trattazione di Landino. Stese dunque un più ampio volume, *Dialogo di Antonio Manetti circa al sito, forma e misure dell'Inferno di Dante*, all'interno del progetto dell'allestimento di una nuova edizione fiorentina della *Commedia*, la giuntina del 1506¹¹.

Come è fatto dunque l'inferno di Manetti? Il luogo viene descritto

⁷ G. Vasari, *Le Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architettori nelle redazioni del 1550 e del 1568*, a cura di R. Bettarini-P. Barocchi, Sansoni, Firenze 1966-1987.

⁸ BNCF, Fondo Nazionale II. I. 33. L'edizione critica delle annotazioni di Manetti sarà inclusa nel volume *Esegesi minore del Tre e Quattrocento* previsto per l'*Edizione Nazionale dei Commenti danteschi*, Salerno Editore, Roma.

⁹ Su questo ora P. Terracciano-M. Procaccini, «L'inferno di Dante con tutti i cerchi e partimenti». Antonio Manetti, *Raggio Sensale e la topografia infernale*, in P. Paesano-G. Pittiglio (eds.), *Ai margini della Commedia*, Viella, Roma 2023.

¹⁰ C. Landino, *Sito et forma dello 'nferno et statura de' giganti et di Lucifero*, in Id., *Comento sopra la Comedia*, 4 voll., a cura di P. Procaccioli, Salerno Editore, Roma 2001, vol. I.

¹¹ G. Benivieni, *Dialogo di Antonio Manetti cittadino fiorentino circa al sito, forma e misure dello inferno di Dante Alighieri poeta eccellentissimo*, a cura di N. Zingarelli, Lapi, Città di Castello 1897.

come una figura a forma di cono rovesciato, il cui vertice è situato al centro della Terra. L'angolo al vertice del cono è di 60° . L'arco della calotta che costituisce la base del cono corrisponde alla sesta parte del circolo meridiano: una delle estremità della base coincide con Cuma, nei cui pressi secondo Virgilio si troverebbe l'entrata dell'Ade, e l'altra più o meno alla fine della penisola arabica. Alla metà esatta vi è Gerusalemme, che si situa sopra il centro. Secondo le fonti citate da Dante (nello specifico l'astronomo arabo Alfragano) la circonferenza della Terra è di 20400 miglia (secondo Benivieni 20391,76), per cui la base (o sommità) è di 3400 miglia. Da questi dati è pure possibile inferire il diametro della terra, e poiché la profondità dell'Inferno sarebbe uguale al raggio terrestre, lo si può calcolare in 3250 miglia (3245,45 per Benivieni). Questa distanza è poi divisa per otto per calcolare la distanza tra i diversi cerchi infernali (con le dovute differenze riscontrabili dal poema), intrecciando le possibili collocazioni geografiche che emergono dai calcoli e delle indicazioni dantesche. Così, ad esempio, dall'entrata di Cuma, è possibile misurare che l'Acheronte si trova sotto il mare tra la Sicilia e la Libia. Ci sono quindi nove cerchi distribuiti in otto gradi, distanti tra loro circa 405 miglia, ad eccezione dell'ottavo cerchio che si trova sul settimo grado, le Malebolge. Nei calcoli sono coinvolti anche alcuni dei protagonisti dell'inferno, in particolar modo Lucifero. La sua figura è decisiva perché sarebbe stata la sua caduta, e il suo sprofondamento al centro della terra, a provocare il vano cavo entro cui si è formato l'inferno; l'enorme spostamento di massa avrebbe provocato inoltre l'emersione della montagna del Purgatorio sul lato del globo opposto a Gerusalemme, in una zona, quella australe, non abitata da alcun uomo.

Il punto di partenza dei calcoli attribuiti a Manetti sono le indicazioni offerte dallo stesso Dante, non solo nella *Commedia*, ma anche nel *Convivio*, integrate con la conoscenza scientifica a lui disponibile. Come chiarisce Benivieni, infatti, per ricostruire quei calcoli, bisognerebbe «almeno avere vista la Sphera» (cioè la *Sfera* di Alfragano), e inoltre «el Mantellino di Ptolomeo et la Charta di navigare perché l'uno aiuta l'altro» (cioè la *Geografia* tolemaica, nel quale la forma dell'*oikumene* sembrava un mantello, e i portolani). Si tratta di alcuni dei volgarizzamenti scientifici presenti nella biblioteca di Manetti, che fu in effetti possessore e copista di diversi testi della tradizione medievale. Alcuni di questi, in particolare la *Composizione del mondo* di Ristoro d'Arezzo e la già citata *Sfera d'Alfragano* appartengono al sapere scientifico condiviso anche da Dante.

Non è il caso di soffermarsi ulteriormente sulle specifiche misurazioni come pure sulle differenze tra la descrizione di Landino e quella di Benivieni. È per noi decisivo che applicando l'aritmetica a quanto si apprendeva dalla nuova circolazione della scienza naturale, specialmente araba, era ipotizzabile una possibile visione prospettiva dell'inferno, diversa dalle rappresentazioni precedenti. Può essere inoltre notato che ci sono una serie di assunzioni e implicazioni non solo geografiche ma anche geologiche: fino al '700 almeno, del resto si dibatteva se la terra fosse più o meno cava, e fino a tempi più recenti, senza possibilità di misurare le onde sismiche, non era possibile valutarne i diversi strati.

La sfida non è insomma solo registrare le dimensioni del sito infernale, intrecciando le informazioni dantesche con il sapere e le leggi matematiche note, ma anche interrogarle per verificarne la sostenibilità fisica, capirne la tenuta statica, scoprire, se possibile, nuove proprietà metriche. Da questo punto di vista le ricerche di Manetti sull'inferno rappresentano il punto di fuga dei plurimi interessi di un ambiente culturale in fermento.

Manetti si era in effetti assunto una sorta di ruolo di tramite del sapere scientifico, sia attraverso i suoi codici che con la sua indagine dantesca. La fortuna e la diffusione delle sue misurazioni, anche in ambiti inaspettati, si può riscontrare nel fatto che è stato recentemente ritrovato un manualetto di geometria (datato agosto 1462), redatto da un anonimo misuratore fiorentino, che proponeva come esercizio per gli aspiranti geometri il calcolo delle dimensioni dell'inferno, fatto attraverso l'uso del quadrante. Nel suo esempio usava proprio le misure e i ragionamenti tramandatici da Benivieni¹².

Sul piano della storia culturale c'è un elemento ulteriore. La descrizione dell'inferno di Manetti potrebbe infatti aver colpito il lettore più avvezzo all'iconografia dantesca. Quel cono cavo rovesciato diviso in gironi ebbe infatti la prima rappresentazione grafica, la celebre mappa di Botticelli (Fig. 1), elaborata proprio in quegli anni

¹² Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, L. IV. 18, Anonimo Fiorentino, *Trattato di geometria pratica*, 1460, su cui vedi la scheda a cura di F. Camerota, in F. Camerota (ed.), *Dall'Inferno all'Empireo. Il mondo di Dante tra scienza e poesia*, Sillabe, Livorno 2021, I.1.4, p. 255. Sulle conoscenze geologiche dell'epoca, nello stesso catalogo della mostra, si veda A. Mottana, *Le viscere della terra*, pp. 29-35. Il catalogo è ricca fonte di informazione per tutta la vicenda esposta qui. Sul trattatello di geometria inoltre F. Camerota, *Leggere Dante «con le sexte, et con il regolo»*, «Opus Incertum» 7 (2021), pp. 62-75.

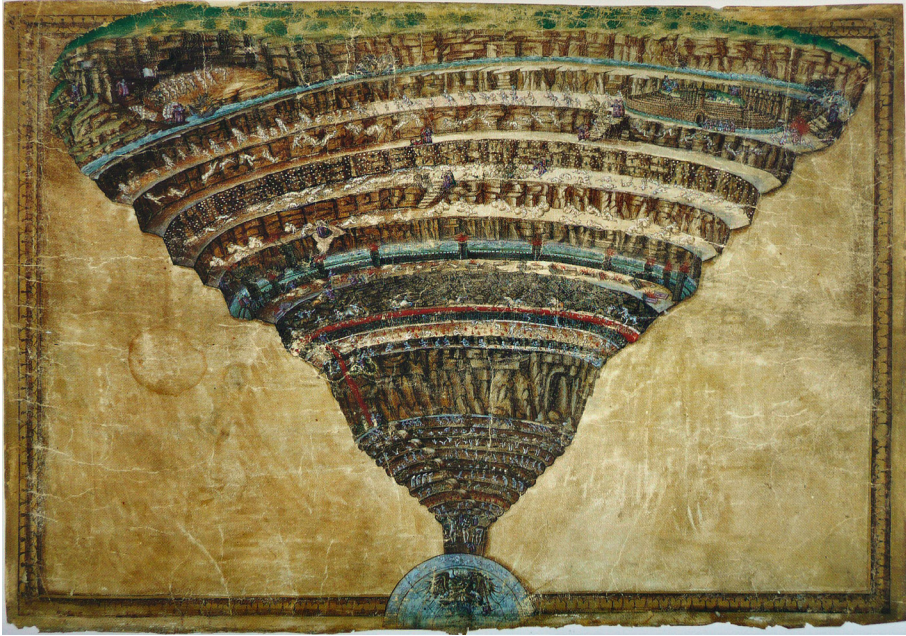


Fig. 1: Sandro Botticelli, *Veduta dell'Inferno*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. lat. 1896

e in quel *milieu*¹³. È ben probabile che furono i calcoli e la rappresentazione di Manetti – che a Firenze e dai Medici era considerato il massimo esperto della geometria di Dante – a guidare il disegno di Botticelli, realizzato per un pregiato manoscritto mediceo. Una mappa che ha poi segnato l'immaginario occidentale della rappresentazione dell'aldilà. Ma quella stessa descrizione e il problema che comporta è lo stesso – non sembri una forzatura – della cupola di Brunelleschi. Come far sì cioè che un volume conico in una sfera, dalla struttura interna spiraliforme e dalla vastissima apertura, non collassi su stesso? Quali sono le regole, le proporzioni e le misure che ne consentono la stabilità? Se Brunelleschi, secondo Vasari, ragionava intorno

¹³ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (BAV), Reg. lat. 1896. pt. A, c. 101r. Su di essa G. Morello, *La veduta dell'Inferno di Sandro Botticelli*, in S. Gentile (ed.), *Sandro Botticelli pittore della Divina Commedia*, Skira, Milano 2000, I, pp. 48-53; D. Parker, *Illuminating Botticelli's Chart of Hell*, «Modern Language Notes» 128/1 (2013), pp. 84-102; P. Terracciano-M. Procaccini, «L'Inferno di Dante con tutti i cerchi e partimenti», cit.

al sito dantesco, non sarebbe un caso, come hanno notato già altri, che «un modèle architectural vraisemblable de l'Enfer, satisfaisant aux lois astronomiques, géologiques et physiques héritées de divers horizons, avait fini par émerger en concomitance avec les nouveaux modèles géométriques de la Coupole»¹⁴. L'entourage di Brunelleschi e Brunelleschi stesso, che genialmente aveva risolto il problema della sostenibilità della cupola, nell'interessarsi del sito e delle misure infernali avrebbero trasmesso quelle soluzioni architettoniche al tentativo di misurare e rappresentare l'Ade di Dante; o se si vuole osare una proposta più azzardata, l'immagine della Cupola sarebbe stata aggiustata in funzione di come si immaginava costruito l'inferno dantesco. Le misteriose curvature a spina di pesce che avevano consentito la costruzione della volta autoportante sarebbero state simili al moto vorticoso dei gironi, o viceversa. A compiere in ogni caso l'impertinente esercizio di rovesciare la mappa di Botticelli, si avrebbe una forma non troppo dissimile dalla Cupola del Duomo, con Lucifero a svolgere il ruolo della lanterna.

La possibile simmetria con l'*Inferno* poteva forse essere una ghiotta occasione per porre Brunelleschi sullo stesso piano di Dante. Questo accadeva certamente nel dipinto del 1465 *Dante, Firenze e la Divina Commedia* di Domenico da Michelino – ma su disegno di Alessio Baldovinetti, in contatto con Manetti – in cui a fare da sfondo all'Alighieri vi erano la montagna del Purgatorio (calco rovesciato dell'*Inferno*) e la cupola del Duomo (Fig. 2). L'operazione encomiastica non sarebbe stata in ogni caso forzata: il linguaggio universale delle misure che strutturano la realtà riguarda sia la natura sia ciò che è artefatto, e per un fiorentino del Quattrocento il fatto che due opere entrambi mirabili nel loro specifico ambito potessero essere lette con una matematica simile suona tutt'altro che sorprendente. Erano capolavori tali che, ancor più di altre opere, potevano crearsi solo rispettando intervalli regolari e *divine proporzioni* (siamo a pochi anni, del resto, dalla pubblicazione del testo di Luca Pacioli).

Lo studio del sito infernale, come esperimento mentale da riservare agli abachisti o addirittura come fonte di soluzioni tecniche, aveva risvolti meramente pratici o forse encomiastici, come abbiamo appena visto, ma bisogna pure tener conto della presenza di un uso delle misure non esente da suggestioni mistiche e teurgiche, da cui Manetti non sembra essere particolarmente attratto ma che certo

¹⁴ S. Touissant, *De l'enfer à la Coupole*, cit., p. 229.



Fig. 2: Domenico da Michelino, Alessio Baldovinetti, *Dante, Firenze e la Divina Commedia*, Cattedrale di Santa Maria del Fiore, 1465

conosceva. Oltre che a Brunelleschi, Manetti era infatti legato ai circoli ficiniani. Proprio a Manetti, e a Bernardo del Nero, Ficino dedicò il suo volgarizzamento della *Monarchia* dantesca. Il *Proemio* ficiniano merita di essere ricordato sia per quanto ci dice del nuovo corso dantesco a Firenze, rivendicando il poeta alla città in un tentativo di lettura platonizzante, sia perché testimonia del tipo di legame tra Ficino e Manetti, che viene designato come il divulgatore del Dante ficiniano¹⁵. Un Dante «in professione philosopho poetico» che in spirito

¹⁵ Il volgarizzamento di Ficino è edito a cura di D. Ellero, come Appendice III in D. Alighieri, *Le Opere*, IV, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa-A. Tabarroni, con la collaborazione di D. Ellero, Antenore, Roma 2013, pp. 453-536, pp. 469-470: «Dante Alighieri, per patria celeste, per abitatione florentino, di stirpe angelico, in professione philosopho poetico benché non parlassi in lingua greca con quel sacro padre de' philosophi, interprete della verità Platone, nientedimeno in ispirito parlò in modo con lui, e per tal ornamento massime illustrò tantò la ciptà florentina che così bene Firenze di Dante, come Dante da Firenze, si può dire [...] Questo libro

dialoga con Platone: un Alighieri certo storicamente improbabile, che in ogni caso Manetti e del Nero dovrebbero comunicare alla città.

Il tentativo di egemonia neoplatonica ficiniana ci interessa perché in quella tradizione c'è un modo ben diverso di guardare al calcolo e alla misura, concentrato piuttosto sulle corrispondenze continue tra microcosmo e macrocosmo, sottese a una matematica che coglie le analogie profonde dell'universo. Ciò rifletteva un'aspirazione più ampia a individuare schemi e ordini sottostanti alla realtà visibile, una sorta di *lingua universale* che potesse tradurre la complessità del mondo in forme comprensibili e predicibili; una matematica cosmologica, influenzata da Platone e Pitagora, che cercava di svelare le leggi segrete che governavano il tutto. Non sappiamo precisamente quale era lo scopo primigenio di Manetti nell'intraprendere i suoi studi, se cioè anche per lui fossero validi tali significati. Ironia della sorte vuole che ci abbia trasmesso la *Vita* e la *Novella* di Brunelleschi, ma che, a propria volta, dobbiamo ad altri la sopravvivenza delle sue idee sull'inferno, nello specifico a Landino e Benivieni. Ma proprio Benivieni ci offre un ulteriore indizio in direzione di Ficino: è in effetti l'autore della *Canzone d'amore*, un poema ispirato dalla lettura ficiniana del *Simposio* platonico, su cui si misurò lo scontro filosofico tra Pico e Ficino¹⁶.

Stante il contesto culturale in cui agì, Manetti dovette avere in ogni caso una profonda consapevolezza del problema dell'unità della conoscenza teologica, estetica, letteraria e matematica. Gli era cioè chiaro che se il sommo poeta aveva reso al massimo il bello e il vero – e ciò era fuori di dubbio – su un tema teologicamente così rilevante, questo non poteva essere accaduto andando contro la filosofia e la teologia. Certo, c'erano elementi di finzione narrativa, ma la struttura perfetta pensata da Dante restituiva le leggi divine della punizione, della purgazione e della beatitudine. E se le leggi divine erano state rispettate, allora avrebbero dovuto esserlo allo stesso modo le leggi fisiche e matematiche, che dalle leggi divine sono garantite. Studiare

composto da Dante in lingua latina, acciò che sia a più leggenti chomune, Marsilio vostro, diletteissimi miei, da voi exortato, di lingua latina in toscana tradocto a voi diriza. L'antiqua nostra amicitia et disputatione di simile cose intra noi frequentata richiede che prima con voi questa tradutione comunichi, et voi agli altri dipoi, se vi pare, ne facciate parte».

¹⁶ G. Pico della Mirandola, *Comento sopra una canzone d'amore di Girolamo Benivieni*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De Ente et Uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Vallecchi, Firenze 1942.

sulla *Commedia*, tra i tanti suoi meriti, poteva servire a migliorarsi nelle scienze. Viceversa, qualora non fosse stata vera la fisica lì contenuta, rischiava di aprirsi un'incrinatura sul poema, o quantomeno sulle sue interpretazioni.

Nell'operazione manettiana, pur nelle sue indubbe componenti pratiche, la celebrazione di Dante ha plausibilmente alla base l'idea che la perfezione della costruzione del poeta sia in scala dalla perfezione con cui Dio ha creato la natura; che la perfezione dei versi rispecchi una perfezione dei numeri, dei gradi, delle armonie; che la stessa struttura architettonica che regge l'Inferno sia reale perché con fondamento divino.

3. Nel 1486, nel suo famoso *Discorso sulla dignità dell'uomo*, Pico della Mirandola (1463-1494) rivendicava di aver riscoperto un modo di filosofare attraverso i numeri. All'interno di un generale progetto di armonia tra tutte le tradizioni, Pico intendeva mostrare la fecondità dell'aritmetica divina, "concordandola" con le tradizioni più canoniche – la scolastica, l'aristotelismo, il neoplatonismo – ma ancor di più con il nuovo sapere ermetico e cabalistico di cui era convinto aver trovato la chiave. Lo studio dei numeri era tradizionalmente uno strumento ermeneutico per l'interpretazione di passaggi dalla Bibbia, sia nella tradizione esoterica ebraica sia nella più ortodossa patristica alessandrina, ma ciò che aveva in mente Pico era un'ulteriore *vis* speculativa autonoma dei numeri capace di affrontare problemi di metafisica, cosmologia, morale¹⁷. Il modello platonico si ibridava con il sapere ebraico. Nelle sue 900 *Conclusiones* (di cui il *Discorso sulla dignità dell'Uomo* sarebbe stata l'introduzione) Pico si rifaceva così al concetto di «numero formale», un numero diverso da quello quantitativo, «materiale»: esistono cioè entità matematiche che posseggono uno stato ontologico specifico, corrispondente a una particolare modalità razionale. Appartenenti a un livello intermedio di realtà, situato al di sopra del piano materiale, i numeri formali sono dotati della facoltà di conferire *vis*, cioè potenza, alle cose naturali che hanno esistenza fisica. Il numero viene quindi assimilato a una causa formale, secondaria, attiva sul mondo materiale, fondamentale nel suo essere intermedia tra l'Uno e gli enti.

Sebbene dunque la stesse struttura delle *Conclusiones* abbia moti-

¹⁷ G. Pico della Mirandola, *La dignità dell'uomo*, a cura di R. Ebgi, Einaudi, Torino 2022, pp. 69-71.

vazioni numerologiche, in questo modo, Pico sembra affidarsi molto meno alle tradizionali analogie numeriche, quanto piuttosto all'interazione stretta delle proprietà ontologiche dell'aritmetica. L'idea secondo cui ciò che è più "formale" è dotato di un grado di essere superiore e più potente rispetto al materiale, è la versione pichiana di un assunto neoplatonico classico che sostiene che le entità immateriali sono effettivamente situate più in alto nella scala ontologica e sono quindi correlate a un livello più denso di esistenza rispetto a quello implicato ordinariamente dalle realtà fisiche. In questa visione i numeri sono considerati capaci di funzionare su piani diversi, consentendo così il loro utilizzo effettivo in diverse discipline come la filosofia naturale, la magia o la cabala. Più si sale lungo un ordine gerarchico ascendente delle discipline, più il numero materiale (quantitativo) deve cedere il passo al suo corrispettivo formale, come insegnano sia la tradizione pitagorica che quella cabalistica. Non a caso la Cabala ha meccanismi formalizzati per la comprensione e l'azione delle *sefirot*.

La discussione delle *Conclusiones* venne bloccata dalla Chiesa e lo stesso progetto condannato. Le idee di Pico su questo tema possono in parte ritrovarsi nell'*Heptaplus*, un'interpretazione allegorica della *Genesi* che ruota intorno al numero 7¹⁸, ma non vennero articolate in maniera più sistematica: esse in ogni caso raccoglievano – in forme certo specifiche del suo progetto – sollecitazioni che in forme diverse stavano attraversando buona parte della cultura fiorentina tardo quattrocentesca, specie quella raccolta intorno a Ficino. A sviluppare tale modello in forme peculiari fu un francescano veneto, Francesco Zorzi, uno dei principali esponenti del cabalismo cristiano. Zorzi raccolse la sua concezione in un vero e proprio poema filosofico-musicale: il *De harmonia mundi totius cantica tria* (1525).

L'idea che sottostà al suo libro – quella dell'armonia del mondo, intesa in chiave innanzitutto musicale – non era ovviamente nuova e fu propria sia del mondo greco che dalla letteratura cristiana antica. Ma raramente si trova esposta con la completezza e l'organicità che vi dà Zorzi. Secondo il teologo veneziano, è necessario al filosofo e al teologo, per cogliere Dio, andare oltre la conoscenza dei sensi: nella dialettica tra Uno e molti, l'unica strada che ha la mente umana è cogliere l'armonia, misurare gli intervalli e le corrispondenze tra il mondo delle realtà visibili e il mondo delle realtà invisibili. A questo fine vanno usati tutti gli

¹⁸ Sul numero sette ora R. Ebigi, *Sette. Le avventure di un simbolo*, il Mulino, Bologna 2024.

strumenti delle discipline legate al calcolo, cioè la fisica, l'aritmetica, l'astronomia, la geometria, la musica e la teologia:

Se [...] vogliamo essere sollevati, in qualche modo, da queste realtà visibili fino ai penetranti del cielo e a ciò che supera il mondo, percorreremo (abbandonata la peregrinazione dell'errore) un'unica via: il cammino dei numeri, mediante i quali queste realtà inferiori si mostrano a chi le contempla nella loro connessione con i mondi superiori, in virtù della loro dolcissima preparazione armonica e della reciproca corrispondenza. Essi, operando con la loro infinita potenza, offrono una via facilmente accessibile. Tutte le cose, infatti, sono ordinate dai numeri e questi sono talmente intrinseci a tutto che nulla gli può resistere¹⁹.

I numeri, che funzionano sui piani diversi della creazione, sono il legame tra il macrocosmo e il microcosmo e la misura è il modo per leggere le analogie tra i due mondi: il cosmo si può conoscere allora con una scienza dell'equilibrio, che si esprime nella fisica così come nella musica. Se si vuole ascendere in modo corretto dalle realtà inferiori a quelle superiori bisogna procedere secondo l'ordine armonico, fatto di numeri, intervalli e misure: «tutte le cose, infatti, si corrispondono con accordi reciproci ma diversi in relazione a diversi numeri». «Conosce tutto nel modo giusto chi sa contare a dovere»²⁰. Orfeo, Pitagora, Platone, Proclo, cui si aggiungono i cabalisti ebrei, sono i maestri di questa disciplina: sono coloro capaci di far risuonare la sonorità del mondo.

Tutto nell'universo tende verso l'unità, e i rapporti numerici, che rispecchiano la varietà degli intervalli musicali, guidano l'intelletto nella comprensione dell'Uno. Nella creazione l'Artefice produsse infatti due immagini di sé, il mondo e l'uomo; perciò, non deve sorprendere che quest'ultimo sia legato da un rapporto di corrispondenza simbolico con le cose e possa comprenderle ed operare su di esse²¹. La musica agisce come legame del cosmo ma consente anche l'esplorazione dei sensi interiori dell'uomo: attraverso di essa può percepire l'armonia dell'universo e quindi la presenza di Dio. La stessa anima possiede una sua musica perché è modulata lungo gli

¹⁹ F. Zorzi, *L'armonia del mondo [Tre Cantiche sull'armonia del mondo tutto]*, a cura di S. Campanini, Bompiani, Milano 2010, p. 9.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ivi*, pp. 2039-2045.

stessi intervalli dell'armonia divina e, grazie alle leggi numeriche che regolano il ritmo, può fungere da ponte tra la dimensione temporale in cui esiste e l'eterno.

Non è solo l'anima a essere toccata da questa armonia. La proporzione delle misure si ritrova anche nel corpo umano. È necessario che ogni arto e ogni muscolo dell'uomo, medio tra Dio e universo, rispetti rapporti numerici: una cura particolare ha messo l'Artefice per «disporre in modo armonioso le membra dell'uomo e nel fissarne le misure»²². In particolare, nei rapporti del corpo si ritrovano gli stessi accordi musicali: così il *diatesseron* rispetta numericamente il rapporto del corpo rispetto al torace, il *diapente* quello tra torace rispetto alle gambe, il *diapason* l'ampiezza dell'inguine rispetto alle cosce, ecc.

L'uomo, armonico nell'anima e nel corpo, deve dunque regolare il proprio io, conservare un'armonia, data appunto dalla misura: per esprimersi al meglio, deve essere *misurato*. Come si capisce, in questa dialettica tra macrocosmo e microcosmo, non si ricorre semplicemente a un uso metaforizzato del termine: fisica, estetica, epistemologia, psicologia, teoria musicale si richiamano a vicenda. Misurare è accordare, temperare, gestire l'equilibrio.

Le misure di Zorzi sono legate alle proporzioni, cioè alla relazione tra le misure. Il francescano è consapevole anche che le misure possono essere oscure e ambigue, se non ne viene chiarita l'unità di misura. Ciò non è privo di interesse perché le soluzioni da lui esposte, per un verso, vanno verso un'analisi del dettato biblico e delle interpretazioni patristiche²³, ma per altro verso, dividendo l'intera sua opera in «toni» e «moduli» parrebbero aver recepito la soluzione di Alberti nel *De re aedificatoria*, proprio ai fini di determinare una proporzionalità che possa essere rispettata e replicata.

Il *De harmonia mundi* è dunque costruito in tre canti modulati sull'ottava, e ciascun cantico composto in otto toni, formando così un'ottava perfetta. Le parti finali scandiscono la luce, il bene e il silenzio, in una sorte di inno mistico a compimento del percorso dei numeri.

Le riflessioni di Zorzi non rimasero chiuse nelle sue pagine e discusse più o meno segretamente nei cenacoli conventuali del mondo francescano (come pure accadde) ma trovarono attuazione in progetti architettonici. Fino agli anni '40 del Cinquecento, in cui si addensarono su di lui i sospetti vaticani, Zorzi fu infatti una figura di vertice del

²² Ivi, pp. 589-591.

²³ Ivi, p. 2333.

suo Ordine religioso; era del resto esponente di una famiglia importante della nobiltà veneziana e aveva una significativa rete di contatti personali (fu tra i consulenti del sovrano inglese Enrico VIII in occasione del divorzio che provocò lo scisma anglicano). Su indicazioni di Zorzi, la chiesa di San Francesco della Vigna a Venezia venne edificata da Jacopo Sansovino che seguì (o dovette acconsentire a seguire) i precetti della sua dottrina e della matematica musicale neoplatonica. Il numero 3 venne dunque posto a cardine della stabilità del progetto e così il 3 e i suoi multipli (6, 9, 27), misurati in piedi veneziani, determinarono la larghezza e la lunghezza delle cappelle, del presbiterio e dell'altare. Gli intervalli musicali-matematici si imposero nelle proporzioni della chiesa. Essi esprimevano i rapporti armonici degli accordi di ottava (3/6), quinta (6/9) e quarta (4/3) – appunto *diapason*, *diapente* e *diatesseron* – che dovevano far vibrare quella che era pensata come una vera e propria cassa armonica di marmo, capace di produrre un silenzioso inno mistico alla gloria di Dio: l'inno mistico con cui si chiudeva appunto il *De harmonia mundi*.

4. Torniamocene all'inferno. Oltre ad accompagnarsi ad alcune delle edizioni dantesche della *Commedia* tra '400 e '500, le riflessioni di Manetti crearono un piccolo genere letterario da cui non potettero esimersi gli intellettuali fiorentini che vollero confrontarsi con Dante. Così Pierfrancesco Giambullari scrisse a sua volta un *Del sito, forma e misura dello Inferno* nel 1544 (con misure parzialmente diverse da quelle di Benivieni e Landino) e discussioni simili si ritrovano nelle lezioni dantesche di Gelli e di Varchi. Le speculazioni di Manetti suscitarono però anche precise opposizioni. Nel 1544 il lucchese Alessandro Vellutello pubblicò a Venezia una sua edizione con commento della *Commedia*²⁴, con l'aspirazione di sostituire quella del Landino. Tra i diversi temi di contrasto, vi era la spazializzazione e la struttura dell'inferno come proposta da Manetti. Vellutello riconosce infatti ai due fiorentini il merito di aver colto la necessità dello studio delle misure del sito infernale, ma li accusa di aver completamente errato il calcolo. In particolar modo Vellutello riduceva sensibilmente la profondità infernale, e contestualmente l'ampiezza della sommità dell'inferno di Manetti, suggerendo che con quelle dimensioni la struttura non avrebbe potuto reggere. L'inferno dantesco da lui

²⁴ A. Vellutello, *La Comedia di Dante Aligieri con la nova esposizione di Alessandro Vellutello*, Venezia, Francesco Marcolini 1544.

proposto è invece una successione di anelli di diametro proporzionalmente crescente che partono dal centro della Terra fino alla superficie. L'ingresso infernale non è più posto a Cuma, ma a Babilonia, e questo comporta un arco e un sito infernale di dimensioni ridotte rispetto a quello manettiano. Viene infine pure annullato quello che era un tratto tipico della cartografia infernale fiorentina: la discesa a spirale del cammino catabatico di Dante. La descrizione di Vellutello si tradusse in illustrazioni in cui i gironi sono rappresentati come vere e proprie ruote del peccato²⁵, con un modello visivo diverso rispetto a quanto immaginato da Botticelli.

Fu questo il contesto del confronto effettuato nelle *Lezioni* di Galilei. Il matematico pisano utilizzò la sua conoscenza di Archimede per dimostrare la verità e solidità del sistema elaborato da Manetti, decretando la maggiore solidità del modello fiorentino (probabilmente anche per motivi di politici): come esempio per i suoi calcoli addusse proprio la stabilità di una cupola come quella brunelleschiana che aveva una proporzione tra ampiezza, profondità e spessore ancor maggiore della calotta terrestre che avrebbe dovuto reggere l'Inferno di Manetti e che testimoniava così della solidità del modello. La compenetrazione tra le misure della cupola e le misure dell'inferno era ancora leggibile a distanza di più di un secolo.

Nel fare i suoi calcoli infernali Galilei compì un errore al riguardo del cambiamento di scala: aveva infatti assunto che l'aumento della larghezza e dello spessore sarebbero andati di pari passo. Fu lo stesso Galilei ad accorgersi che all'aumento dell'ampiezza lo spessore deve diventare proporzionalmente maggiore; calcolando matematicamente il rapporto tra i due, nel *Discorsi sulle Due Nuove Scienze*, fissò la regola divenuta nota come teoria del cubo quadrato, tutt'ora fondamentale nel calcolo delle costruzioni. Tale principio rende non sostenibili le dimensioni di sito proposte da Manetti: se Galilei se ne accorse allora, oppure dopo, non volle comunque richiamare l'errore che aveva dato la partenza alla sua carriera accademica. In ogni caso, anche il semplice fatto che la teoria del cubo quadrato si applichi sia agli edifici che agli esseri viventi (spiegando dunque che c'è un limite osseo alla grandezza degli animali) mostra che ha il suo antecedente diretto proprio nelle *Lezioni* sull'inferno, in cui appunto bisognava

²⁵ Su tali temi si veda M. Rossi, *Alessandro Vellutello e Giovanni Britto che «per se fuoro»*. Sul corredo grafico della *Nova esposizione*, «Studi Rinascimentali» 5 (2007), pp. 127-144.

misurare la sostenibilità della volta, ma anche la misura dei giganti e di Lucifero: non casualmente Galileo usa nei *Discorsi sulle due nuove scienze* come esempio proprio i giganti.

Non intendo con questo dire, come fa Peterson, che la scienza moderna nasca all'inferno, ma certo il ruolo che quell'iniziale problema di misure ha assunto per Galileo, anche solo come *Gedankexperiment*, impedisce di considerarlo come una semplice curiosità letteraria.

Per Galilei in ogni caso la questione non è di unitarietà del sapere, o quantomeno non solo, o di tenuta delle analogie tra microcosmo e macrocosmo. L'introduzione delle sue lezioni chiarisce un punto decisivo. Cosa «difficile e mirabile» è la capacità dell'uomo di «misurare» gli intervalli del cielo, i moti, le proporzioni delle stelle, i luoghi della terra e del mare. Sono determinazioni che possono compiersi attraverso «lunghe osservazioni», perché si tratta di elementi che ricadono comunque sotto i sensi. Ma «quanto più meravigliosa deviamo stimare» la misurazione degli inferni, che sono nascosti a tutti i sensi e non sono conoscibili per esperienza. La sfida è trovare un metodo per astrarre e misurare un'immagine a partire da un'ipotesi mai verificabile dai sensi²⁶.

5. *In conclusione: un gioco di sguardi.* Ammonisce Platone, e ricorda Pico, di non confondere la contabilità dei mercanti con l'aritmetica divina²⁷, come abbiamo in parte fatto. Certo, anche il “calcolatore” Manetti accoglieva, a quel che ne sappiamo, l'idea di un rapporto stretto tra microcosmo e macrocosmo. C'è però un motivo più profondo dietro questo percorso. Manetti e Zorzi perseguono scopi evidentemente diversi, ma hanno in comune un tentativo di generale codificazione del mondo soprasensibile, appreso non attraverso la parola, ma attraverso la misura. Prospettiva e armonia sono le due chiavi che utilizzano per la loro sfida: due chiavi che rappresentano due «forme simboliche» diverse di unificazione del cosmo.

Manetti si forma nella rivoluzione spaziale determinata dalla prospettiva (ed è anzi il primo che la racconta): uno spazio che consente la rappresentazione *visibile*. Zorzi solfeggia la sua armonia nel campo regolato, ma *invisibile*, della musica. Il suo ricorrere alle immagini è costante, ma passa sempre e solo attraverso l'analogia mistica. La

²⁶ G. Galilei, *Due lezioni all'Accademia fiorentina circa la figura, sito e grandezza dell'Inferno di Dante*, a cura di R. Pratesi, Sillabe, Livorno 2011.

²⁷ Platone, *Repubblica*, 525b-d; Pico, *Dignità dell'uomo*, cit., p. 71.

misura della musica (e della luce) dominano sull'elemento più propriamente visivo.

Non saprei dire se è solo un caso il fatto che la disciplina su cui avrebbero potuto trovare un terreno comune è l'architettura. Non credo invece sia un caso che Zorzi sia un francescano. La traduzione occidentale dello studio arabo sulla scienza della luce (*perspectiva*) avvenne infatti proprio attraverso lo studio degli esponenti del suo ordine (Grosseteste, Ockham) che se ne occuparono sia in ambito matematico sia fisico sia, soprattutto, mistico.

A partire da Cassirer e Panovsky, lo storico dell'arte Hans Belting ha provato a riflettere sulle diverse forme simboliche che hanno strutturato lo spazio tra Oriente e Occidente. La misura della luce secondo gli arabi (Alhazen), la misura dello sguardo secondo Brunelleschi²⁸ sono – secondo la sua nota tesi – le due svolte che, attraverso l'invenzione della camera oscura e della prospettiva, hanno modificato i nostri «canoni dello sguardo» in un dialogo che ha coinvolto Firenze e Bagdad: *perspectiva* (scienza della luce) vs *prospettiva*. Attraverso tali forme simboliche, misura e immagine modificano il rapporto tra soggetto e oggetto e creano cornici epistemologiche diverse. Sono questioni che toccano molto più di quanto possa ritenere l'interprete moderno il problema delle misure di ciò che è ultraterreno.

Secondo Belting, nel mondo occidentale l'immagine diventa la via principale della conoscenza proprio quando attraverso la prospettiva

l'attenzione si sposta da un occhio passivo e fallibile a uno sguardo attivo, che non si lascia ingannare bensì controlla la percezione grazie a un metodo di misurazione. Nacque così un nuovo concetto di spazio, reinventato come spazio-misura: uno spazio misurabile, legato a un'osservazione e alla sua posizione. Nelle coordinate di tale spazio, il mondo diventa visibile per un osservatore, che riesce a orientarvisi equiparandolo simbolicamente allo spazio della percezione²⁹.

«Non era più il luogo di un'illusione, bensì il luogo di una nuova verità sulla visione»; le parole di Belting si adattano singolarmente bene all'operazione che la misurazione quattrocentesca sull'inferno,

²⁸ Si intitolano così i capitoli che fanno da perno all'interpretazione di Belting in *I canoni dello sguardo. Storia della cultura visiva tra Oriente e Occidente*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.

²⁹ Ivi, p. 41.

nata nel cantiere della prospettiva, aveva provocato. Il soggetto della catabasi, come abbiamo visto, non si immergeva più agli inferi ma, misurando, aveva possibilità di visualizzare l'intero, guardare l'inferno dall'esterno, nella sua totalità, assumendo quasi lo sguardo sovrano di Dio. L'inferno medievale era una crepa: diviene improvvisamente un *panopticon*. Non era però un tirarsi fuori: l'immagine prospettica era anche uno specchio simbolico per guardare con maggiore profondità se stessi. Lo sguardo si fa appunto attivo indagatore, ma la misura continua a "costringere" sia il mondo che l'io.

Il modello contrario alla prospettiva era un sistema geometrico puntiforme, legato a raggi invisibili e a una spiritualità aniconica e astratta: quello che si era affermato nel mondo arabo. Zorzi, attraverso canali non lineari ma facilmente scrutabili (pitagorismo, francescanesimo e tradizione ebraico-araba) appartiene in maniera originale a quel modello. Ciò non significa però che appartenga a un mondo pre-moderno: il suo successo europeo nel Seicento fu grande ed è un dato di fatto che Manetti e Zorzi furono entrambi, a loro modo, interlocutori per Galilei.

Suggerisce però che, in ultimo, il passaggio al paradigma della scienza moderna non fu questione di esattezza, che era fondamentale anche per Zorzi, ma di sguardo. Quel paradigma non è però un modello dato per sempre, né inevitabile: liberarsi dall'immagine, cercare ciò che è misurabile solo in quanto è in relazione a un sistema fatto di variabili tra loro dipendenti, ha aperto, per la razionalità occidentale, modelli fisici diversi e apparentemente controintuitivi ma altrettanto fecondi.

Università degli Studi di Roma Tor Vergata
pasquale.terracciano@uniroma2.it

Temperare i sistemi del mondo

di

NATACHA FABBRI

ABSTRACT: *Tempering the Systems of the World.* The article examines the primary meanings of temperament that emerged within the 17th-century debate over the astronomical systems, which referred both to the idea of moderation and to an ordered system composed of well-defined proportions. Some astronomical-musical analogies will be analyzed since the definition of musical “system” and “temperament” of an instrument – namely a tuning based on accurate measurements – also played a pivotal role in music. Focusing on the work of Kepler and Galileo, the article shows that the temperament of the world system concerns, on the one hand, the order of the *constitutio* of the world machine and, on the other hand, the formulation of astronomical hypotheses and the alleged agreement between the systems of the world (Ptolemaic, Tychonic, and Copernican) and the actual structure of the universe.

KEYWORDS: Temperament, Measure, System, Astronomy, Music

ABSTRACT: L'articolo esamina le principali accezioni con cui il concetto di temperamento ricorre nella discussione seicentesca sui sistemi astronomici, riferendosi sia all'idea di moderazione, sia a quella di sistema ordinato composto da proporzioni ben definite. Verranno analizzate alcune analogie tratte dalla musica, nella quale risultano determinanti le definizioni di “sistema” musicale e di “temperamento” di uno strumento, ossia di un'accordatura basata su di precise misurazioni. Concentrandosi sull'opera di Kepler e Galileo, l'articolo mostra come il temperamento del sistema astronomico riguardi da un lato l'ordine della *constitutio* della *machina mundi* e dall'altro lato la formulazione di ipotesi astronomiche e il presunto accordo tra i sistemi del mondo (tolemaico, ticonico e copernicano) e la vera struttura dell'universo.

KEYWORDS: temperamento, misura, sistema, astronomia, musica

1. Strumenti di misura della temperanza

L'incisione che Pieter Brueghel il Vecchio dedica alla *Temperantia* (1560) propone una sintesi iconografica dei significati connessi all'idea di temperamento in ambito scientifico, congiungendo la dimensione celeste e quella terrena, le arti meccaniche e quelle liberali¹. L'atto del misurare e, con esso, dello stabilire le giuste proporzioni tra gli elementi al fine di pervenire a costruzioni armoniche, a macchine del mondo funzionanti, a sistemi dell'universo che soddisfino presupposti metafisici e/o fenomeni osservati sono il *fil rouge* che unisce le varie scene rappresentate in quest'opera. Il testo dell'incisione rinvia invece alla valenza morale e all'orizzonte semantico della virtù che rifugge gli eccessi: «Videndum ut nec voluptati dediti prodigi et luxuriosi appareamus, nec avara tenacitati sordidi aut obscuri existamus».

Al centro di questa incisione troneggia la personificazione della Temperanza, attorniata dalle arti basate sulla misurazione e rappresentata con un freno alla bocca e un orologio sulla testa, secondo una simbologia piuttosto diffusa nella tradizione allegorica. Se nel Medioevo possiamo ricordare l'opera *Épître d'Othéa* di Christine de Pizan, nella quale la virtù è raffigurata come un orologio il cui funzionamento è dato dal temperamento degli ingranaggi azionati da un delicato equilibrio tra peso e contrappeso², ancora più esplicita è l'*Iconologia* di Cesare Ripa:

Dipingesi col freno in una mano e col tempo nell'altra per dimostrare l'offizio della temperanza, che è di rafrenare et moderare gl'appetiti dell'animo, secondo i tempi, significandosi anco per lo tempo la misura del moto et della quiete, perché con la temperanza si misurano i movimenti dell'animo e si danno i termini dell'una e dell'altra banda, da' quali uscendo la temperanza si guasta, come i fiumi che vanno fuori dalle sponde loro³.

Anche nel capolavoro fiorentino di Luca Giordano, ossia il *Trionfo*

¹ Philip Galle (da Pieter Brueghel il Vecchio), *Temperantia*, Hieronimus Cock, c. 1559-1560. A.W. Crosby (*The Measure of Reality. Quantification and Western Society, 1250-1600*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, pp. 3-10) ne fornisce una lettura volta a illustrare il mondo urbano rinascimentale.

² Parigi, Bibliothèque Nationale de France, ms. Français 606: Christine de Pizan, *La Temperance*, in *Épître d'Othéa*, 1406, fol. 2v.

³ C. Ripa, *Iconologia*, a cura di S. Maffei e P. Procaccioli, Einaudi, Torino 2012, pp. 566-567 (*Temperanza*).

dei granduchi Medici affrescato sul soffitto della Sala degli Specchi di Palazzo Medici Riccardi e volto a celebrare la scienza galileiana e il mecenatismo della casata medicea, ritroviamo la personificazione della temperanza con in mano un freno e il quadrante di un orologio. Tale scelta, che sarà ripetuta da Giordano nel dipinto *Allegoria della Temperanza* (1682-1685), intende qui narrare le virtù raccomandate nell'età giovanile, quando si richiede che la temperanza sia accompagnata da sobrietà, mansuetudine (o modestia), venerazione (o giovinezza radiante) e tranquillità, per non essere sopraffatta da fame, invidia, povertà e voluttà⁴.

Rispetto alle altre opere summenzionate, Brueghel rende maggiormente espliciti gli ambiti nei quali si applica la ricerca della misura, intesa come giusto mezzo, proporzione e moderazione, e dai quali è possibile trarre metafore e modelli epistemologici. Oltre alla coppia orologio e freno, Brueghel inserisce altri oggetti che nel Tardo Medioevo divengono attribuiti della Temperanza, ponendo nella mano della figura centrale anche degli occhiali e sotto i suoi piedi le pale di un mulino a vento azionate dai calzari con gli speroni. Tra gli strumenti più direttamente legati alla misurazione vi sono il filo a piombo, squadre, compassi, un quadrante astronomico, cannoni, balestre, monete, strumenti musicali (liuto, organo, arpa, strumenti a fiato e a corde), uno strumento per arare il terreno, globi e strutture architettoniche (colonne, cupole, quinte teatrali).

La scena sullo sfondo è dominata da due grandi temi che convergono sino a sovrapporsi nella parte centrale. A destra quello cosmologico, ove si distinguono due diversi livelli: alla misurazione delle distanze planetarie a cui si dedica l'astronomo con l'uso di un compasso corrisponde in basso quella di un modello del globo terrestre. Sulla sinistra, invece, si tiene un concerto di musica vocale polifonica con accompagnamento di organo, strumenti a fiato e a corde, che allude alla compiuta realizzazione della *concordia discors* tra voci e strumenti musicali. In entrambi i casi si realizza la compresenza della dimensione naturale (cielo e musica vocale) e della sua emulazione mediante

⁴ Cfr. C. Acidini Luchinat, *La volta della Galleria di Luca Giordano: percorsi terreni, trionfi stellari*, in C. Giannini (ed.), *Stanze segrete. Gli artisti dei Riccardi. I "Ricordi" di Luca Giordano e oltre*, Leo S. Olschki, Firenze 2005, pp. 25-54; Id., *Trama fiorentina, regia napoletana. Ancora sull'iconografia dei trionfi riccardiani*, in corso di stampa. Ringrazio Cristina Acidini per aver attirato la mia attenzione su questa interpretazione artistica dei corpi astrali e aver gentilmente messo a disposizione un suo articolo in corso di stampa.

l'impiego di prodotti della *techne* (globi e strumenti musicali)⁵.

La lettura del tema della temperanza proposta nel presente contributo si attesta proprio sul punto di incontro tra musica e astronomia, entrambe accomunate dall'idea di *systema*⁶ e di *harmonia*. La similitudine con lo strumento musicale "temperato" e con l'orologio – anch'esso oggetto dell'azione di un "temperatore"⁷ – viene a più riprese recuperata all'interno della discussione sorta attorno al copernicanesimo e all'armonia del sistema del mondo eliocentrico. Tali analogie, che scaturiscono spesso da un'interpretazione della natura come *instrumentum Dei*, possiedono a volte una valenza solo retorica, mentre in altri casi svolgono una funzione epistemica e ricorrono anche nella discussione teologica.

2. *Temperare il monochordum mundi*

L'*Encyclopædia* di Alsted fornisce un ricco *excursus* delle accezioni del termine *temperantia* e dei diversi contesti nei quali riveste un particolare rilievo: astronomia, fisiologia medica, etica, politica, musica. Al fitto tessuto di influenze tra mondo celeste e sublunare, tra pianeti ed esseri vegetali rinvia peraltro anche il *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum* (1668) di Girolamo Vitali⁸. Centrale nell'idea di temperamento è quella dell'armonia, ossia del rapporto proporzionato tra elementi che costituiscono un'unità. Assumendo il modello della fisiologia medica, la salute consegue dall'armonia o simmetria tra gli

⁵ Il medesimo orizzonte semantico plasma peraltro l'articolata composizione che Jan Brueghel il Vecchio e Peter Paul Rubens dedicano al senso dell'udito (*Senso dell'udito*, 1617-18, Museo del Prado), ove in un tripudio di strumenti ritroviamo: strumenti musicali; la partitura di una composizione polifonica (dai *Madrigali a sei voci* di Pietro Philipp Inglese) disposta circolarmente su un tavolo al cui centro è collocato un orologio che scandisce la misura del tempo in musica (ossia il ritmo), mentre a destra vi sono orologi da tavolo affiancati a importanti globi celesti sormontati da astrolabi.

⁶ Sulla nozione di *systema*, rinvio allo studio approfondito condotto in M.-P. Lerner, *The Origin and Meaning of "World System"*, «Journal for the History of Astronomy» 36 (2005), pp. 407-442.

⁷ Termine con cui si designa colui che quotidianamente "tempera" l'orologio, ossia ne verifica il corretto funzionamento correggendo l'andatura di pesi e contrappesi e ristabilendo la carica e la regolarità del meccanismo.

⁸ G. Vitali, *Lexicon mathematicum astronomicum geometricum*, Billaine, Parisiis 1668, p. 292.

umori⁹, e il temperamento è anch'esso necessariamente armonico¹⁰.

Tali metafore anatomiche e organologiche trovano un corrispettivo nell'interpretazione cosmologica del temperamento della corda universale proposta da Cornelio Agrippa, Francesco De Giorgi e Robert Fludd. Agrippa ne aveva discusso analiticamente nel secondo libro del *De occulta philosophia*¹¹, disponendo i pianeti lungo una corda ideale ove il Sole occupa la posizione intermedia (ottava), Mercurio la quarta, Venere la quinta, Giove è l'ottava più la quinta, etc. Così come avviene in Franchino Gaffurio, Francesco Patrizi e Gioseffo Zarlino¹², Agrippa passa poi all'interpretazione dei pianeti secondo la lettura platonica che li voleva diretti dalla voce delle muse (nella *Repubblica* si menzionavano invece le sirene celesti), ognuna delle quali corrisponde a una nota che compone la scala di quel sistema modale: Talia-Terra-silenzio, Clio-Luna-*proslambanomenos*, Calliope-Mercurio-*hypate hypaton*, Tersicore-Venere-*parhypate hypaton*, Melpomene-Sole-*lychanos hypaton*, Erato-Marte-*hypate meson*, Euterpe-Giove-*parypate meson*, Polimnia-Saturno-*lychanos meson*, Urania-cielo stellato-*mese*.

In quel caso, come anche nel ben più noto *monochordum mundi* dell'*Utriusque cosmi* di Robert Fludd, ricorrendo all'analogia dello strumento musicale il sistema del mondo (ossia la *machina mundi*) è rappresentato per analogia da un monocordo che riflette l'intera struttura gerarchica della creazione. Dio tempera la creazione intonando la corda lungo la quale sono gerarchicamente disposti i livelli della realtà naturale e spirituale: partendo dalla Terra, i quattro elementi, i pianeti e infine l'empireo con le gerarchie angeliche e la Trinità. Lo strumento musicale assolve qui una funzione meramente

⁹ J. H. Alsted, *Encyclopædia*, 4 voll., Herbonae Nassoviorum, 1630, facsimile, Frommann-Holzboog, Stuttgart 1989-1900, vol. 2, *Physica*, parte V, cap. I, p. 731: «IX. Sanitas oritur ex harmonia sive symmetria humorum et membrorum. Harmonia humorum dicitur bona temperies, cum nempe balsamus naturalis est purus et firmus. Harmonia membrorum est ipsorum recta conformatio et continuatio. Morbus itaque oritur ex intemperie mala humorum, et mala conformatione atque discontinuatione membrorum».

¹⁰ Ivi, vol. 3, *Medicina*, cap. III, p. 1774: riguardo alla fisiologia medica ribadisce che «Temperamentum est harmonia, sive unita quaedam proportio, quatuor primarum qualitatum, orta ex perfecta mistione, in hunc finem, ut fit velut instrumentum necessarium ad omnes mixti illius perfecti actiones».

¹¹ H. C. Agrippa, *De occulta philosophia libri tres* (Cologne 1533), a cura di V. Perrone Compagni, Brill, Leiden, New York, Köln 1992, libro II, cap. 26, pp. 325-328.

¹² G. Zarlino, *Istitutioni harmoniche*, Pietro da Fino, Venezia 1558, parte I, cap. 6, pp. 12-14.

analogica, come avverrà ancora con l'organo della creazione descritto da Kircher nella *Musurgia Universalis*¹³.

L'immagine del *monochordum mundi* stabilisce pertanto una precisa corrispondenza tra l'idea di *systema* e quella di monocordo, entrambi suddivisi sulla base di proporzioni tra numeri interi. Il titolo stesso della replica di Fludd alle critiche mossegli da Kepler negli *Harmonice Mundi libri V* pone l'accento su questa metafora organologica: *Monochordum mundi symphonicum* (1622)¹⁴.

Se Fludd sviluppa ulteriormente l'analogia estendendola anche al microcosmo e stabilendo un sistema di corrispondenze tra pianeti e organi del corpo, rimane invece legata esclusivamente al contesto cosmologico l'interpretazione dell'astronomo Antonio Santucci (1550 circa-1613), che fornisce un raro ed eloquente esempio di temperamento musicale di uno strumento scientifico. Cosmografo e matematico alla corte di Ferdinando I de' Medici, lettore di matematica presso lo Studio pisano, Santucci è autore di un trattato sulla sfera armillare all'origine della costruzione del monumentale modello cosmologico (1588-1593) esposto inizialmente a Palazzo Vecchio¹⁵ e di cui esiste una versione – risalente al 1582, meno complessa e di minori dimensioni – custodita oggi all'Escorial di Madrid¹⁶. Costruita sulla base del modello tolemaico, la sfera riprende l'idea che i pianeti

¹³ A. Kircher, *Musurgia Universalis*, Ex Typographia Hæredum Francisci Corbelletti, Romae 1650, t. 2, Iconismus XXIII, fol. 366.

¹⁴ S. Hutin, *Robert Fludd. Alchimiste et philosophe rosicrucien*, Omnium littéraire, Paris 1972, pp. 143-138, 152-156; J. Godwin, *Robert Fludd. Hermetic Philosopher and Surveyor of Two Worlds*, Thames & Hudson, London 1979, pp. 46-47; P. Gouk, *Music, Science, and Natural Magic in Seventeenth-Century England*, Yale University Press, New Haven, Conn. 1999, pp. 98-99, 146-148.

¹⁵ Il modello cosmologico fiorentino, oggi esposto al Museo Galileo, reca il doppio stemma della casata medicea e di quella francese di Cristina di Lorena, la cui unione viene celebrata nel 1589 con una sontuosa rappresentazione ispirata all'armonia delle sfere. La scenografia di Bernardo Buontalenti e tutto lo spettacolo sono intrisi di filosofia neoplatonica e fondono il modello cosmologico della *Repubblica* di Platone, il sistema tolemaico e il riferimento al canto delle sirene celesti e delle muse. Cfr. R. Gualterotti, *Descrizione del regale apparato per le nozze della serenissima madama Cristina di Lorena moglie del serenissimo don Ferdinando Medici III Gran Duca di Toscana*, Antonio Padovani, Firenze 1589.

¹⁶ Su questa sfera, si vedano in particolare i contributi F. Meucci, *La sfera armillare di Tolomeo costruita da Antonio Santucci*, Tip. del vocabolario, Firenze 1876; G. Strano, *The Heavens at the Medici Court: Antonio Santucci's Cosmological Models*, in R. Dunn-S. Ackermann-G. Strano (eds.), *Heaven and Earth United: Instruments in Astrological Contexts*, Brill, Leiden 2018, pp. 180-209.

e il Sole sono disposti lungo una corda di liuto, simbolo dell'ordine armonico dell'universo impartito da Dio "temperando" la sua creazione secondo il peso, il numero e la misura, come recita il versetto sapienziale (*Sap.* II,20). Questa armonia si esprime anche attraverso l'accordo dei moti delle sfere planetarie, che sono azionate da una manovella, mentre il riferimento all'armonia sonora è espresso dal canto delle sirene celesti, di ascendenza platonica, raffigurate sul basamento dello strumento.

Dal *Trattato sopra la nuova invenzione della sfera armillare*, rimasto manoscritto, apprendiamo che Santucci aveva assunto come modello di riferimento proprio la corda del liuto: «S'avvertisce ancora che la linea eclitica sia cavata sottilmente, tantoche vi s'accomodi dentro una corda da leuto, nella quale vi si raccomoda il Sole, et gl'altri pianeti dalla Luna in fuori la quale se accomodata in un'altra corda appartata, sopra d'un'altra linea, che s'intonega con la linea eclitica in due punti opposti in fra di loro»¹⁷.

Osservando attentamente il grande modello cosmologico esposto oggi al Museo Galileo, si può notare come la fascia zodiacale rechi infatti una sottile incisione nella parte centrale che la predispone ad accogliere la corda di liuto menzionata nel manoscritto, giungendo in tal modo a una perfetta fusione, anche materiale, tra temperamento musicale e temperamento astronomico.

Se in Fludd, Agrippa e Giorgi la conformità tra i due sistemi rimane ancora approssimativa e si muove sullo sfondo di un contesto segnato da corrispondenze qualitative e descrizioni analogiche della realtà fisica, la similitudine diviene corrispondenza materiale con il modello cosmologico di Santucci e perfetta identità con il gesuita Mario Bettini. Quest'ultimo si propone di rivelare il temperamento del *monochordum mundi* e della *machina mundi*, ossia le misure in base alle quali sono stati accordati il sistema del mondo e la corda musicale. Come precisa nell'*Apiaria universae philosophiae mathematicae* del 1642, il suo riferimento non è la linea geometrica astratta suddivisa secondo proporzioni armoniche, geometriche o aritmetiche, bensì la corda sonora, quella materiale generatrice di suono¹⁸ tesa sopra un monocordo e sulla quale le misure degli intervalli sono riportate

¹⁷ Genova, Biblioteca Universitaria, MS. F.VII.6, A. Santucci, *Trattato sopra la nuova invenzione della sfera armillare*, 1582 circa, fol. 20v.

¹⁸ M. Bettini, *Apiaria universae philosophiae mathematicae*, 2 voll., typis Io. Baptistae Ferronij, Bononiae 1645, vol. II, *Apiarium X, Progymnasma I, propositio II*, p. 8.

mediante l'uso di un compasso di proporzione – descritto nel decimo libro¹⁹ – e riproducono quelle che intercorrono tra i vari pianeti del sistema geo-elio-centrico.

La disamina astronomica e musicale di Bettini s'inserisce in un dibattito che aveva animato la discussione sui sistemi di intonazione da un lato e che aveva portato a valutare quale fosse l'ipotesi astronomica maggiormente rispondente ai modelli tradizionali di armonia dall'altro lato.

Attingendo al *De institutione musica* di Boezio (soprattutto il libro VI, capitolo 8), Bettini rifiuta il temperamento equabile proposto da Aristosseno e da Vincenzo Galilei (ossia la suddivisione della corda/ottava in dodici segmenti di eguale lunghezza) e recupera i modi antichi e il sistema di intonazione di Tolomeo. Egli intende così dimostrare che il sistema geo-elio-centrico di Tycho Brahe non solo è armonico quanto quello copernicano ma le misure delle distanze tra i pianeti corrispondono esattamente a quelle di una corda temperata secondo il genere diatonico dei due modi estremi ipodorico e ipomisolidio. Bettini desume questi ultimi dal *Dialogo sopra la musica antica et la moderna* (1581) di Vincenzo Galilei, definendolo “musicista matematico” e citandolo a più riprese nell'*Apiaria*.

Bettini riproduce graficamente (Fig. 1) un monocordo suddiviso secondo quella determinata successione intervallare (*Divisio Monochordi in genere Diatonico*) e vi dispone tutti i pianeti sino alle stelle fisse²⁰, partendo dal più grave al più acuto e dalla lunghezza del periodo orbitale maggiore sino a giungere alla minore: *hypate* (stelle fisse-ut), *parhypate* (Saturno-re), *lychanos* (Giove-mi), *mese* (Marte-fa), *paramese* (Sole-sol), *trite* (Mercurio-rere), *paranete* (Venere-mimi), *nete* (Terra-fafa).

¹⁹ Sui compassi di proporzione dotati di una “linea musica” in grado di fornire la giusta misura degli intervalli sul liuto, si veda P. Barbieri, *Il mesolabio e il compasso di proporzione: le applicazioni musicali di due strumenti matematici, 1558-1675*, in F. Passadore-F. Rossi (eds.), *Musica, scienza e idee nella serenissima durante il Seicento*, Fondazione Levi, Venezia 1996, pp. 207-220. Tra i rari esemplari giunti sino a noi, si veda lo splendido compasso realizzato da Michael Scheffelt nel 1719, oggi custodito all'Arithmeum di Bonn (Inv. FDM-10412). Cfr. I. Prinz-P. Rocca (eds.), *Sectors and precious mathematical and drawing instruments from the 17th and 18th centuries*, Arithmeum Press, Bonn 2024, pp. 230-231.

²⁰ M. Bettini, *op. cit.*, vol. II, *Apiarium X, Progymnasma I, propositio I*, pp. 4-5.

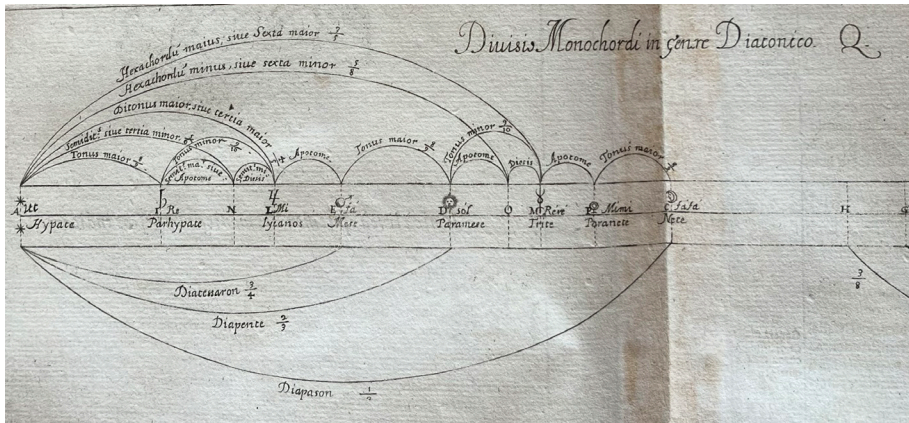


Fig. 1: Mario Bettini: monocordo suddiviso secondo il genere diatonico su cui sono idealmente disposti i pianeti seguendo il modello ticonico.

La corrispondenza raggiunge qui una perfetta identificazione materiale tra cosmo e corda sonora e, quindi, tra temperamento e sistema del mondo geo-eliocentrico²¹. Tale conformità diviene anche un argomento a favore della superiorità dell'ipotesi astronomica tychonica. Il riferimento a Vincenzo Galilei, presentato qui sempre come "Galilaeus senior", è funzionale alla discussione astronomica condotta nelle pagine successive. Il suo *Dialogo* costituiva una delle fonti principali e più erudite sulla musica greca, ma consentiva al contempo a Bettini di concludere che il pensiero greco riscoperto da Vincenzo forniva elementi che inficiavano la superiorità dell'ipotesi copernicana sostenuta da Galileo.

3. Temperare il sistema eliocentrico

È una tradizione, quella del *monochordum mundi*, da cui però si distacca colui che più di altri suoi contemporanei ha contribuito a rivelare l'armonia dei moti planetari. Il Dio creatore di Kepler non è concepito genericamente come un *temperator* o *moderator mundi* nell'accezione ciceroniana²², la cui funzione sarebbe quella di regolare il cosmo garantendo uno stato di equilibrio tra le parti. Il modello

²¹ Ivi, *propositio* III, pp. 11-12, 15.

²² Si veda, ad esempio, Cic. *Tusc. Disputationes*, 1.68, 70; *Rep.* 6.17.

di temperamento armonico di Kepler è sviluppato innanzitutto come riferimento al contesto delle leggi di natura e a un creatore-legislatore presentato come geometra e musico: come nel corso dei cinque libri degli *Harmonice Mundi libri V* (1619), nella seconda edizione del *Mysterium Cosmographicum* (1621) e nelle pagine dell'*Epitome Astronomiae Copernicanae* (1621), le proporzioni delle consonanze musicali perfette e imperfette corrispondono infatti all'iscrizione dei cinque poliedri regolari nella circonferenza²³, a loro volta impiegati per definire la posizione e il movimento dei vari pianeti. I riferimenti alla dimensione politica sono mediati dalla lettura e citazione dei *Six livres de la République* di Jean Bodin, discussi in una lunga appendice al terzo libro degli *Harmonice mundi* e intitolata *Digressio politica*.

Il presupposto metafisico che ogni creazione divina è necessariamente dotata di una bellezza e perfezione geometrica (libro V, capitolo 4) induce Kepler a esaminare le varie corrispondenze tra proporzioni musicali e moti o distanze orbitali, incrociando rilevamenti che afferiscono a più pianeti, moti diurni e annui, apparenti e reali²⁴. Il titolo del quinto capitolo del libro V sintetizza efficacemente la sovrapposizione tra temperamento del sistema musicale e temperamento del sistema astronomico: «In Proportionibus motuum Planetariorum apparentium (ex Sole veluti spectantibus) expressa esse Loca Systematis, seu Claves Scaulae Musicae, et genera cantus, Duri et Mollis»²⁵. Queste pagine intendono verificare se i modelli armonici di creazione che Dio ha impresso nel mondo e nel rapporto tra le velocità angolari in afelio e perielio di ogni pianeta abbiano anche prodotto un sistema armonico, ossia se garantiscano la possibilità di stabilire un accordo più generale tra i moti di tutti i pianeti – accordo espresso dalla terza legge dei moti planetari enunciata

²³ Si vedano al riguardo G. Simon, *Kepler, astronome, astrologue*, Gallimard, Paris 1979, pp. 153-165; J. V. Field, *Kepler's Geometrical Cosmology*, The Athlone Press, London 1988; J. Kozhamthadam, *The Discovery of Kepler's Laws. The Interaction of Science, Philosophy, and Religion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1994; J. N. Regier, *An Unfolding Geometry: Appropriating Proclus in the Harmonice mundi (1619)*, in M. Á. Granada-P. J. Boner-D. Tessicini (eds.), *Unifying Heaven and Earth: Essays in the History of Early Modern Cosmology*, Universitat de Barcelona, Barcelona 2016, pp. 217-237.

²⁴ A tratti procede più per tentativi e aggiustamenti che non secondo un progetto predefinito, rilevando corrispondenze o incongruenze sulla base di un sempre accurato confronto con le misurazioni ottenute dalle osservazioni astronomiche.

²⁵ J. Kepler, *Harmonice Mundi libri V*, in KGW6, libro V, cap. V, p. 317.

nel quinto libro. La conclusione a cui perviene – anticipata quasi in apertura del capitolo – mostra la perfetta integrazione di tutte le consonanze in una medesima struttura corrispondente al sistema del cosmo («in unum commune Systema seu Scalam Musicam compegimus») ²⁶. Kepler passa in seguito a illustrare la quasi perfetta corrispondenza tra le varie velocità planetarie al perielio e all’afelio e i sistemi (o scale musicali) dei generi duri e molli, come mostrano i pentagrammi ove sono riportate non solo le note musicali ma anche le misure e le proporzioni corrispondenti ai moti ordinati dei pianeti ²⁷. Nel quinto capitolo Kepler recupera così il modello del *monochordum mundi* per illustrare l’accordo tra il suo sistema del mondo – eliocentrico e composto da moti orbitali ellittici – e diversi sistemi musicali, ossia scale ove la misura degli intervalli è data dall’adozione di generi musicali ben definiti e si verifica una perfetta congruenza tra proporzioni interne ai moti planetari e consonanze musicali.

L’esame di Kepler si concentra sia sulla dimensione della *constitutio* della *machina mundi*, sia sul temperamento delle ipotesi astronomiche, con un riferimento implicito alla *Narratio prima* di Rheticus. Il legame tra la possibilità di esistenza di un determinato *systema mundi* e il temperamento musicale aveva visto una prima importante enunciazione nel capitolo IX della *Narratio*, ove si stabiliva un parallelismo tra musicisti e astronomi al fine di giustificare l’esigenza di abbandonare le ipotesi degli antichi:

[...] quae [*scil. ratio*] ordinem, et motus orbium coelestium absolutissimo systemate constare admonet [...] ut in harmonia motuum constituenda Musicos fuissent imitati, qui chorda una, vel extensa, vel remissa, caeterarum omnium sonos tamdiu summa cura, et diligentia adhibita formant, et attemperant, donec omnes simul exoptatum referant concentum, neque in ulla dissoni quicquam annotetur ²⁸.

I predecessori di Copernico non erano stati rigorosi nel conformare le loro teorie dei movimenti celesti alla regola secondo la quale l’ordine e i moti di detti corpi costituiscono un sistema perfetto. Trattandosi di un sistema “armonioso”, gli astronomi avrebbero dovuto seguire

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Ivi, p. 320.

²⁸ G. J. Rheticus, *Narratio Prima*, Franz Rhode, Gdansk 1540, IX, p. 40. Ringrazio Edouard Mehl per il confronto proficuo su questa citazione.

l'esempio dei musicisti che intonano una corda: dopo aver teso una corda, si accertano di poter commisurare il suono delle altre in modo da pervenire all'accordo desiderato ed evitando pertanto dissonanze tra loro. Le corde – tutte della medesima materia – vengono “temperate” assumendo una disposizione che adotta le misure delle proporzioni consonanti e riproduce una ben definita successione interval-lare (ossia corrispondente a un determinato sistema di intonazione/temperamento). Tale condizione risulta invece essere pienamente soddisfatta dal sistema copernicano, sia nell'interpretazione che ne fornisce Kepler, sia in quella elaborata da Galileo.

Nell'opera galileiana si distinguono tre registri principali nell'ambito dei quali si sviluppa l'idea del temperamento dell'universo: la struttura armonica del cosmo copernicano; il temperamento operato dagli astronomi per definire i sistemi astronomici; la presenza di analogie macchinari legate a corde sonore e oriuoli che regolano i moti planetari.

Il primo ambito è sviluppato a partire dall'analogia con il testo retorico. Prendendo le mosse dall'introduzione del *De Revolutionibus*, ove Copernico aveva citato il *De arte poetica* di Orazio per definire il modello di armonia a cui si richiama il suo sistema del mondo, anche Galileo stabilisce un parallelismo tra la struttura del cosmo e quella del testo letterario. Diversamente da Copernico, Galileo non si arresta al riferimento erudito con il testo letterario e inserisce anche l'analogia con la struttura architettonica, celebrando la superiorità dell'*Orlando furioso* di Ariosto rispetto ai ruderi sproporzionati della *Gerusalemme liberata* di Tasso – corrispondente al sistema di Tolomeo²⁹.

In questa descrizione Galileo riprende discussioni che avevano animato l'Accademia della Crusca negli anni Ottanta del Cinquecento e visto il coinvolgimento di figure rappresentative quali Lionardo Salviati e Camillo Pellegrino³⁰. Al Pellegrino, difensore della poetica del Tasso, si opponeva Salviati. Il primo giocava sulla contrapposi-

²⁹ La lettura avanzata da Galileo si ispira alla forte vocazione figurativa dell'*Orlando Furioso*. Come ha rilevato Lina Bolzoni, Galileo si spinge addirittura oltre, trasformando il libro non solo in una rappresentazione pittorica ma in un vero e proprio spazio architettonico. Cfr. L. Bolzoni, *Giochi di prospettiva sui testi: Galileo lettore di poesia*, «Galilaeana» 4 (2007), pp. 157-175. Cfr. Galileo, *Considerazioni al Tasso*, in OG IX, p. 69.

³⁰ Si vedano in particolare gli studi di Lina Bolzoni, *The Art of Memory and Literary Invention (Dante and Giulio Camillo)*, in M. Irimia-D. Manea-A. Paris (eds.), *Literature and Cultural Memory*, Brill, Leiden-Boston 2017, pp. 107-127; C. Ossola, *Autunno del Rinascimento. «Idea del Tempio» dell'arte nell'ultimo Cinquecento*, Leo S. Olschki, Firenze 2014², pp. 31-110.

zione tra il grande palazzo ariostesco che mischiava marmi africani e greci e la fabbrica più semplice ma proporzionata del Tasso, abbellita in modo «convenevole di veri fregi e colori»³¹. Il secondo rispondeva mostrando come rispetto al sontuoso palazzo di Ariosto, Tasso non fosse che una piccola casetta: «Diranno i fautori dell'Ariosto, anzi del vero, che 'l suo poema è un palagio perfettissimo di modello, magnificentissimo, ricchissimo, e ornatissimo, oltre ad ogni altro: e quel Torquato Tasso, una casetta picciola, povera e sproporzionata [...] murata in sul vecchio, non altramente che quei granai, i quali in Roma, sopra le Terme superbissime di Diocleziano si veggiono a questi giorni»³². Proseguendo tale dibattito, Galileo istituisce un ulteriore parallelismo tra struttura architettonica, testo e cosmo, transizione resa possibile dal presupposto epistemologico che la natura sia un libro da leggere e interpretare con gli strumenti della geometria.

Il giudizio formulato sul componimento di Tasso è esteso anche al cosmo del sistema tolemaico, definito "chimera" sia nel senso di costruzione immaginaria priva di fondamenta, sia di organismo composto da parti inconciliabili e sproporzionate, che pertanto non può corrispondere alla vera struttura della natura³³.

Tale definizione introduce il secondo registro su cui si sviluppa l'idea di temperamento e disposizione armonica applicate al dibattito cosmologico. Il sistema tolemaico consiste infatti in una giustapposizione di frammenti eterogenei e sproporzionati somiglianti più a un'accozzaglia che non all'idea di sistema temperato. La breve analisi condotta da Rheticus nella *Narratio* trova un ideale proseguimento nella riflessione galileiana. Già nelle *Considerazioni circa l'opinione copernicana* Galileo aveva seguito tale impostazione affermando doverci essere una concordantissima armonia tra tutti i veri in natura, e tra ciò che è *de facto* vero in natura (mobilità della Terra e centralità del Sole) e le ipotesi vere («posizioni vere»): «Concorderà, dunque, in ogni specie di consonanza la mobilità della Terra e stabilità del Sole con la disposizione di tutti gli altri corpi mondani e con tutte le apparenze»³⁴.

Nel *Dialogo sopra i due massimi sistemi* Galileo torna più diffusa-

³¹ C. Pellegrino, *Il Carrafa, o vero della epica poesia*, Stamperia del Sermartelli, Firenze 1584, p. 140.

³² *Degli Accademici della Crusca. Difesa dell'Orlando furioso dell'Ariosto. Contra 'l Dialogo dell'Epica poesia di Cammillo Pellegrino. Stracciata prima*, per Domenico Manzani Stampator della Crusca, Firenze 1584, p. 12v. Cfr. Ossola, *op. cit.*, pp. 79-87.

³³ Galileo, *Dialogo*, in OG VII, giornata III, p. 369.

³⁴ *Ivi*, p. 356.

mente su questo tema, mostrando come tre argomenti – che corrispondono a tre corde – si accordino sia tra loro e sia con il sistema copernicano: «Vedete ora quanto mirabilmente si accordano co ’l sistema Copernicano queste tre prime corde, che da principio parevan sì dissonanti. Di qui potrà intanto il Sig. Simplicio vedere con quanta probabilità si possa concludere che non la Terra, ma il Sole, sia nel centro delle conversioni de i pianeti»³⁵. I tre argomenti scaturiscono dal confronto tra “sensate esperienze” e “matematiche dimostrazioni” e includono sia osservazioni condivise anche da astronomi non copernicani, sia il moto di rivoluzione della Terra. I tre argomenti-corde menzionati da Galileo sono: Venere e Mercurio mostrano delle fasi, come attestato dalle “sensate esperienze”³⁶; la Terra si muove intorno al Sole non solitaria ma in compagnia della Luna³⁷; i satelliti di Giove sono delle altre lune.

Così come era avvenuto con coloro che avevano illustrato il sistema armonico del cosmo ricorrendo alla similitudine con lo strumento musicale, anche Galileo si muove sul terreno dell’analogia macchinale: l’oriuolo celeste costituisce il terzo registro in cui viene applicata al sistema astronomico l’idea di misura temperata. Il ruolo della Luna nel temperamento del cosmo eliocentrico emerge con particolare rilievo nella disamina che Galileo conduce nel *Dialogo*, conferendo alla corrispondenza pendolo-corda vibrante una dimensione cosmologica. Il sistema Terra-Luna-Sole costituisce in queste pagine un «oriuolo celeste» che consegue dalla trasposizione in ambito astronomico del moto del pendolo, il quale era stato a sua volta spiegato a partire dal movimento di vibrazione di una corda sonora.

Nel tentativo di spiegare il flusso e riflusso del mare, le leggi del pendolo sono applicate anche alla meccanica celeste assumendo il Sole come fulcro, la Luna come peso e la Terra come luogo da cui passa la corda immaginaria. Il pendolo spiega così l’accelerazione e il ritardo della Terra in corrispondenza dei novilunii e dei plenilunii:

talché in questo fatto accade giusto quel che avviene nel tempo dell’oriuolo, rappresentandoci la Luna quel piombo che s’attacca or più lontano dal centro, per far le vibrazioni dell’asta men frequenti, ed ora più vicino, per farle più spesse. Di qui può esser manifesto, come il movimento annuo della Terra nell’orbe magno

³⁵ Ivi, p. 368.

³⁶ Ivi, p. 367.

³⁷ Ivi, pp. 267-268.

e sotto l'eclittica non è uniforme, e come la sua difformità deriva dalla Luna ed ha suoi periodi e restituzioni mestrue³⁸.

Tale descrizione tocca un argomento centrale della cosmologia galileiana e del processo di affermazione del cosmo copernicano: il moto terrestre, la cui difformità sarebbe riconducibile all'interazione pendolare della Luna, è la causa delle maree, le quali sono considerate da Galileo la «prova» della verità del sistema eliocentrico. L'orologio celeste consente infatti di spiegare: l'irregolarità del moto terrestre senza ricorrere alle orbite ellittiche; l'influenza Terra-Luna senza ipotizzare la presenza di legami "occulti" ma rimanendo nell'ambito della valutazione quantitativa dei moti naturali; la teoria galileiana del moto delle maree.

Tale immagine non stabilisce una somiglianza bensì una perfetta identità nel funzionamento della meccanica celeste e di quella dell'orologio. Galileo coniuga così il presupposto dell'inesorabilità e necessità delle leggi di natura³⁹, che agiscono in un universo ontologicamente uniforme, con l'aver osservato che *de facto* la natura stabilisce che il periodo di oscillazione dipende, oltre che dal peso applicato, dalla lunghezza della corda. L'inesorabilità della natura trova nella vibrazione della corda e oscillazione del pendolo una delle sue più evidenti esemplificazioni. Entrambe possiedono infatti un "periodo naturale" che implica l'impossibilità di modificarne l'ampiezza una volta stabiliti il peso da applicarvi e la lunghezza della corda.

Nel caso del pendolo interrotto (Fig. 2)⁴⁰, allorché la corda colpisce il piolo, la parte compresa tra questo e l'attaccatura vibra; se il peso applicato fosse tale da sottoporre la corda a una tensione molto elevata, la vibrazione genererebbe addirittura un suono udibile che varierebbe in proporzione al peso. Su un piano verticale è inserito in A un chiodo al quale è possibile appendere un pendolo composto da un filo a piombo, perpendicolare all'orizzonte e dotato di una

³⁸ Ivi, p. 478. Cfr. P. Redondi, *From Galileo to Augustine*, in P. Machamer (ed.), *The Cambridge Companion to Galileo*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 195-196; M. Bucciantini, *Galileo e Keplero. Filosofia, cosmologia e teologia nell'età della controriforma*, Einaudi, Torino 2003, pp. 308-309.

³⁹ G. Stabile, *Il concetto di esperienza in Galilei e nella scuola galileiana*, in M. Veneziani (ed.), *Experientia: Atti X Colloquio internazionale, Roma, 4-6 gennaio 2001*, Leo S. Olschki, Firenze 2002, pp. 217-241, pp. 225 sgg.

⁴⁰ Galileo, *Discorsi e dimostrazioni intorno a due nuove scienze*, in OG VIII, giornata III, pp. 206 e ss.

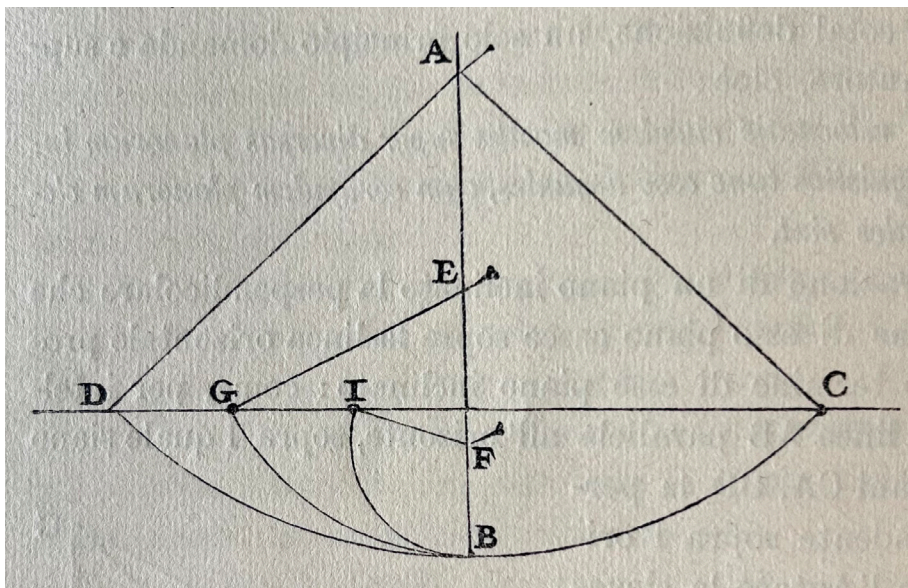


Fig. 2. Disegno del pendolo interrotto pubblicato nei *Discorsi e dimostrazioni matematiche* (1638) di Galileo

lunghezza pari a un raggio di cerchio (AB). Lasciando oscillare il pendolo, esso risale sino all'altezza dalla quale è partito (D), anche sulla base del “periodo naturale” enunciato nella prima giornata dei *Discorsi*. Lungo il piano verticale sono allineati altri chiodi (in E ed F) che, incontrando il pendolo in oscillazione, ne riducono la lunghezza della corda pur non modificandone l'ampiezza e consentendogli di risalire all'altezza iniziale (G e I).

La caratteristica comune del monocordo e del pendolo consiste nel periodo di oscillazione, la cui frequenza dipende dalla lunghezza della corda mentre non è influenzata dalla variazione dell'ampiezza. Lo stesso avviene nell'orologio celeste, ove è la lunghezza della corda Luna-Sole (ossia la differente distanza che intercorre tra questi due corpi celesti) a determinare la non uniforme velocità di rivoluzione della Terra.

4. Rappresentare acusticamente i sistemi del mondo temperati

La lettura proposta da Rheticus nella *Narratio* e ripresa, in misura diversa, da Kepler e da Galileo, così come gli altri modelli di *machina*

mundi discussi in questo contributo si fondano sulla corrispondenza tra *akroasis* and *aisthesis*, che funge anche da presupposto della possibilità di realizzare una trasposizione sonora (metaforica, razionale o reale) dei sistemi temperati del mondo.

Tale parallelismo è richiamato con frequenza nel Rinascimento e primo Seicento, come ad esempio nel riferimento tracciato dal teorico Gioseffo Zarlino tra musica della tradizione greca e moti planetari, dei quali la prima è una mera imitazione:

Et tanto ebbero gli antichi questa opinione [i.e. *musica mundana*] per vera che nei sacrifici loro usavano musicali istrumenti e cantavano alcuni inni composti di sonori versi, i quali contenevano due parti, l'una delle quali nominavano *στροφή* [*strofe*] e l'altra *ἀντιστροφή* [*antistrofe*] per mostrare i diversi giri fatti dalle sfere celesti. Perciò per l'una intendevano il moto che fa la sfera delle stelle fisse dall'Oriente in Occidente, e per l'altra i movimenti diversi che fanno l'altre sfere de' pianeti procedendo al contrario, secondo l'opinione di alcuni, dall'Occidente in Oriente⁴¹.

Tra le proposte di riproduzione acustica del temperamento dei pianeti riveste un particolare rilievo sul piano filosofico e teologico quella kircheriana celebrata sin dal frontespizio della *Musurgia Universalis*⁴² e, più precisamente, con il canone *Sanctus* a trentasei voci: strutturato a partire dal principio pitagorico della perfetta traducibilità di visibile, udibile e intelligibile, è un canto di lode a Dio, immagine dell'armonia archetipa, riflesso sonoro della circolarità (e, dunque, dotato di una perfezione geometrica).

Se la sfera di Santucci è uno dei rari esempi di strumento scientifico che illustra l'idea di temperamento mediante la fusione materiale

⁴¹ Zarlino, *Istitutioni harmoniche*, cit., parte I, cap. 6, p. 12.

⁴² Le interpretazioni di questo frontespizio sono numerose. La maggior parte degli studiosi concorda nell'identificare la figura centrale con Apollo. U. Scharlau, *Athanasius Kircher (1601-1680) als Musikscristeller*, Gorich & Weiershauser, Marburg 1969; E. Lowinsky, *Ockeghem's Canon for Thirty-Six Voices: An Essay in Musical Iconography*, in G. Reese-R.J. Snow (eds.), *Essay in Musicology in Honor of Dragan Plamena on His 70th Birthday*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1969, pp. 169-173. Diversa è l'interpretazione di Walther Krüger (*Ein neunchöriger Sanctus-Kanon*, «Musik und Kirche» 25 (1955), pp. 180-183) che colloca sulla sfera celeste Santa Cecilia, identificando la parte centrale della composizione con la musica ecclesiastica e proponendo una tripartizione in musica secolare, ecclesiastica e celeste.

con uno strumento musicale – di cui incorpora l'elemento principale, ossia la corda sonora –, nel canone *Sanctus* della *Musurgia* di Kircher il percorso trascende la dimensione fisica. La struttura sonora di questa composizione interpreta acusticamente il moto temperato dei pianeti e – per analogia – le caratteristiche del piano divino di creazione: la forma del canone è circolare⁴³ ed eseguibile all'infinito⁴⁴; l'esaltazione del nove (come quadrato di tre), essendo non solo il numero dei cori angelici ma anche quello delle volte che ogni voce pronuncia la parola *sanctus*⁴⁵; la forma compositiva del canone riflette le peculiarità del canto degli angeli, il quale è *sine fine, unus* ma eseguito da cori alterni, e quindi principale modello della *concordia discors*, ossia dell'unione consonante di elementi differenti⁴⁶. Il canone celebra così il livello più alto di *harmonia*: l'unità del tema melodico si articola nella diversità dei registri vocali, mentre il perfetto unisono – principio delle consonanze e caratterizzato dall'uguaglianza e dall'identità – si realizza solo all'interno della Trinità⁴⁷, espressa nella sua dimen-

⁴³ La circolarità della composizione è evidente nel canone a 35 o 37 voci *Benedicta sit Sancta Trinitas* di Valentini (Biblioteca Vaticana, ms. Barb. Lat 4428, p. 60), scritto circolarmente attorno a una raffigurazione della Trinità, così come nel canone *Ora et labora* di Johann Georg Keyrleber. Cfr. G. Gerbino, *Canoni ed Enigmi: Pier Francesco Valentini e l'artificio canonico nella prima metà del Seicento*, Torre d'Orfeo, Roma 1995; L. Wuidar, *De l'emblème au canon, étude iconographique et essai herméneutique de Kircher à Bach*, «Imago Musicae» 20-21 (2004-2005), pp. 271-276.

⁴⁴ Il tema della "proposta" (modello melodico esposto dalla prima voce) è cantato a turno da tutte le voci del coro, per poi essere di nuovo ripreso dalla proposta e ricominciare così da capo *ad libitum*.

⁴⁵ Questo canone era stato originariamente composto da Romano Micheli (*Specimina musices*, 1633) con il testo «Ludovicus Rex defensor omnium Christianorum» e dedicato presumibilmente al re di Francia Luigi XIII. Kircher sostituisce il testo e lo colloca in un contesto filosofico e teologico, modificandone così il significato. Volendo probabilmente richiamare il canone a 36 voci *Deo gratias* del noto compositore fiammingo Johannes Ockeghem (cfr. Lowinsky, *op. cit.*, pp. 155-180), nella versione kircheriana il canone è eseguito dai nove ordini angelici e ne vengono fornite precise indicazioni da Kircher medesimo a p. 584 della *Musurgia*. L'anno successivo alla pubblicazione della *Musurgia*, il poeta tedesco Johann Rist appone la metà superiore dell'incisione kircheriana sul frontespizio della propria *Sabbatistische Seelenlust*, affidando la parte musicale a Thomas Selle.

⁴⁶ Johann Sebastian Bach utilizza ad esempio il sintagma *concordia discors* in relazione al suo canone a due voci per moto contrario BWV 1086.

⁴⁷ Il numero dei cori (nove) corrisponde a quello degli ordini angelici e il perno attorno al quale si sviluppa l'intero canone è una *trias harmonica*, ossia l'accordo di sol maggiore *sol-si-re*, evidente simbolo dell'intelletto angelico, fonte di luce e armonia al pari del Sole (*sol*). Il nostro luminare è infatti un *lumen* rispetto alla *lux* divina (che,

sione sonora con una *trias harmonica*⁴⁸.

La circolarità del moto armonico dei pianeti viene richiamata anche da Galileo nelle pagine del *Sidereus Nuncius*, ove assume una valenza non meramente retorica, come potrebbe invece sembrare a una prima lettura:

Atque haec pauca de hac re in praesenti loco dicta sufficiant, fusius enim in nostro *systemate mundi*; ubi, complurimis et rationibus et experimentis, validissima solaris luminis e Terra reflexio ostenditur illis, qui eam a *Stellarum corea* arcendam esse iactitant, ex eo potissimum quod a motu et a lumine sit vacua; vagam enim illam ac Lunam splendore superantem, non autem sordium mundanarumque fecum sentinam, esse demonstrationibus et naturalibus quoque rationibus sexcentis confirmabimus⁴⁹.

Il riferimento alla danza dei cieli di matrice neoplatonica⁵⁰ (che, a sua volta, rievoca l'idea della *musica mundana*) coincide qui con l'idea di *systema* citata all'inizio del paragrafo: il sistema del cosmo eliocentrico prevede una Terra non più priva di luce e di moto ma addirittura più luminosa della Luna, che partecipa pertanto al moto ordinato e temperato (la *corea*) dei pianeti.

Museo Galileo, Firenze
Università degli Studi di Siena
n.fabbri@museogalileo.it

in termini musicali, sarebbe espresso dal *do*), mentre la condizione umana è rappresentata dalla Luna, ossia dalla luce riflessa del Sole, come si può desumere anche dal frontespizio di un'altra opera kircheriana, l'*Ars Magna lucis et umbrae*: Cfr. A. Kircher, *Ars Magna lucis et umbrae*, sumptibus Hermanni Scheus, Romae 1646, p. 922.

⁴⁸ A. Kircher, *Musurgia Universalis*, cit., t. II, p. 456. «Trias Harmonica Simplex et Recta Radix vera est Unitrisona omnis Harmoniae perfectissimae plenissimaeque quae dari in Mundo potest, Sonorum etiam mille et millies mille, qui omnes referri posse debent ad partes ejus in Unisono Simplici et Composito, magni istius Mysteriorum DIVINAE solum adorandae UNITRINITATIS Imago et Umbra (an ulla luculentior esse possit, nescio)», scrive Lippius nella sua *Synopsis musicae novae* del 1612 (J. Lippius, *Synopsis musicae novae*, Paulus Ledertz, typis Carolus Kieffer, Argentorati 1612, foll. 4r-v).

⁴⁹ Galileo, *Sidereus Nuncius*, in OG III.1, p. 75.

⁵⁰ Cfr. Plotino, *Enneade* IV, 4, 33.

Una misura per tutto: la nozione di minimo nei primi scritti matematici di Giordano Bruno (1586-1588)

di

MARCO MATTEOLI

ABSTRACT: *A Measure for Everything: The Notion of Minimum in Giordano Bruno's Early Mathematical Writings (1586-1588).* The theory of measurement that Giordano Bruno develops in his early mathematical writings (1586-1588) is based on an original interpretation of geometry in an atomistic sense, which in turn is an expression of a conception of matter that was, in those very years, being renewed. The assimilation of concepts such as the geometric point, the physical atom, the minimum and the infinitesimal thus becomes the theoretical axis around which a new conception of nature – and not just a different technique for astronomical measurements – can be elaborated.

KEYWORDS: Atom, Minimum, Geometric Atomism, Neo-Pythagoreanism

ABSTRACT: La teoria della misura che Giordano Bruno sviluppa nei primi scritti matematici (1586-1588) si basa su una originale interpretazione della geometria in senso atomistico, a sua volta espressione di una concezione della materia che è andata, proprio in quegli anni, rinnovandosi. L'assimilazione di concetti quali punto geometrico, atomo fisico, minimo e infinitesimo diviene quindi l'asse teorico portante intorno al quale elaborare soprattutto una nuova concezione della natura e non solo una diversa tecnica per le misurazioni astronomiche.

KEYWORDS: atomo, minimo, atomismo geometrico, neopitagorismo

Nei testi di argomento cosmologico, pubblicati a Londra in lingua volgare nel 1584, Giordano Bruno mostra uno spiccato interesse per i problemi di misurazione delle distanze astronomiche e di alcuni fenomeni fisici come il movimento e il tempo. Ne *La cena de le Ceneri*, sia nel dialogo terzo che nel quinto, il Nolano interviene esplicitamente proponendo una propria lettura di certi problemi di prospettiva (rispetto all'orizzonte terrestre, alla dimensione e luminosità dei corpi celesti

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 10.10.2023; accettato: 10.11.2023.

© L'Autore 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

osservati)¹, mentre nel *De l'infinito, universo e mondi*, nel dialogo secondo, tratta dei moti celesti e della caduta dei gravi, criticando le posizioni aristoteliche della *Physica* e del *De coelo* ed esponendo, di contro, la propria visione di un cosmo infinitamente vasto e in eterno movimento². In entrambi i frangenti, che sono evidenziati solo a titolo di esempio all'interno di una più ampia e sistematica riflessione cosmologica che è diffusa in tutti i testi di quel periodo, Bruno mostra di conoscere e dominare con adeguata competenza la strumentazione tecnica e matematica del proprio tempo³, pur riconoscendo ai matematici un ruolo di teorica subalternità rispetto a chi fa, come lui, professione di filosofo naturale⁴. Tale giudizio investe, anzitutto e all'interno della specifica discussione portata avanti nei dialoghi de *La cena de le Ceneri*, gli astronomi come Eudosso, Ipparco, Tolomeo e, finalmente, Copernico, che con i loro calcoli hanno efficacemente preparato il terreno alle ben più risolutive interpretazioni dei filosofi: «costoro in effetto son come quelli interpreti che traducono da uno idioma all'altro le paroli: ma sono gli altri poi che profundano ne' sentimenti, e non essi medesimi»⁵. Tra tutti questi, indubbiamente, Copernico, «quanto al giudizio naturale è stato molto superiore», tuttavia essendo «lui più studioso de la matematica che de la natura, non ha possuto profundar e penetrar sin tanto che potesse a fatto toglier via le radici de inconvenienti e vani principii,

¹ Cfr. G. Bruno, *La cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, a cura e con un saggio introduttivo di M. Ciliberto, Mondadori, Milano 2000, pp. 61-76, 109-111.

² Cfr. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, cit., pp. 345-374.

³ Su questi temi si veda, in particolare, G. Aquilecchia, *Il dilemma matematico di Bruno tra atomismo e infinitismo*, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli 1992 (in Id., *Schede bruniane (1950-1991)*, Vecchiarelli Editore, Roma 1993, pp. 319-326); H. Gatti, *Giordano Bruno and Renaissance Science*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1999; A. Bönker-Vallon, *Giordano Bruno e la matematica*, «Rinascimento» 39 (1999), pp. 67-94; L. De Bernart, 'Numerus quodammodo infinitus'. *Per un approccio storico-teorico al 'dilemma matematico' nella filosofia di Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2002; L. Maierù, *Bruno, l'universo, i mondi e le geometrie*, «Bruniana & Campanelliana» 18/2 (2012), pp. 605-618; D. Tessicini, *I dintorni dell'infinito. Giordano Bruno e l'astronomia del Cinquecento*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007; L. Girelli, *Bruno, Aristotele e la materia*, Archetipolibri, Bologna 2013; M. Matteoli, *Lo sviluppo dell'atomismo geometrico di Giordano Bruno. Dai dialoghi italiani ai poemi francofortesi (1584-1591)*, in C. Altini-B. Cavarra-G. Cerro (eds.), *Nel labirinto della materia. Il dibattito filosofico e teologico dalla tarda antichità all'età moderna*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2021, pp. 95-115.

⁴ Cfr. G. Bruno, *La cena de le Ceneri*, cit., pp. 23-25.

⁵ Ivi, p. 23.

onde perfettamente sciogliesse tutte le contrarie difficoltà, e venesse a liberar sé et altri de tante vane inquisizioni, e fermar la contemplazione ne le cose costante et certe»⁶. Come si può osservare, in entrambi i casi citati, il “lemma” che marca la distanza tra il punto di vista bruniano e quello dei matematici è «profondare», il quale esprime l’incapacità di questi ultimi di collocare i fenomeni fisici descritti dai loro calcoli all’interno di una più ampia e sistematica riflessione sulla natura, non comprendendo che misure, distanze e moti sono parte di un’esperienza gnoseologica che viene esercitata entro il complesso naturale e che acquista senso e significato, anche filosofico – rispetto a sé e al piano metafisico – se letta, appunto, nella sua interezza. La polemica contro i matematici, tuttavia, si acuisce ulteriormente e assume una forma e una struttura più definite, anche sul piano tecnico – giungendo alla formulazione di una vera e propria teoria delle misurazioni astronomiche – nel periodo compreso tra il 1586 e il 1588, attraverso la pubblicazione di una serie di dialoghi intorno al compasso del matematico salernitano Fabrizio Mordente (pubblicati a Parigi nel 1586)⁷ e per mezzo di uno scritto dal titolo inequivocabile: *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, pubblicato a Praga nel 1588⁸. Tale teoria, che coinvolge il piano matematico, la ridefinizione dell’esperienza e anche una nuova interpretazione della materialità in senso atomistico trova infine la sua elaborazione più compiuta nel *De triplici minimo et mensura* edito a Francoforte nel 1591⁹.

⁶ Ivi, p. 24. Sul giudizio bruniano nei confronti di Copernico, cfr. A. Ingegno, *Cosmologia e filosofia nel pensiero di Giordano Bruno*, La nuova Italia, Firenze 1978, pp. 26-70; R. Maspero, *Scienza e copernicanesimo in Bruno: principali orientamenti della critica dal 1950 ad oggi*, «Rivista di Storia della filosofia» 44/1 (1989), pp. 141-162; M.A. Granada, *L’interpretazione bruniana di Copernico e la «narratio prima» di Reticus*, «Rinascimento» 30 (1990), pp. 343-365; L. De Bernart, *Bruno e i «fondamenti» filosofici della teoria copernicana*, «Nouvelles de la Republique des Lettres» 2 (1994), pp. 47-74; H. Gatti, *Dizionario enciclopedico: Copernico*, «Bruniana & Campanelliana» 14/2 (2008), pp. 511-520; S. Bassi, *Il Copernico di Bruno*, in S. Bassi, *L’incanto del pensiero. Studi e ricerche su Giordano Bruno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2014, pp. 123-137.

⁷ Cfr. G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti. Idiota triumphans, De somniis interpretatione, Mordentius, De Mordentii circino*, a cura di G. Aquilecchia, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1957.

⁸ G. Bruno, *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos*, in Id., *Opera latine conscripta*, I, 3, cit., pp. 1-118.

⁹ G. Bruno, *De triplici minimo et mensura ad trium speculatarum scientiarum et multarum activarum artium principia libri quinque*, in Id., *Opera latine conscripta*, I, 3, cit., pp. 119-361.

1. La scoperta del minimo

I primi due testi intorno al compasso di Fabrizio Mordente – i *Dialogi duo de Fabricii Mordentis Salernitani prope divina adinventione ad perfectam cosmimetriae praxim* – vengono elaborati rapidamente da Bruno e pubblicati presso il tipografo parigino Pierre Chevillot, all’inizio del 1586, su richiesta dello stesso Mordente, che desidera presentare alla comunità accademica francese e dunque in latino, la propria invenzione, già dettagliatamente esposta dal fratello Gaspare, qualche anno prima, in uno scritto in lingua volgare intitolato *Il compasso del S. Fabritio Mordente* (Anversa 1584)¹⁰. Dalle note personali di Guillaume Cotin, bibliotecario dell’abbazia di Saint Victor, con il quale Bruno si confidava frequentando assiduamente la biblioteca, e soprattutto dall’epistolario tra Jacopo Corbinelli e Gian Vincenzo Pinelli, si apprende, tuttavia, che la pubblicazione dei primi due dialoghi, intitolati rispettivamente *Mordentius* e *De Mordentii circino*, pur caldeggiata dallo stesso Mordente, indispettì quest’ultimo, che si sentì defraudato della *scena*, nel momento in cui il Nolano preferì dare più rilievo alle conseguenze filosofiche che esso era in grado di trarre dall’utilizzo del compasso, piuttosto che alle sue applicazioni tecniche, secondo quel registro critico usato nei confronti dei matematici che si è mostrato essere già in atto nei dialoghi pubblicati in terra inglese. Al proposito di pubblicare un testo contro l’esposizione bruniana, seguì invece la ben più drastica decisione, da parte di Mordente, di acquistare tutte le copie dei *Dialogi* e distruggerle, iniziativa che vide la piccata reazione bruniana, il quale li ripubblicò nuovamente antepoendovi altri due scritti dal titolo ancora più evocatore dei toni polemici che la vicenda aveva ormai raggiunto: *Idiota triumphans* e *De somnii interpretatione*¹¹. Già dai primi due dialoghi, per ordine di composizione, è tuttavia possibile scorgere l’irriverenza teorica dell’interpretazione bruniana: le soluzioni tecniche create dal sistema di misurazione proposto da Claudio Tolomeo nell’*Almagesto* e divenute la base per la scienza astronomica della prima età moderna – che tocca il suo apice con le

¹⁰ Per un’edizione di questo testo, una descrizione della sua storia e delle vicende intorno alla pubblicazione degli scritti bruniani, si veda F. Camerota, *Il compasso di Fabrizio Mordente. Per la storia del compasso di proporzione*, Leo S. Olschki, Firenze 2000.

¹¹ La vicenda tra Bruno e Mordente è stata ricostruita per la prima volta da Giovanni Aquilecchia nella *Nota introduttiva* all’edizione critica del 1957, seguita alla scoperta, presso la Bibliothèque Nationale di Parigi, dell’unico esemplare ad oggi noto in cui sono presenti tutti i dialoghi.

tavole di approssimazione del rapporto tra archi e corde calcolate da Regiomontano (1436-1476), le quali rimasero in uso fino allo svilupparsi della moderna trigonometria – hanno il difetto di ignorare resti e residui che, seppure molto piccoli, possono produrre errori molto significativi, soprattutto se proiettati sulle grandissime distanze dell'astronomia (e, occorre qui aggiungere, considerate addirittura «immense» nella cosmologia bruniana)¹². Per ovviare a questo inconveniente, Bruno riconosce al Mordente il valore della sua invenzione in quanto costituisce un'efficace soluzione pratica – un compasso che per mezzo di regoli proporzionali può misurare anche frazioni piccolissime – che si fonda su due fondamentali principi teorici:

il primo era quello per cui il rapporto tra due interi e il rapporto tra due loro frazioni simili sia uno solo e sempre lo stesso; il secondo era l'assioma comune ai filosofi, in base al quale negli enti, sia naturali sia artificiali, sono stati determinati rispetto alla loro forma un massimo e un minimo, per cui non accade a chi divide tanto enti naturali quanto enti artificiali di avanzare all'infinito¹³.

Se il primo principio rimanda, in generale, alle cosiddette «nozioni comuni» del primo libro degli *Elementi* di Euclide e, nello specifico, alla teoria delle proporzioni esposta nel quinto – e in particolare alla settima proposizione, la quindicesima, la sedicesima, la ventiduesima e la ventitreesima di esso¹⁴ – e giustifica il valore tecnico del compasso di proporzione, il secondo presenta una prospettiva teorica non afferente alla matematica, che, da una parte, rimanda alla teoria dei minimi naturali di origine aristotelica¹⁵, dall'altra prospetta, nel

¹² Cfr. G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, cit., p. 35.

¹³ Ivi, p. 38: «Primum erat quod ratio duorum integrorum, et ratio duarum eorumdem fractionum similium una sit atque eadem. Secundum commune philosophorum axioma quod in subiectis phisicis et artificialibus determinatum est ad eorum formas maximum atque minimum: unde sicut non naturaliter ita nec artificiosè dividitibus accidit in infinitum facere progressum». Laddove non siano esplicitamente indicate, le traduzioni dei testi matematici di Bruno qua proposte sono da ricondursi al lavoro di preparazione – dunque non ancora definitivo – dell'edizione critica delle *Opere matematiche* di Giordano Bruno, diretta da M. Ciliberto, a cui hanno lavorato L. Carotti, L. Fedi, M. Matteoli.

¹⁴ Cfr. Euclide, *Elementi*, a cura di F. Acerbi, Bompiani, Milano 2007, pp. 986-989, 1000-1003, 1012-1017.

¹⁵ La teoria dei *minima naturalia* parte dalle critiche che Aristotele muove ad Anassagora nel quarto capitolo del primo libro della *Fisica* (A, 4, 187b, 7 – 188a, 1) e

discorso bruniano, una visione discreta e atomistica sia delle quantità geometriche, che di quelle fisiche. Che non si tratti *solo* di un problema di *intensio et remissio formarum*¹⁶, ma di una precisa apertura verso posizioni corpuscolari di tipo atomistico è poi dichiarato, da Bruno stesso, nella seconda sezione del primo dialogo della silloge sul compasso, intitolato *Idiota triumphans*, quando Filoteo, l'interlocutore che riporta il punto di vista di Bruno – avendo di fatto tolto la parola al Mordente che era il protagonista degli altri due dialoghi –, dichiara che «la sentenza dei filosofi» sui minimi naturali e formali «non è a favore» né di Mordente né dei matematici che sostengono che sia possibile «ricavare le frazioni ultime delle frazioni fino ad arrivare al minimo», attraverso operazioni ripetute e ricorsive di divisione delle frazioni stesse; queste piuttosto mostrano «a chi divide in modo meccanico», usando cioè il compasso e gli algoritmi di calcolo, che si perde «la percezione della qualità *prima* di quella della grandezza o quantità» e che dunque, da un punto di vista delle misurazioni, «non c'è differenza se ad essere considerate sono le parti minime o quasi minime di una linea curva e di una retta, di una figura regolare e irregolare, dal momento che quello che è determinato secondo la forma non è ancora terminato secondo la materia»¹⁷. La discussione

suppone l'esistenza, per ogni ente, di una quantità minima di materia in grado di sostenere la presenza e l'efficacia di una specifica qualità formale. Tale ipotesi, già rielaborata nella tarda antichità, fu poi sviluppata in ambito arabo e, in Europa nel Medioevo e nella prima età moderna, ricercando teoricamente (ma anche praticamente, cioè attraverso l'alchimia) le parti più piccole della materia che erano in grado di continuare a mantenere le proprietà di una sostanza; cfr. J.E. Murdoch, *The Medieval and Renaissance Tradition of Minima Naturalia*, in C. Luthy-J.E. Murdoch-W. R. Newman (eds.), *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2001, pp. 91-131; J. McGinnis, *A Small Discovery: Avicenna's Theory of Minima Naturalia*, «Journal of the History of Philosophy» 53/1 (2015), pp. 1-24, pp. 1-14.

¹⁶ Su questo aspetto nella filosofia medievale e nella prima età moderna, oltre al sopra citato saggio di Murdoch, cfr. S. Caroti, *La discussione sull'«intensio et remissio formarum» nelle università italiane (sec. XIV)*, in L. Bianchi-C. Crisciani (eds.), *Forme e oggetti della conoscenza nel XIV secolo. Studi in ricordo di Maria Elena Reina*, SISMEL Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 415-457.

¹⁷ Cfr. G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, cit., pp. 14-15: «Sententia igitur philosophorum non favet illi tanquam admittat pro possibili illud quod ipse praesumit dare posse ultimas fractiones fractionum usque ad minimum. Quinimmo, si ad superficiem vel lineam dividendam respicere velit, illud acceptum pro principio à quibusdam philosophis: significat in proposito, quod mechanicè dividendibus prius contingat perdere sensum qualitatis quam molis seu quantitatis, quia tandem non differt accipere minima seu propè minima lineae curvae atque

che si profila dietro le parole bruniane coinvolge almeno tre possibili interlocutori: il primo è costituito dal fronte dei matematici comuni, che nel commisurare arco e corda, approssimano volutamente i valori dei calcoli e delle proiezioni (seno e coseno) perché fanno riferimento a quantità geometriche continue e divisibili all'infinito e a rapporti, come quello tra la circonferenza e il diametro, che sono irrazionali. Il secondo fronte, che si oppone al primo, è formato dal Mordente stesso e da chi intende seguire il suo metodo: in questo caso il rapporto tra arco e corda viene approssimato per mezzo di frazioni sempre più piccole dell'uno e dell'altra, dunque sempre più simili; ciò è possibile perché il compasso proporzionale permette di riportare i resti su scale più grandi così da amplificarli e misurarli e dunque, nella pratica, giungere ad un grado in cui la parte più piccola della curva e quella della retta sono minimamente differenti e quasi coincidono. Si tratta, secondo Mordente, che in questo caso si rifà appunto alla teoria dei minimi naturali, di una condizione della curva e della retta che è *minima*, al di sotto della quale, cioè, esse non sono più tali e dunque può essere considerata come una sorta di punto di partenza, valido sia tecnicamente che teoricamente, per commisurare l'una e l'altra. La terza posizione, contrapposta sia a quella dei matematici che dei *meccanici* come Mordente, è quella, ovviamente, di Bruno: nel suo caso il frazionamento ai minimi termini operato per mezzo del compasso, più che mettere in luce la progressiva *remissio* delle forme del curvo e del retto, mostra in realtà al matematico e, soprattutto, al filosofo, che al di sotto di esse sussiste un piano della realtà che è, nei fatti, pre-formale e quantitativo. Rivela, cioè, la sussistenza indeterminata e indefinita della *quantitas* materiale che poiché è piccolissima e infinitesima, essa è perenne e stabile unità: è quell'*unitas* dunque che deve essere presa come il costante riferimento di ogni pratica di misurazione e, se si profonda filosoficamente in essa, è essa stessa il principio unitario di ogni cosa. Questa prospettiva, che nei fatti non inficia l'efficacia del metodo di Mordente, ma anzi per certi versi l'avvalora – anche se il geometra salernitano non lo comprende – dandogli una più solida giustificazione teorica, non è del resto inedita per la riflessione bruniana, ma è anzi parte di un percorso di radicale revisione della sua concezione della materia che lo porterà, negli ultimi scritti, ad affermare in maniera netta una visione atomistica della material-

rectae, regularis atque irregularis: et ideo determinatum secundum formam, nondum est terminatum secundum materiam».

tà, seppur sostenuta da un principio vitale e spirituale che compone gli atomi tra loro e anima i viventi¹⁸. In uno scritto coevo ai dialoghi del compasso del Mordente, ad esempio, un opuscolo di commento alla *Physica* e al *De caelo* aristotelici pubblicato prima a Parigi nel 1586 e poi, in una versione più ampia, nel 1588 a Praga, Bruno si sofferma ampiamente sulla natura corpuscolare della materia¹⁹, ma tale discorso diviene ancora più esplicito nella *Lampas triginta statuarum* – un testo elaborato nel 1587 – ad esempio in una sezione finale nella quale tratta di una *schala* degli enti naturali e, in termini non distanti da quanto esposto nell'*Idiota triumphans*, elenca tra i «quattro semplici inferiori», ossia i concetti primari che denotano la materialità, anche gli atomi. Ciò che è chiamato materia è infatti caratterizzata da nozioni come quella di «vuoto [*vacuum*], ovvero ricettacolo dei corpi», «ombra», cioè «la potenza suscettibile di forma», poi è «materia» in quanto tale, ossia il «primo sostrato [*subiectum primum*] in grado di recepire», infine essa è «atomo», ovvero «la sostanza indivisibile sul piano fisico, nella quale si risolve il processo di risoluzione materiale e reale dei corpi, così come nella attiva divisione geometrica»²⁰. In questo passo le premesse polemiche dei testi del ciclo del Mordente trovano la loro piena ed aperta espressione: la materialità è un sostrato recettivo al cui fondo si trovano corpuscoli fisici e indivisibili che assicurano, anche grazie al *vacuum* tra loro interposto, la plasmabilità di tutti i corpi con le loro qualità formali più semplici, a partire dalla terra, dall'acqua, dal vapore e dall'aria²¹.

Alla luce di queste pagine, dunque, si comprende il perché nei

¹⁸ Per una ricostruzione complessiva dell'atomismo bruniano, cfr. M. Matteoli, *Atomo*, in M. Ciliberto (ed.), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, t. I, pp. 192-195.

¹⁹ Cfr. G. Bruno, *Centoventi articoli sulla natura e sull'universo contro i peripatetici*, a cura di E. Canone, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007; Id., *Acrotismo cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di B. Amato, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2009. Sull'atomismo di questi scritti, cfr. B. Amato, *Atomo, «Bruniana & Campanelliana»* 18/2 (2012), pp. 579-587.

²⁰ Cfr. G. Bruno, *Opere magiche*, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di S. Bassi-E. Scapparone-N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2000, pp. 1304-1305: «I. vacuum, hoc est receptaculum corporum; II. umbra, hoc est potentia formabilis [...]; III. materia, hoc est subiectum primum susceptivum; IV. atomus, hoc est substantia physice impartibilis, in qua fit ultima corporum materialis realisque resolutio, tanquam pratica geometrica divisione».

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 1306-1307: «quatuor prope simplicia sunt: V. arida [...] hoc est prima in qua concursu atomorum conflanda actuatur [...] VI. aqua [...] VII. vapor [...] VIII. exhalatio».

primi testi matematici di Bruno sia proprio una specifica riflessione sullo statuto della geometria stessa e, in particolare, sulla divisibilità fino ai minimi termini delle grandezze, a fornire alla sua argomentazione il pretesto tecnico per fondare una riflessione teorica sicuramente più importante: è del resto proprio in questo modo che Bruno intende il valore del *profondare* le parole dei matematici per scoprire il vero senso filosofico nascosto dietro di esse. Da un punto di vista strettamente geometrico, tuttavia, l'ipotesi atomistica di Bruno finisce per agire in profondità anche sulla ridefinizione degli oggetti fondamentali della geometria stessa. Se, infatti, l'obiettivo del Mordente era quello di commisurare arco e corda per mezzo di piccolissime frazioni considerate quasi equivalenti, questo intento si realizza non solo concretamente, ma anche teoricamente se si adotta proprio la prospettiva bruniana. In sostituzione all'idea di una curva e di una retta minime, infatti, egli propone una figura che è fondata sulla composizione di punti materiali e minimi²², costituita da un piccolo centro-minimo circondato da altri sei tangenti. Questa forma primaria è presentata, per la prima volta, nel *De somnii interpretatione* e viene messa in stretta correlazione con l'analoga struttura che, sul piano naturale, possono assumere gli atomi per dare vita alla forma più compatta possibile, quella che esprime, per l'appunto, le qualità solide e compatte dell'elemento terra:

²² La fonte di questa idea materiale del punto è da ricercare in una lunga tradizione, ascrivibile alla tradizione pitagorica e neo-pitagorica (ma anche in parte a quella epicurea) che scorre sottotraccia fin dalla tarda antichità, lungo il Medioevo e la prima età moderna, fino a lambire le riflessioni moderne sugli indivisibili e gli infinitesimi nella matematica. Cfr. R.H. Kargon, *Atomism in England, from Hariot to Newton*, Clarendon Press, Oxford 1966; H. Gatti, *Giordano Bruno's Soul-Powered Atoms: From Ancient Sources towards Modern Science*, in *Late Medieval and Early Modern Corpuscular Matter Theories*, cit., pp. 163-180; A. Robert, *Atomisme pythagoricien et espace géométrique au Moyen Âge*, in T. Suarez-Villa-O. Ribordy-A. Petagine (eds.), *Lieu, espace, mouvement: physique, métaphysique et cosmologie (XII^e-XVI^e siècles)*, Actes du Colloque international Université de Fribourg (Suisse), 12-14 mars 2015, Brepols, Barcelona-Roma 2017, pp. 181-206; P. Rossini, *Giordano Bruno and Bonaventura Cavalieri's Theories of Indivisibles: A Case of Shared Knowledge*, «Intellectual History Review» 28/4 (2018), pp. 461-476; D. Albertson, *Latin Christian Neopythagorean Theology. A Speculative Summa*, in I. Caiazzo-C. Macris-A. Robert (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Pythagoras and Pythagoreanism in the Middle Ages and the Renaissance*, Brill, Leiden-Boston 2022, pp. 373-414; P. Zellini, *Discreto e continuo. Storia di un errore*, Adelphi, Milano 2022.

Ciò che non è divisibile (che è il minimo cerchio) non sarà forse tangibile nel piano in sei punti, a meno che non ci si voglia accingere a procedere all'infinito con il ragionamento matematico? Che nel solido ci sia un numero determinato di sfere uguali intorno a un'unica sfera non troverà forse un appoggio in chi dice che ogni cosa è fatta di atomi infiniti, e che perciò è necessario trovare in tutto anche il vacuo e il vuoto, affinché la natura abbia un minimo determinato che anche la ragione non fallace aspiri a conseguire?²³

Tale configurazione – già graficamente presentata nel *De l'infinito, universo e mondi*, per raffigurare il modello della relazione tra i mondi più vicini²⁴ (Fig. 1) – serve per far comprendere al lettore come deve essere inteso *correttamente* – cioè alla luce della ridefinizione teorica delle procedure di misurazione astronomica – il rapporto tra le frazioni minime dell'arco e della corda, ossia tra la diversità specifica del retto e del curvo: sia il raggio che l'arco di questo cerchio composto e *discreto* sono parimenti formati da due punti-cerchi minimi e indivisibili (nei quali centro e circonferenza coincidono per definizione) tra loro tangenti, dunque sono *strutturalmente* uguali; inoltre la corda e l'arco sono la stessa cosa (non essendoci altro *spazio* tra il centro e la circonferenza se non quello formato dai piccoli triangoli curvilinei frapposti tra i punti di tangenza e che Bruno definisce come *vacuum*); infine il rapporto tra il diametro (composto da tre minimi) e la circonferenza (formata da sei) è pari a due. Queste speciali proprietà di una figura che snatura completamente la definizione di cerchio stesso è, nella geometria *discreta* di Bruno, la forma *base* per pensare qualsiasi cerchio – che conservi cioè anche le proprietà della geometria euclidea – che non risulterà altro che dall'accrescimento numerico prodotto aggiungendo ulteriori *anelli* di circoli minimi e tangenti a quelli precedenti: se infatti si aggiunge un altro *giro* di minimi, si avrà una nuova forma ottenuta «sommando punto a punto (o la minima frazione percepibile dai sensi a una frazione uguale)», che restituirà «un cerchio di dodici parti»; continuando «ad aggiungere in questo

²³ G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, cit., p. 21: «An non individuum (quod minimus circulus est) per sex puncta in plano tangibile erit, ni mathematica ratione infinitum progressum libeat adoriri? An non in solido determinatus aequalium sphaerarum numerus circa sphaeram unam adhaerebit ei qui ex infinitis atomis constare dicit omnia, vacuum quoque et inane in cunctis ideo necessario repperiri, ut determinatum minimum habeat natura ad quod etiam ratio non fallax adnitatur?».

²⁴ Cfr. G. Bruno, *De l'infinito, universo e mondi*, cit., pp. 432-433.

modo al diametro un singolo punto o una frazione minima», «non accade forse che ogni volta la circonferenza si raddoppi?»²⁵. La nuova struttura prodotta (Fig. 2) è quindi *profondamente* difforme da quella precedente, anche se simile: adesso la circonferenza formata da dodici minimi (e l'intero cerchio da diciannove) ha una relazione diversa rispetto al diametro, perché gli spazi interstiziali tra i cerchi tangenti e non, non sono più solo quelli *minimi* della forma precedente ed è questo, secondo Bruno, il motivo *reale* per cui nella geometria euclidea il rapporto tra il diametro e la circonferenza risulta irrazionale e indefinibile attraverso un numero di frazionamenti finiti. Ciò lo si può evincere ulteriormente quando il ragionamento su questi temi si fa ancora più complesso ed esteso, come nel *De triplici minimo et mensura*, quando si descrivono le forme minime del triangolo e del quadrato, le quali possiedono *internamente* le ragioni strutturali di altri *celebri* numeri irrazionali, ossia la radice del tre e quella del due. Oltre infatti alla figura già vista, composta da sei minimi che ne circondano uno centrale, chiamata *Area Democriti*²⁶, il testo ne propone una intitolata *Isosceles Democriti* formata da un triangolo di dieci minimi tangenti tra loro (Fig. 3) ed una detta *Campus Democriti*, costituita da un quadrato di sedici minimi disposti in quattro serie di quattro minimi tangenti (Fig. 4)²⁷. Nel primo caso l'altezza del triangolo è scandita da due gruppi di tre minimi tangenti tra loro e la base da quattro; nel secondo, invece, la base è formata da quattro minimi tangenti e la diagonale da altrettanti tra i quali però sono interposti tre spazi vuoti che ne alterano la distanza rispetto ai primi: è per questo motivo che per entrambe le figure non si può giungere ad un frazionamento finito dei loro rapporti interni, poiché nella composizione delle basi, dell'altezza e della diagonale entra in gioco, per l'appunto, il *vacuum*²⁸

²⁵ G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, cit., p. 21: «An non si punctus addatur puncto (seu minima fractio perceptibilis fractioni aequali) dat circulum sex partium: idemque reddit circulum duodecim partium secundo additus, atque ita deinceps semper unius puncti seu minimae fractionis additione ad diametrum perpetuo contigit circumferentiam duplicari?».

²⁶ Cfr. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 183.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 228.

²⁸ Questa nozione, in Bruno, non è del tutto assimilabile con il vuoto di Democrito, di Epicuro e degli atomisti antichi, ma esprime una condizione di possibilità di movimento e di distinzione materiale e reale, oltre che fondare una sorta di primigenia idea della spazialità geometrica a sua volta basata su quella fisica. Cfr. E. Fantechi, *Vacuo*, in M. Ciliberto (ed.), *Giordano Bruno. Parole, concetti, immagini*, Edizioni della Normale, Pisa 2014, t. II, pp. 2013-2016.

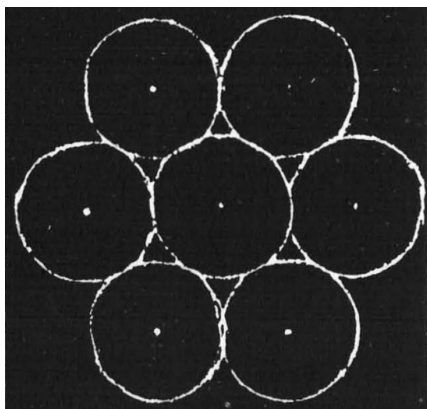


Fig. 1: Il contatto tra molteplici mondi (*De l'infinito universo et mundi*, Londra 1584, p. 145)

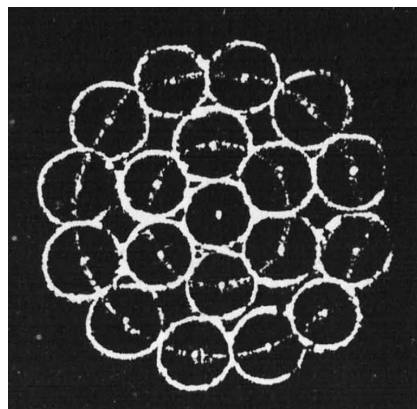


Fig. 2: Accrescimento del cerchio minimo (*De somnii interpretatione*, Parigi 1586, f. Ciiijr)

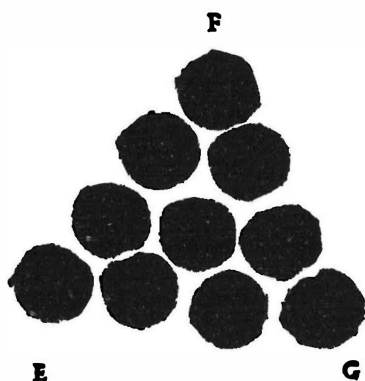


Fig. 3: Isoscele di Democrito (*De triplici minimo et mensura*, Francoforte 1591, f. 90r)

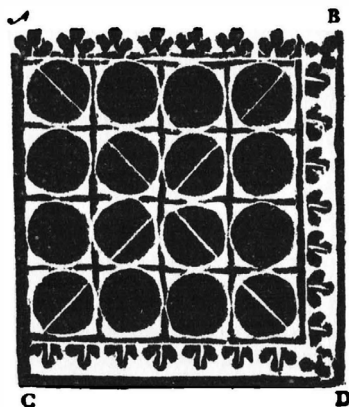


Fig. 4: Campo di Democrito (*De triplici minimo et mensura*, Francoforte 1591, f. 90r)

che determina, in questi frangenti, degli spazi di non calcolabilità delle misure e ne definisce un'approssimazione indeterminabile. Questa prospettiva abbastanza inusuale per la geometria del tempo di Bruno e nei fatti radicalmente antimatematica – soprattutto perché subordina la struttura degli oggetti geometrici a quella dei corpi fisici, in netta antitesi con l'idea di matematica che si sta delineando in quel

tempo da parte dei primi scienziati – coinvolge anche altri aspetti della geometria euclidea, come il contatto tra linee curve e linee rette, un tema che Bruno, nel *De somnii interpretatione*, negli *Articuli adversus mathematicos* e nel *De minimo* tenta di risolvere in senso corpuscolare²⁹. Anche tale interpretazione non è del tutto inedita al tempo di Bruno e può essere inserita all'interno di una lunga discussione che parte dalla sedicesima proposizione del terzo libro degli *Elementi* e che vede coinvolti, sin dal Medioevo ed ancora nel sedicesimo secolo, matematici di rilievo come, ad esempio, Campano da Novara, Jacques Peletier e Cristoforo Clavio³⁰.

In conclusione, il tentativo bruniano di giustificare l'efficacia tecnica del compasso di proporzione per le misurazioni astronomiche come via alternativa ai calcoli di una trigonometria non ancora del tutto sviluppata, si basa su una diversa e *meccanica* teoria della misura che però egli fonda, diversamente dal Mordente, su una nuova concezione *corpuscolare* degli oggetti principali della geometria (punto, retta, curva, circolo, ecc.), ma essa resta, negli scritti parigini del 1586, ancora un abbozzo che solamente negli *Articuli centum et sexaginta adversus huius tempestatis mathematicos atque philosophos* del 1588 trova una sua prima e compiuta teorizzazione.

2. Il minimo è la sostanza di ogni cosa

Gli *Articuli centum et sexaginta* vengono scritti da Bruno per polemizzare con i matematici e i filosofi del proprio tempo e, soprattutto, per offrire una prima versione della propria idea delle tecniche di misurazione astronomica, oltre che una più compiuta definizione della *nuova* geometria che intende proporre: si tratta, in sintesi, di una estesa rielaborazione dei temi affrontati nei testi sul compasso del Mordente, con una più decisa intenzione di mostrare l'originalità del proprio approccio, ma anche la sua compatibilità *pratica* con la geometria euclidea. Per questo motivo il testo è scandito da sezioni nelle

²⁹ Cfr. G. Bruno, *Due dialoghi sconosciuti e due dialoghi noti*, cit., pp. 26-27; Id., *Articuli adversus mathematicos*, cit., p. 44; Id., *De triplici minimo et mensura*, cit., II, IX-XV, pp. 221-234.

³⁰ Cfr. L. Maierù, «... in Christophorum Clavium de Contactu Linearum Apologia». *Considerazioni attorno alla polemica fra Peletier e Clavio circa l'angolo di contatto (1579 – 1589)*, «Archive for History of Exact Sciences» 41/2 (1990), pp. 115-137.

quali si affrontano sia teoricamente che tecnicamente i principali temi e problemi della geometria (punto, linea, angolo, triangolo, quadrilateri, poligoni, cerchio, misura, sfera) ed esse sono divise in due parti: nella prima sono descritti i vari *oggetti* sulla base della peculiare geometria atomistica ipotizzata da Bruno, nella seconda, invece, si mostra come questi stessi oggetti, pur interpretati nei loro fondamenti in maniera differente, continuino a *funzionare* nella pratica secondo i teoremi e le proposizioni della geometria euclidea. La contrapposizione è, in questo caso, solo apparente o, se si vuole, teorica, ma non tecnica: la continuità della linea e di tutte le grandezze geometriche non è infatti inficiata dal considerarle costituite *materialmente* di punti, poiché nella struttura delle figure geometriche oltre ai punti è presente anche il vacuo, che proprio negli *Articoli*, Bruno ridefinisce attraverso la nozione di termine. In questa ottica, il punto-minimo è anzitutto l'espressione dell'unità nel piano geometrico, così come l'atomo lo è nel mondo fisico: «come l'unità è la sostanza del numero e l'essenza di tutto, così anche il minimo lo è della quantità sia geometrica sia fisica»³¹; in via del tutto teorica e per definizione, punto e atomo hanno anche una *forma*: «il minimo che è punto è un cerchio. Il minimo che è atomo è una sfera»³². In conseguenza di ciò, il punto-minimo è l'elemento che causa la determinazione finita delle grandezze geometriche, sotto il quale nessuna cosa può essere suddivisa ulteriormente e dunque il fondamento ultimo di ogni frazione; il termine, al contrario, è ciò che, *in negativo*, garantisce la continuità (ma non, appunto, l'infinita divisibilità), generando, per la sua diversa interposizione, quei *paradossi* – cioè i numeri irrazionali – riscontrati nella non commensurabilità di retto e curvo, di altezza e base del triangolo equilatero, del lato e della diagonale del quadrato, ecc. Il termine è quindi *il punto*, nel quale i punti-minimi vengono divisi e

³¹ G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, cit., p. 22: «Sicut unitas est substantia numeri et essentia omnis, ita et minimum tum geometricae tum physicae quantitatis». Dietro questa definizione risuona il dettato pitagorico che definisce il punto come «unità che prende posizione». Cfr. Proclo, *Commento al primo libro degli Elementi di Euclide*, introduzione, traduzione e note a cura di M. Timpanaro Cardini, Giardini, Pisa 1978, p. 94. Sulla concezione del punto nella geometria greca, cfr. V. Vita, *Il punto nella terminologia matematica greca*, «Archive for History of Exact Sciences» 27 (1982), pp. 101-114.

³² G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, cit., p. 22: «Minimum duplex in hoc proposito intelligimus: alterum in plano quod est punctum, alte rum in solido quod est atomus».

distinti tra loro: «non è quantità, né tanto meno è in qualche luogo, né è il minimo, e allorché lo distinguiamo dal punto che è parte minima, condivide con quello il fatto che nessuno dei due ha parte alcuna»³³. Il termine è anche lo spazio *nel quale* i punti-minimi (o gli atomi sul piano fisico e per i solidi geometrici) entrano in contatto: «intorno a questi minimi, dove si affiancano ad altri e realizzano un complesso, intendiamo che, come il vacuo è interposto al pieno secondo la dottrina degli antichi sapienti, vi siano dei minimi del genere del vacuo, che nel piano, tra le convessità dei cerchi tangenti, sono di forma triangolare, mentre nei solidi, tra le convessità delle sfere tangenti, hanno la forma di piramidi»³⁴. Nella sua complementarità con il termine, il minimo è pertanto «la materia prima e la sostanza delle cose», a tal punto che «ogni grandezza, sia fisica sia geometrica, è in esso, con esso, a partire da esso, come anche attraverso di esso, presso di esso e in riferimento a esso»³⁵, ossia assume su di sé le tradizionali nozioni proprie del sostrato materiale, così che, proprio in virtù del minimo (punto e atomo) «tutte le quantità e le dimensioni si intendono implicate in potenza o in atto nella materia»³⁶. A partire da questa fondamentale riformulazione del concetto di punto geometrico (e di termine) – mutuata su quella di atomo fisico e di vacuo – deriva la generazione di tutti gli oggetti della geometria euclidea (così come dall'atomo e dal vacuo si hanno i corpi), tenendo conto, di volta in volta, che essi sono comunque, sia potenzialmente che attualmente, divisibili fino ad un'ultima parte indivisibile, che tuttavia è impercettibile ma determina strutturalmente le caratteristiche qualitative degli stessi oggetti geometrici. Nonostante la radicale portata teorica di questa interpretazione, ciò che interessa maggiormente a Bruno concerne l'utilità e la maggiore precisione di questo approccio rispetto

³³ *Ibidem*: «Punctus qui est terminus neque quantum, neque minus aliquo, neque minimum est, et tunc distinguimus a puncto quod est minima pars, dum cum illo convenit in eo quod neutrius aliqua pars est».

³⁴ *Ibidem*: «Circa haec minima, ubi aliis apponuntur et compositionem constituunt, ut vacuum pleno interiectum, iuxta antiquorum sapientum dogma, intelligimus minima in genere vacui, in plano quidem intra convexitates contingentium circularum trigona, in solido vero intra convexitates sphaerarum contingentium pyramides».

³⁵ *Ivi*, p. 24: «Minimum ergo est prima rerum materia et substantia, quod sane ita implicat maximum, ut ab, in, cum, ex ipso, item per, in, ad ipsum sit omnis tum physica tum geometrica magnitudo».

³⁶ *Ibidem*: «in materia quantitates omnes atque dimensiones implicatae intelliguntur virtualiter aut actualiter».

alle operazioni di misurazione astronomica, ottenute grazie all'ammissione di frazioni piccolissime (ma sensibili) come termini di riferimento ultimo per la misurazione e commisurazione delle grandezze, soprattutto nel confronto tra retto e curvo (che, come si è visto, nella forma più semplice del cerchio formato da sei minimi che ne circondano uno centrale, coincidono). Per realizzare questo obiettivo tecnico, tuttavia, è necessario riscrivere completamente i concetti fondamentali della geometria; si vedano, ad esempio, le definizioni di linea proposte negli *Articuli*:

chiamo termine la linea che ha parte soltanto secondo la lunghezza e non è parte alcuna, definire la quale non è definire la larghezza minima; intendo poi composta la linea che è parte minima, sia quella del piano, la cui larghezza non supera il punto, composta di punti disposti secondo la lunghezza (nella moltiplicazione dei quali essa scorre), sia quella dei solidi, che è costituita da atomi disposti secondo la lunghezza, in quanto corpo divisibile soltanto per la lunghezza e la cui larghezza non supera l'atomo³⁷.

Anche in questo caso il ragionamento di Bruno scorre su un doppio binario: da un punto di vista teorico (e filosofico) egli tenta di garantire un fondamento materiale e *atomistico* per la linea, dall'altro, ragionando geometricamente, cerca di preservare le caratteristiche fondamentali della linea, ovvero quelle di essere l'elemento costitutivo delle lunghezze (rette e curve) e di delimitare le superfici. Nel primo caso, dunque, la linea va intesa come una pluralità *dinamica* di punti (anche la nozione della linea come *fluxus puncti* è di origine pitagorica), la quale costituisce la linea dotata di minima larghezza; per quanto riguarda il secondo aspetto, invece, la linea-termine delle superfici – come già accade per il termine-minimo – è risultato in negativo della linea-minima (o linea-flusso) e, nel contatto tra più linee che vanno a formare la superficie, essa è costituita dagli spazi interstiziali tra i punti minimi o, semplicemente, nei profili degli spazi esterni ad

³⁷ Ivi, p. 33: «Lineam, quae secundum longitudinem tantum partem habet et nulla est pars, terminum appello, quam definire non est minimam definire latitudinem; lineam vero quae minima pars est, aliam quidem plani, cuius latitudo punctum non excedit, ex punctis in longum dispositis (in quorum multiplicationem defluit) intelligo compositam, aliam quoque, nempe solidi, quae ex atomis in longum dispositis est constituta, utpote corpus sola longitudine dividuum, cuius latitudo atomum non excedit».

essi (come si può evincere osservando le figure delle forme basilari: cerchio, triangolo e quadrato), anche se, nella moltiplicazione e reiterazione indeterminata dei minimi e dei loro complessi, le figure geometriche graficamente tracciate ci appaiono perfettamente lineari.

Il trattare di una teoria della misura in Bruno è dunque conseguenza teorica dell'aver ridefinito in senso atomistico l'idea della materia e da questa anche la geometria. Solo assumendo la centralità del punto-minimo come fondamento delle grandezze geometriche – dopo aver stabilito la *realtà* di questa unità di misura al fondo di ogni estensione – è possibile allora procedere coerentemente con accostare e commisurare le piccolissime frazioni del curvo e del retto adese omogenee per sostanza, per materia e per anche forma:

non è incongruente che il retto venga misurato a sua volta dal curvo e designato grande tanto o quanto, così come non è assurdo che il curvo sia misurato dal retto. Come conosciamo l'arco attraverso la grandezza della retta a lui sottesa – così infatti misuriamo sempre quando usiamo il compasso –, allo stesso modo, dico, conosciamo anche i due lati di una figura – quindi qualunque retta – attraverso l'arco del cerchio che li comprende e li contiene³⁸.

La proposta che concretamente e tecnicamente sgorga dai ragionamenti bruniani è quella di considerare il cerchio come lo *spazio* e al tempo stesso lo *strumento* per misurare le linee, sia rette sia curve, consapevole del fatto che il raggio riportato sulla circonferenza la divide in sei archi uguali (che corrispondono, nei fatti, ai sestanti degli strumenti di osservazione e misurazione astronomica) e che questi archi, a mano a mano che si fraziona il raggio e gli archi con aperture di compasso uguali, tendono a coincidere, proprio come le piccole frazioni del Mordente e, a maggior ragione, per i puntiminimi che circondandone uno centrale formano la struttura base di ogni cerchio. Secondo la *praxis* bruniana, pertanto, è finalmente possibile «ripudiare quella misura del cerchio tramandata dai tempi di Tolomeo fino ai nostri giorni» e «gettare via le tavole dei seni e delle

³⁸ Ivi, p. 67: «Non inconvenit rectum vicissim a curvo metiri et tantum vel quantum denominari, sicut non est absurdum quod curvum a recto metiatur. Sicut, inquam, arcum novimus per quantam rectam illi subtensam (sic enim perpetuo metimur circinantes) ita et duo latera figurae (quascunque videlicet rectas) per arcum circuli qui eas comprehendit et continet».

corde»³⁹, «la confusa, indistinta e incerta accozzaglia di aritmetica e tavole», poiché per «effettuare tutte le operazioni astronomiche, geografiche e matematiche», è sufficiente dividere «il cerchio geometricamente secondo una proporzione regolata e continua», ovvero:

lo intendo diviso in dodici regioni o case, ciascuna delle quali è suddivisa in dodici atrii, a sua volta divisi in dodici ordini, ciascuno dei quali in dodici stanze e, così seguitando, in dodici lati, dodici spazi, dodici dimore, dodici abitanti, dodici volti, dodici membra del corpo e dodici articolazioni delle membra. Dunque, sia prendiamo sempre parti simili nel nome e nell'essenza, e del medesimo ordine e analogia, sia seguiamo l'ordine della natura che procede dividendo⁴⁰.

La tecnica di Bruno – che abbandona momentaneamente il lessico geometrico per abbracciare quello mnemotecnico⁴¹ – invita a riparti-

³⁹ Ivi, p. 69: «Ut mensuram circuli a temporibus Ptolomaei ad haec usque tempora servatam damnas? Ut sinuum et chordarum tabulas abiicis?».

⁴⁰ Ivi, p. 70: «Ut ad omne astronomicum et geographicum et mathematicum opus circulum regulata et perpetua ratione geometricae dividis, non inquam confusa, indiscreta et indefinita arithmetica et tabularia turba, sed geometrica et continua partium subalternatione? Circulum in 12 intelligo divisum regiones seu domos, harum singulas in atria 12, haec singula in 12 ordines, horum singulos in 12 cubilia, et ita deinceps ad latera 12, spatia 12, sedes 12, sessores 12, facies 12, membra 12, articulos 12».

⁴¹ Si veda, ad esempio, il primo sigillo di *Explicatio triginta sigillorum*, in G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, t. II, edizione diretta da M. Ciliberto, a cura di M. Matteoli-R. Sturlese-N. Tirinnanzi, Adelphi, Milano 2009, pp. 46-49: «Il campo è il primo sigillo. Questo è bene che sia formato da quelle rappresentazioni interiori, le cui immagini sono appunto contenute nell'amplissimo seno della facoltà fantastica proprio con lo scopo di far giungere al desiderato raccolto i semi di tutti i significati e di tutte le immagini fantastiche. Questo lo vogliamo inoltre – perché sia per noi massimamente efficace – suddiviso in parti che siano visibili, di medie dimensioni, né troppo né poco perspicue, diverse e differenziate, messe in ordine, separate e scandite da intervalli appropriati, di larghezza ed altezza sufficiente ad ospitare un uomo con le braccia aperte ed alzate, fornite di elementi aggiuntivi e mobili, proporzionali al numero di immagini dall'aspetto sorprendente e, infine, visitate e passate in rassegna molte volte. Ti sarà poi di immediato e non comune vantaggio se, con ingegno, saprai concepirlo suddiviso in parti e sottoparti. Così il Talmudista – divisa Gerusalemme nei quattro lati di oriente, settentrione, meridione, occidente – innanzitutto, per moltiplicarvi il numero dodici, distribuisce in ciascuno di essi tre porte, distinte secondo il nome dei dodici patriarchi, e poi subito, con un ben preciso ordine, entra in dodici quartieri, ciascuno dei quali contiene dodici abitazioni, ognuna formata da quattro piani e tutti suddivisi in dodici stanze, a loro volta

re il cerchio in frazioni che siano divisioni e sottodivisioni del numero dodici, prendendo dunque come riferimento l'arco sestante e la corda formata dal raggio, a loro volta divisi in due e poi, di divisione in divisione, fino al parossistico numero di 12^{11} (743.008.370.688) frazioni sulla circonferenza (e sul raggio/corda), veramente minutissime e infinitesime porzioni di essa. Sembra proprio, come per molti altri *esperimenti* bruniani – ad esempio gli espedienti di *memoria verborum* dell'*ars memoriae* o le ruote combinatorie della sua versione dell'*ars lulliana* – che ogni volta che la *Nolana filosofia* incontra la *praxis*, questa ultima non possa che risultare soggiogata dalla potenza creativa della immaginazione di Bruno e alla vastissima portata intellettuale della sua cosmologia. Del resto, come Bruno stesso espone anche in queste pagine degli *Articuli adversus mathematicos*, le sfide tecniche e teoriche che egli prospetta pongono degli obiettivi altissimi: come si è già visto, infatti, anche ogni minima oscillazione nelle misurazioni astronomiche possono produrre errori grandissimi nel calcolo delle distanze, soprattutto se si considera che l'orizzonte del cosmo bruniano è infinito. Lo si coglie bene, appunto, nelle sezioni conclusive di questa opera, nelle quali Bruno tratta della *sfera*, intesa sia come la figura che «è capace al massimo grado» e dunque ad «essa si addice rappresentare l'infinito» universo⁴², sia come espressione simbolica dell'orizzonte osservato dall'uomo rispetto al cosmo. Secondo quest'ultima accezione, i matematici e gli astronomi «credono inutilmente che l'orizzonte universale possa essere un unico e identico circolo», esso, piuttosto, «consiste senza dubbio in una sorta di superficie di estensione indefinita, di forma conoidale e il cui vertice si trova nell'occhio dell'osservatore» ed «il suo termine è un circolo multiplo, in quanto molteplice è il tragitto circolare apparente delle stelle che sorgono e tramontano intorno alla Terra»⁴³. Nella cosmologia di Bruno, non ha

ripartite in quattro secondo gli angoli o la metà delle pareti».

⁴² Cfr. G. Bruno, *Articuli adversus mathematicos*, cit., p. 15: «Bene aiunt sphaericam figuram esse capacissimam, sed nostri vulgares philosophi non intelligunt hoc ideo esse, quia per ipsam convenit infinitum praesentari; ad infinitum enim respicienti, constat hanc etiam esse figurarum minime capacem. Itaque haec (ut aliae multae) propositio iuxta falsissimum sensum profertur a nostris antisophis, quae ab antiquis sapientibus secundum aliam mentem est prolata».

⁴³ Ivi, p. 75: «Horizontem universalem frustra putant unum eundemque circulum esse posse. Si quippe horizon est, is quidem in indefinita quadam superficiali dimensione consistit, quae conoydalis est figurae et cuius angulus est in aspicientis oculo: cuius terminus est multiplex circulus, utpote prout multiplex est stellarum

sensu dunque affermare che «il centro dell'universo» sia «il Sole», «né nel Sole, né la Terra, né nella Terra, né qualche altra regione né in qualche altra» e, per un ragionamento simile, «le stelle fisse non sono equidistanti dal centro, per cui la differenza di grandezza non dipende se non dai nostri sensi», ma tutto è *relativo*, pertanto «tra quelle che [...] ci appaiono più piccole, piccolissime e massimamente piccole, nulla impedisce che possano essercene di uguali»⁴⁴. Insomma: «l'ordine dei corpi della sfera mondana, quale lo immaginano e lo dipingono questi poveretti, non esiste in nessun luogo»⁴⁵. Di fronte a questi intensi esiti speculativi, qualsiasi matematico non solo non è in grado di *tradurre* i propri calcoli e le osservazioni nei giusti termini teorici, ma resta inevitabilmente e filosoficamente muto, perché «l'ignoranza del minimo fa sì che i geometri di questa epoca siano misuratori privi di misura e che i filosofi siano sapienti senza sapienza»⁴⁶. Giordano Bruno, in questo senso, non solo ha scoperto nella nozione di minimo l'unità di misura e il metodo per sostenere l'efficacia delle operazioni di misurazione astronomica e di commisurazione delle grandezze geometriche – in alternativa alle approssimazioni dei calcoli della trigonometria – ma ha fondato su di essa la propria comprensione della materialità fisica e, contro ogni tendenza culturale del proprio tempo – e contro quanto di lì a poco si affermerà con la rivoluzione scientifica –, ha voluto subordinare la logica e le discipline matematiche a tale nozione, ribadendo anche sui piani della scienza e della filosofia che l'uomo, al pari di ogni altra cosa esistente, viva o inerte, è parte dell'unico e infinito organismo naturale.

Università di Pisa
marco.matteoli@unipi.it

circuitus apparens orientium et occidentium circa tellurem».

⁴⁴ Ivi, p. 77: «Neque sol neque in sole, neque tellus neque in tellure, neque aliqua neque in aliqua alia regione est definite centrum universi. [...] Stellae fixae non aequidistant a centro: unde differentia magnitudinis non est nisi a nostris sensibus; ex iis enim quae minores et minimae et minime videntur, non obest quominus aequales esse possint».

⁴⁵ *Ibidem*: «Sphaerae ergo mundanae corporum ordo, qualem fingunt et pingunt pauperes isti, nusquam est».

⁴⁶ Ivi, p. 21: «Ignorantia minimi facit geometras huius saeculi esse geometras, et philosophos esse philasophos».

Alcuni rilievi sul *De triplici minimo et mensura* di Giordano Bruno

di
PIETRO SECCHI

ABSTRACT: *Some Remarks on Giordano Bruno's De triplici minimo et mensura.* The goal of this paper is to provide a contribution to the exegesis of Bruno's *De minimo*. Despite the copious amount of critical studies, the work in its entirety, as well as the concept of minimum, remains obscure. Two main issues are investigated: 1) the relationship to the ontology of *De la causa* and Bruno's effort to clarify it, through the difference between the *minimum naturae*, the atoms and the specific minima; 2) the meaning of the triple minimum which has a didactic and didascalical intent, not denying the overall radical monism.

KEYWORDS: Bruno, Ontology, Minimum, Atomism

ABSTRACT: L'obiettivo di questo saggio è fornire un contributo all'esegesi del *De minimo* di Bruno. Nonostante l'ampia messe di contributi critici, l'opera nel suo insieme, nonché il concetto di minimo stesso, rimangono oscuri. Due sono i motivi discussi: 1) la relazione con l'antologia del *De la causa*, che Bruno si sforza di approfondire attraverso la differenza che vi è tra il *minimum naturae*, gli atomi e i minimi sensibili; 2) il significato del minimo come triplice, che ha un intento eminentemente didattico e didascalico e non mette affatto in questione il radicale monismo dell'opera.

KEYWORDS: Bruno, ontologia, minimo, atomismo

1. I contributi e le acquisizioni della critica

Il concetto di minimo, per essere così fortemente presente in tutta la produzione bruniana, tanto in volgare quanto in latino, nonché per essere strettamente collegato ai concetti di atomo e monade, che richiamano due filoni dell'«antiqua vera filosofia»¹, ossia il filone

¹ G. Bruno, *La cena de le ceneri*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, 2 voll., testi critici e nota filologica di G. Aquilecchia, introduzione generale e coordinamento di N.

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 24.02.2023; accettato: 21.04.2023.

© L'Autore 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

atomistico e il filone pitagorico con tutte le loro differenze interne, ha suscitato fin dalla fine del XIX secolo l'interesse degli studiosi². Oltre alla monografia di Felice Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, pubblicata nel 1889 e ridiscussa da Giovanni Gentile ne *Il pensiero italiano del Rinascimento* del 1940³, è noto il lavoro di Ksenija Atanasijević del 1923, *Le doctrine métaphysique et géométrique de B. exposée dans son ouvrage 'De triplici minimo'*⁴. Ad affascinare, già nel tempo della "brunomania", è stata la tensione interna tra un modello monistico-pampsichistico, esemplificato in particolare dal *De la causa*, e un modello presumibilmente atomistico, prospettato in particolare nel *De minimo*, si pensi ad esempio alla nota teoria delle "fasi", individuate, appunto, da Tocco. Nonostante la precoce dedizione, si è tuttavia faticato enormemente a fare chiarezza. E se possiamo affermare che chi si voglia dedicare al Nolano oggi dispone fortunatamente di una messe non controllabile di contributi, duole constatare che, invece, in relazione a un'opera come il *De minimo*, ma anche a un'opera come il *De monade*, i lavori sono piuttosto limitati, come testimoniano le bibliografie delle voci delle enciclopedie bruniane stese dal Lessico Intellettuale Europeo e dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Si tenga presente, inoltre, che l'unica traduzione italiana della trilogia poetica è ancora quella di Carlo Monti, che è datata 1980, e che non dispone di un vero e proprio apparato critico⁵. Si sono, d'altro canto, occupati della questione dell'esistenza e dello statuto ontologico del minimo studiosi e studiosi importanti: da Angelika Bönker-Vallon a Barbara Amato, fino ad arrivare a Marco Matteoli cui si ascrivono i lavori più recenti. Non è un inutile esercizio di erudizione, date le premesse, tenere presente ciò che si è finora acquisito.

Bönker-Vallon – di cui si segnalano innanzitutto la monografia

Ordine, UTET, Torino 2002, I, p. 450.

² Cfr. B. Amato, *Minimo (minimus)*, in E. Canone-G. Ernst (eds.), *Enciclopedia bruniana e campanelliana*, vol. III, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2012, pp. 56-68, p. 57.

³ Cfr. F. Tocco, *Le opere latine di Giordano Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Le Monnier, Firenze 1889; G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, Sansoni, Firenze 1940, pp. 297-314.

⁴ Cfr. K. Atanasijević, *Le doctrine métaphysique et géométrique de B. exposée dans son ouvrage 'De triplici minimo'*, Impr. Mirotočhivi, Belgrade 1923.

⁵ Cfr. C. Monti (ed.), *Opere latine di Giordano Bruno. Il triplice minimo e la misura, La monade il numero e la figura, L'immenso e gli innumerevoli*, UTET, Torino 1980, pp. 79-292.

Metaphysik und Matematik bei Giordano Bruno del 1995, l'articolo *Bruno e la matematica* del 1999, e la voce *Matematica* inclusa nella suddetta *Enciclopedia bruniana e campanelliana* del 2006⁶ – iscrive, come si evince dai titoli dei suoi scritti, il concetto di minimo all'interno di una ancora insuperata analisi della peculiarità della matematica bruniana. Coinvolto nel dibattito contemporaneo sulla differenza o sull'identità, quanto all'oggetto, al metodo e alla funzione, di matematica e fisica (ormai ultimo riverbero della controversia fra platonici e aristotelici alimentato dallo scontro sull'esegesi dell'opera di Copernico), Bruno oltrepassa la visione cusana della *manuductio*, esposta nei capitoli centrali del I libro del *De docta ignorantia*, per approdare, proprio nel *De minimo*, a una perfetta identificazione di matematica, fisica e ontologia. Una qualsiasi indagine che non poggi su questo presupposto è destinata allo scacco. Scrive Bönker-Vallon:

Während nämlich Cusanus davon ausgeht, dass die Mathematik notwendigerweise endlich sei und nur eine hypothetische Extrapolation der Gegensätze deren Koinzidenz im Unendlichen symbolisiere, versucht Bruno die unendliche Einheit als reale ontologische und erkenntnistheoretische Basis einer jeden gegensätzlichen, endlichen Bestimmung anzusetzen⁷.

È da queste considerazioni che le presenti pagine intendono ripartire. Amato, per proseguire nella ricognizione, ha il merito precipuo della traduzione del *Camoeracensis Acrotismus*⁸, nel quale vedono la luce, come nei contemporanei *Articuli adversus mathematicos* (siamo nel 1588), molti dei motivi centrali del *De minimo*. Più nello specifico, in una quanto mai incisiva introduzione, ella mette a fuoco il cuore dell'anti-aristotelismo, vale a dire l'attacco all'idea di una pluralità originaria di individui, determinata dalle forme intese come sostanziali. Bruno concepisce le forme (non *la forma*, si badi bene) come condizioni particolari e transitorie della materia, in atto in successivi e irripetibili sostrati⁹. Si potrebbero anche chiamare, è opportuno precisare, "figure" o "complessioni". E di questi particolari, si usa Aristotele contro Aristotele,

⁶ Cfr. A. Bönker-Vallon, *Metaphysik und Matematik bei Giordano Bruno*, Akademie Verlag, Berlin 1995; Ead., *Giordano Bruno e la matematica*, «Rinascimento» 39 (1999), pp. 67-93.

⁷ A. Bönker-Vallon, *Metaphysik und Matematik bei Giordano Bruno*, cit., p. 32.

⁸ Cfr. G. Bruno, *Acrotismo cameracense. Le spiegazioni degli articoli di fisica contro i peripatetici*, a cura di B. Amato, Fabrizio Serra, Pisa-Roma 2009.

⁹ Cfr. B. Amato, *Introduzione*, in G. Bruno, *Acrotismo cameracense*, cit., pp. II-34, p. 21.

non v'è scienza. Delle due, l'una, dunque: o v'è una pluralità originaria, e allora nulla è conoscibile, oppure v'è un fondamento – il minimo appunto – e la scienza non fa altro che cercare l'unità nella molteplicità. Anche nell'interpretazione di Amato è impossibile prescindere dall'ontologia. Non si scorge, d'altronde, una rampogna continua nei confronti dello Stagirita, perché «mai si stanca di dividere con la ragione quello che è indiviso secondo la natura e verità»¹⁰? L'operazione del *De la causa*, in virtù della quale materia e forma non soltanto non possono *esistere* separatamente (nel mondo sublunare non abbiamo se non sinoli), ma non possono essere neppure *pensate* separatamente, poiché non coincidono nel composto, bensì nel semplice, è ben nota. Il pensiero e i linguaggi (i contenuti della memoria, la matematica, le immagini, le figurazioni, le parole stesse) non sono mai pura rappresentazione, né sono “non separati”, al massimo costituiti di materia intelligibile. Sono, al contrario, *res* – e qui l'iper-realismo di Giamblico e di Proclo è decisivo – per cui possederli e padroneggiarli significa *costruire* continuamente il mondo. Ulteriori chiarimenti provengono dalle voci *minimo* e *atomo*. Il legame e la continuità con i dialoghi italiani, in primo luogo. Gli atomi sono centri di forza vitale, sono mossi da uno spirito architetto, dall'anima del mondo. In nessuna accezione, pertanto, si può parlare di materialismo, tanto meno di meccanicismo. Estremamente rilevante è altresì l'accento posto sulla differenza fra il minimo in sé e i minimi dei vari generi, sulla quale si avrà occasione di ritornare¹¹. Si giunge così ai contributi di Matteoli, tra i quali sono da segnalare soprattutto due saggi: *Atomo, minimo e misura: la genesi dell'atomismo geometrico in Giordano Bruno* e *La Figuratio aristotelici physici auditus di Giordano Bruno: luoghi e immagini per una 'nuova' fisica di Aristotele*¹². Egli precisa le fonti dell'“atomismo” bruniano (utile è il richiamo alla teoria dei *minima naturalia* rielaborata da Agostino Nifo), lo distingue nettamente dalla tradizione classica, sia per quanto riguar-

¹⁰ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., I, p. 666.

¹¹ Cfr. B. Amato, *Minimo (minimus)*, cit., p. 59: «Il *minimum naturae*, l'atomo, non è concepito come materia inerte sottoposta a leggi meccanicistiche, ma rappresenta un centro di forza da cui si irradia l'energia vitale che costituisce, forma e ordina l'aggregato corporeo»; Ead., *Atomo (atomus)*, «Bruniana & Campanelliana» 18/2 (2012), pp. 579-586.

¹² Cfr. M. Matteoli, *Atomo, minimo e misura: la genesi dell'atomismo geometrico in Giordano Bruno*, «Rinascimento» 50 (2000), pp. 1-25; Id., *La Figuratio aristotelici physici auditus di Giordano Bruno: luoghi e immagini per una 'nuova' fisica di Aristotele*, «Rinascimento» 55 (2015), pp. 331-362.

da il carattere non esteso dei minimi, sia per quanto riguarda l'accezione conferita al vuoto, che è appetizione e desiderio infinito, in proposito si fa riferimento alla *Lampas triginta statuarum*. Ultima, ma soltanto a livello espositivo, è l'idea di parallelismo con il terzo e il quarto dialogo del *De la causa*: all'interdipendenza fra materia e forma – intese come poter-essere ed essere – corrisponde l'interdipendenza tra vuoto ed atomi. Di più, non soltanto le due coppie sono speculari. Possono, per Matteoli, convivere e descrivere la realtà su due livelli stratificati: «una trama materiale “puntiforme”» e una «dimensione qualitativa»¹³.

A dispetto della non copiosa letteratura, non sono poche le acquisizioni di cui si dispone per quel che concerne la problematica del minimo: il nesso inscindibile di matematica, fisica e ontologia; l'irriducibilità del pensiero di Bruno alle sue fonti; la sua coerenza fondamentale, al di là di un dissidio di modelli, si diceva, il quale forse, ancora v'è da indagare, non è tale. Dove risiedono, pertanto, le difficoltà? Il *De minimo*, e con esso la nozione cardine cui è dedicato, rimane un testo per molti versi oscuro, nella comprensione dei singoli passi così come nella correlazione fra i passi e le immagini cui si ricorre. Si ritiene proficuo, in questa sede, soffermarsi su due aspetti che si ritengono ineludibili: 1) il rapporto fra il *De minimo* e l'ontologia del *De la causa*, specialmente per quanto concerne la genesi e la sussistenza dell'individuo; 2) la natura o la definizione del minimo come triplice.

2. La genesi del *De minimo* e l'ontologia del *De la causa*

Tra i dialoghi italiani e i poemi francofortesi v'è un sottile filo rosso. È la volontà pervicace di Bruno di non abbandonare nessuna delle sue opere, i richiami interni letterali o concettuali sono svariati, di ritornare più volte, cercando sempre nuove formulazioni, sulle pieghe più nascoste del suo discorso, sui nodi più critici. Spesso, anche i suoi scritti sono stratificati – il *Candelaio*, i *Furori*, il *De monade*, solo per fare degli esempi – e, proprio come quelli di Pico, andrebbero letti in senso anfibologico. Vi è, tuttavia, l'aspetto operativo, legato al progetto di una *renovatio* e, dunque, sempre l'idea che almeno i filosofi e/o i teologi onesti e i politici intelligenti debbano essere messi in grado di comprendere e accogliere. Di qui, per quanto la concitazione

¹³ Cfr. M. Matteoli, *Atomo, minimo e misura*, cit., p. 16.

delle vicende gli consente, la tensione verso la chiarezza. Ebbene, il *De la causa* lascia in eredità una difficoltà capitale: come e perché, proprio in un determinato tempo ed in un determinato spazio, dal seno di una materia onniforme, si produce e sussiste un determinato individuo e non un altro? La soluzione delineata, evidentemente ancora *in fieri*, è demiurgica: «La prima e principal facultà de l'anima del mondo», che è l'intelletto o «artefice interno», «forma la materia e la figura da dentro»¹⁴. Vincolato nondimeno dal principio della diffusività del bene, l'artefice non può scegliere, in lui non v'è *potentia aliter agendi*. La sua azione è eterna, una, infinita. Se a ciò si aggiunge l'assoluta omogeneità del sostrato, il *principium individuationis* resta occulto. Questa aporia è stata recentemente fatta riemergere da Dilwin Knox, in un intervento che si è già avuto modo di discutere, ma era già stata sollevata dall'ormai classico commento di Augusto Guzzo¹⁵, a proposito delle parole «profonda magia è saper trar il contrario dopo aver trovato il punto de l'unione»¹⁶. Tra il *De la causa* e il *De minimo* molte opere si frappongono, fa notare giustamente Matteoli. La maggior parte ha a che fare con Aristotele: la *Figuratio Aristotelici Physici auditus*, i *Centum et viginti articuli de natura et mundo adversus Peripateticos*, il *Camoeracensis Acrotismus seu rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos*, i *Libri Physicorum Aristotelis explanati*¹⁷. L'obiettivo di Bruno è duplice, vale a dire confermare i capisaldi della propria ontologia, senza cadere nell'indistinzione, che si tingerebbe di acosmismo, dell'essere parmenideo (non vi può essere cosmologia o filosofia della natura dove non v'è verace consistenza dei fenomeni¹⁸). Ed ecco il *De minimo*: una riscrittura, una riformulazione, non uno stravolgimento, né tanto meno una negazione. Il minimo è la condizione logico-ontologico-matematica, si torni con la men-

¹⁴ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., I, p. 654.

¹⁵ Cfr. D. Knox, *The World Soul and Individual Souls. Two Notes on Giordano Bruno's Lampas triginta statuarum*, in M. Traversino Di Cristo (ed.), *Giordano Bruno. Law, Philosophy and Theology in Early Modern Era*, Classiques Garnier, Paris 2021, pp. 275-300; G. Bruno, *De la causa, principio e uno*, a cura di A. Guzzo, Mursia, Milano 1985, p. 241.

¹⁶ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., I, p. 744.

¹⁷ Cfr. M. Matteoli, *La Figuratio aristotelici physici auditus di Giordano Bruno*, cit., I, p. 334.

¹⁸ Cfr. G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., I, p. 730: «Ecco come non doviamo travagliarci il spirito, ecco come cosa non è per cui sgomentar ne doviamo: perché questa unità è sola e stabile, e sempre rimane: questo è uno eterno; ogni volto, ogni faccia, ogn'altra cosa è vanità, è come nulla, anzi è nulla tutto lo che è fuor di questo uno».

te agli assunti di Bönker-Vallon, senza la quale nulla esiste: «Tolle undique minimum, ubique nihil erit»¹⁹. È la forza e l'anima, nonché la materia, che tutto costituisce, tutto raccoglie, tutto misura come unica misura che coincide con il misurato. E tutto coincide, nella natura, così come nelle discipline e nelle arti. Sacrilego è chi scinde, chi distrugge la semplicità delle parole come chi profana le sante immagini degli dèi, si legge nel I capitolo del I libro. Nulla di nuovo, dunque? Non esattamente. Tutta l'attenzione è rivolta al *come*. Il minimo si effonde (non può non farlo, perché è *vis infinita*) e assume le dimensioni, le differenze, i corpi. Dal minimo assoluto o *minimum naturae* deriva il minimo secondo il genere, la specie e il numero. Poi tutto è chiaro. Ma non è nella pluralità conseguita che risiede il problema, bensì nella giustificazione del sorgere dell'irripetibilità di ogni suo membro. Per Cusano, non si dà aporia e uno studio più rigoroso dovrà mostrare quanta distanza vi sia dal poema bruniano (anche chi scrive non l'ha colta in precedenza). Egli, infatti, grazie alla libertà dell'agire divino, può distinguere fra un *posse fieri*, ossia la possibilità che qualcosa sia creato, e un *posse esse factum*, ossia la possibilità che esista proprio una singolarità²⁰. E la radice del *posse esse factum* non è altro che l'insondabile (secondo la lezione di Ockham) intenzione della volontà dell'onnipotente. Per Bruno, l'azione di Dio è necessaria, se è libera lo è solo in senso "spinoziano". Da dove, quindi la pluralità? La prima soluzione sembra ricalcare il *De la causa*: «Mens naturae subiectis insita rebus / Momentis graduanda suis depromit, et aptis / Ordinibus conflans numeris discriminat alte»²¹. La mente insita nelle cose non è altro che l'«artefice interno». E se si va a leggere il *Camoeracensis acrotismus*, si rileva come questa azione non sia determinata da alcuna deliberazione²². Si è detto, però, che il *De minimo* va più a fondo, attraverso due passaggi teoretici fondamentali: l'esistenza del minimo e la necessità della sua determinazione (per cui vi è un minimo bue, una minima mosca e così via) non sono posti assiomaticamente, bensì discussi. Su questi passaggi la critica non si è soffermata ed è sfuggito il passo in avanti compiuto. Per dimostrare

¹⁹ G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, Neapoli-Florentiae 1879-81, I, III, p. 140.

²⁰ Cfr. N. Cusano, *De venatione sapientiae*, XXXIX, 115.

²¹ G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 131.

²² Cfr. G. Bruno, *Camoeracensis acrotismus*, in *Iordani Bruni Nolani Opera latine conscripta*, Neapoli-Florentiae 1879-81, I, I, p. 80.

l'esistenza del minimo, si chiamano in causa le aporie zenoniane congiuntamente all'infinita suddivisibilità delle omeomerie di Anassagora. Il paradosso dell'infinita suddivisibilità è la negazione dell'essere. Perché Aristotele rifiuta l'infinito nel processo di addizione (il famoso *anagke stenai*) e non in quello di sottrazione? Perché non trae le dovute conseguenze dalle confutazioni che egli stesso elabora?²³ Dunque, si legge: «Principium et fundamentum errorum omnium, tum in physica tum in mathesi, est resolutio continui in infinitum»²⁴. E il lettore attento fa bene a sottolineare come Aristotele ammetta l'infinita suddivisibilità in potenza, ma non in atto, e come la sua posizione, a ben guardare, non sia così diversa dalla posizione del *De la causa*²⁵. Se è vero, infatti, che non v'è materia senza forma e, quindi potenza senza atto (nulla per Bruno può essere possibile e non esistere mai), è altrettanto vero che tale coincidenza si realizza sempre in tempi e modi diversi. Proprio questi tempi e modi diversi sono la garanzia del ritmo e della vita della vicissitudine. Vale a dire, per riprendere l'esempio precedente, il bue sarà *soltanto* bue in atto e tutto il resto in potenza e, quando sarà mosca, sarà *soltanto* mosca in atto e tutto il resto in potenza. *In rebus*, l'infinito che è contenuto nella materia non è mai in atto in tutte le sue componenti individuali, è in atto come anima del mondo. Sì, però nel *De minimo* la prospettiva è diversa. La trilogia francortese vuole essere un'enciclopedia e il minimo deve essere il principio di ogni disciplina, come riconosce Amato, senza alcuna gerarchia né differenza fra le scienze teoretiche e le scienze poietiche (nel titolo stesso dell'opera si nominano le molti "arti attive")²⁶. Siamo al cospetto di un punto dirimente: si rifiuta il pluralismo metodologico aristotelico in favore di un'*ars generalis*, per dirla con Lullo. Un'*ars generalis* che è una *mathesis universalis*. Ora, in questa prospettiva, salvare Aristotele perché ha pensato a un'infinita suddivisibilità in potenza e non in atto, significa separare la matematica dalla fisica. Significa, pertanto, togliere l'ontologia alla matematica. Significa di nuovo scindere le discipline e questo Bruno non può accettarlo. Il minimo è tutto atto, o meglio, potenza attiva indivisibile. E proprio questa attività che è espansione giustifica il dimensionamento del minimo come atomo e la formazione dei minimi secondo il genere,

²³ G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 162.

²⁴ Ivi, p. 153.

²⁵ Cfr. Phys. III 6 206 b 16-25.

²⁶ Cfr. B. Amato, *Minimo (minimus)*, cit., pp. 65-66.

la specie e il numero. Se tali minimi concreti, fisici, non si dessero, il *minimum naturae* o il minimo assoluto non uscirebbe mai da se stesso. Per dar luogo all'espansione ha bisogno dello spazio ma, se le aporie di Zenone tutto inghiottono, il minimo è destinato ad implodere. Ecco allora l'argomentazione: se non esistono i minimi particolari, i ragionamenti di Zenone sono veri. Ne seguono due sole possibilità: o esiste soltanto il minimo indifferenziato, come l'essere di Parmenide descritto nel frammento 8 del *Poema sulla natura*, se concediamo che il *De minimo* è riuscito a salvarlo da Anassagora, oppure, addirittura non esiste nulla. È aumentata la chiarezza rispetto all'aporia del *De la causa*? Certamente Bruno approfondisce la modalità in cui l'artefice interno opera e non si limita ad enunciarla. Il minimo è anima, vita e intelligenza e opera articolandosi nei minimi sensibili. In questi termini, il rapporto fra materia e forma non è declinato negli anni londinesi. Anche perché, ivi, la tesi di Anassagora, ricavata probabilmente dal *De docta ignorantia*, è valutata positivamente²⁷. Si tenga presente, poi, che non è affatto marginale quanto si precisa nel II capitolo del I libro, in contrapposizione a Democrito e Leucippo:

Neque multa oportet esse minimorum genera atque figuras, quemadmodum neque literarum, ut innumerabiles exinde species componantur, quamvis Democrito et Leucippo uno figurae genere consistant; nam, pro differentia inanis et solidi huius et illius situationis et ordinis, formarum diversitas necessario de sphaericis atomis consequetur, nobis vero vacuum simpliciter cum atomis non sufficit, certam quippe oportet esse materiam qua conglutinentur²⁸.

L'elemento agglutinante è identificato nell'acqua. Perché, però, proprio in un determinato tempo e in un determinato spazio o porzione della materia esista un ente piuttosto che un altro resta oscuro. Di nuovo, come può l'omogeneo (tanto più che gli atomi non differiscono per ordine, figura o posizione né si può distinguere fra acqua e acqua) dar luogo all'eterogeneo? A Bruno preme ora altro, preme ribadire l'essere come univoco: «sic et verum sanctumque bonumque / Partibus e cunctis metam conspirat in unam / Perpetuo, sensusque est illius unius unus, / Tramite subque scopi extremae collineat

²⁷ G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., pp. 661-662.

²⁸ G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 140.

uno»²⁹. È questa la condizione per la sua intelligibilità, è questa la condizione per un'enciclopedia, per la faticosissima riscrittura, si diceva, del suo pensiero. L'analisi della natura o della definizione triplice del minimo potrà fornire, nella speranza di chi scrive, altri ausili alla comprensione.

3. *Il triplice minimo e il suo significato*

La critica, italiana in particolar modo, forse perché inevitabilmente influenzata dalla traduzione di Monti, ha sovente illustrato il carattere triplice del minimo con una formulazione simile: il minimo, che è la sostanza delle cose, è il punto, in ambito geometrico, è l'atomo, in ambito fisico, è la monade, in ambito metafisico. Monti si serve anche della locuzione «da un punto di vista»³⁰. Più che esporre e ripetere la distinzione, quel che si deve fare, se si vogliono compiere progressi, è chiarirne la natura. Ed è fin troppo ovvio che occorra ragionare sia a livello letterale, sia a livello concettuale. Nel passo cui solitamente ci si riferisce, si riscontra l'uso di avverbi: «privative», «negative», «rationaliter», «essentialiter»³¹. Che cosa indicano questi avverbi? Ed è funzionale tradurli con «dal punto di vista»? Si ritorna alla questione dello statuto ontologico dei linguaggi e, con esso, delle discipline che ne sono costituite, vale a dire la geometria, la matematica (non l'aritmetica, si badi), la fisica, la dottrina dei principi (la “metafisica” non presenta le vesti della scienza codificata dalla seconda scolastica). Non esiste, rigorosamente parlando, si è detto a proposito dei contributi di Bönker-Vallon e di Amato, nessun linguaggio senza le cose. Servendoci del *Sigillus sigillorum*, potremmo affermare che il nominalismo, o comunque l'uso di segni che non siano «vivi effetti di natura»³², sia il risultato di una cattiva specie di *contractio*, analoga a quella di coloro che credono di elevarsi spiritualmente abbandonando totalmente il corpo fino a sprofondare nell'abisso della tristezza. E prova ne è che la matematica di Bruno è *viva*, perché si fonda sull'essenza e sulla monade, e i numeri e le figure sono immagini di demoni, di dèi, di eroi. È una matematica che viene da Pitagora e soprattutto da Giamblico (si ricordi che il *De mysteriis* è

²⁹ Ivi, p. 300.

³⁰ *Opere latine di Giordano Bruno*, cit., p. 97.

³¹ G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 140.

³² Id., *Spaccio de la bestia trionfante*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., II, p. 354.

tradotto da Ficino), che è etica e cosmologia. È una matematica che veicola, si ritiene importante suggerire questa ipotesi, un enoteismo solare in cui tutti gli dèi che sono i mondi soggiacciono, come le monadi alla monade delle monadi, ai loro soli. Tutto, a Francoforte, si salda di nuovo. Come intendere, allora, gli avverbi e i diversi ambiti in cui il minimo si manifesta? Se il linguaggio vero è ontologia – e non può non esserlo, altrimenti sarebbe altresì impossibile la pratica della magia – come si spiega il fatto che Bruno senta il bisogno di descrivere, o almeno di enunciare, separatamente, le varie discipline? Egli ci parla del linguaggio, per il quale passa la sua *renovatio*. I versi del I capitolo del I libro sono epocali: «*Usus principiumque erimus, quando sapientum / Dogmata priscorum priscis clarissima verbis / E fundo eruimus tenebrarum, pro novitate / (Si sit opus) rerum, quocumque e fonte trahantur / Commodius, vocum authores erimusque novarum*»³³.

Si strapperanno alle tenebre le famose sentenze degli antichi, sono le «amputate radici che germogliano»³⁴, e se sarà necessario i Mercuri inventeranno nuove voci che di nuovo uniranno tutto come deve essere unito. Per i filosofi, per i Mercuri, per i sapienti, il Minimo è uno: non è punto, non è atomo, non è monade. Come evidenza con coraggio Amato, è persino superiore al Massimo (che si può intuire attraverso un processo additivo), è Dio. Il pensiero più profondo di Bruno è un panteismo³⁵. Sì, ma è anche etica, politica, *renovatio*, appunto. E allora il *De minimo* ha una sua natura didascalica che non si può misconoscere. È solo a questo fine che si possono asservire le parole al contenuto (questa non è una cattiva *contractio*). È solo a questo fine che il minimo si mostra come triplice. Chi l'abbia capito, anche se con fatica non lieve, può guardare ciò che si trova scolpito nel disco del sole³⁶.

Liceo Classico "Francesco Vivona", Roma
pietro.secchi74@gmail.com

³³ Id., *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 135.

³⁴ Id., *De l'infinito, universo et mondi*, in *Opere italiane di Giordano Bruno*, cit., II, p. 134.

³⁵ Cfr. B. Amato, *Introduzione*, cit., p. 33. Se vi sia una tensione irrisolta tra enoteismo e panteismo, chi scrive non lo crede, è questione che ci si riserva di approfondire in altra sede.

³⁶ Cfr. G. Bruno, *De triplici minimo et mensura*, cit., p. 134: «*Ergo non mediocre mihi comperta labore, / Quae in solis disco inveniet descripta, nec excors / Techna sophistarum neque zelus presbyterorum / Arguat, et magno non ullus principe digna / Censeat esse minus, si sunt perspecta, reporto*».

Misurarsi col mondo: per un'educazione fuori dai cardini

di

CARLO CAPPA

ABSTRACT: *Measure Yourself against the World: for an Education out of Joint.* The article adopts an educational key to analyse the concept of measure – and some of the issues related to it – in the complex historical juncture of early modernity. In order to do so, initially, the trajectory of eutrapelia, an Aristotelian virtue, will be traced in the Christian context and with reference to Dante and Thomas Aquinas, and then placed in relation to Renaissance themes of judgement and *discrezione*. Through the fundamental contribution of Guicciardini's thought, we will lastly arrive at Montaigne's disenchanted considerations that offered an indispensable canvas for thinking the human condition, allowing his *Essais* to rise to the status of a true *livre de chevet* of the European aristocracy.

KEYWORDS: Education, Measure, Europe, Eutrapelia

ABSTRACT: L'articolo adotta una chiave interpretativa pedagogica per analizzare il concetto di misura – e di alcuni temi a esso legati – nel complesso frangente storico della prima modernità. Per far questo, inizialmente, si tratterà la traiettoria dell'eutrapelia, virtù aristotelica, nel contesto cristiano e con riferimento a Dante e Tommaso d'Aquino, per poi porla in relazione alle questioni rinascimentali del giudizio e della discrezione. Attraverso il fondamentale snodo del pensiero di Guicciardini, si apprenderà, infine, alle disincantate riflessioni di Montaigne che offrirono un irrinunciabile canovaccio per pensare la condizione umana, consentendo ai suoi *Essais* di assurgere allo statuto di vero *livre de chevet* della nobiltà europea.

KEYWORDS: Educazione, Misura, Europa, Eutrapelia

La prospettiva e ciò che le colonne nascondono

Nella storiografica filosofica sul Rinascimento, la chiave interpretativa pedagogica, pur spesso riconosciuta come decisiva nell'elaborazione dell'antropologia umanistica¹, è stata spesso messa in ombra

¹ Un riferimento obbligato, in tal senso, è il complesso percorso di Eugenio Garin:

nel corso degli ultimi decenni. Ciò ha affievolito la comprensione di molti nodi concettuali disseminati nella fitta trama della trattatistica del XV e XVI secolo. In particolare, gli studi condotti nei diversi ambiti che si rivolgono all'analisi della prima modernità, ci hanno rivelato l'esistenza di un'interrogazione costante del concetto di misura condotta con diversi strumenti e su diversi terreni. Attraverso la misura e facendone strumento per declinare antropologia, etica e politica, la prospettiva pedagogica ha costruito sapienti modelli per emanciparsi dallo smisurato e dall'irrazionale che scuotevano le fondamenta di un'epoca fortemente contraddittoria e in perpetuo mutamento, con slanci e tentennamenti, con l'intrecciarsi di utopia e distopia, con capitali e periferie sancite da transiti culturali e da campagne militari.

Nelle pagine che seguiranno, adottando come punto di fuga la questione della formazione dell'essere umano così come si è delineata durante l'autunno del Rinascimento² e, in particolare, nella radicale proposta di Michel de Montaigne, si desidera offrire una visione del concetto di misura – e di alcuni temi a esso legati – che possa conversare con quelle affrescate grazie ad approcci differenti, facendo così intravedere dettagli altrimenti trascurati³. Per far questo, inizialmente, si tratterà la traiettoria dell'*eutrapelia*, virtù aristotelica, nel contesto cristiano e con riferimento a Dante e Tommaso d'Aquino, per poi porla in relazione alle questioni rinascimentali del giudizio e della discrezione, attraverso il fondamentale snodo del pensiero di Guicciardini,

egli, infatti, non solo ha messo a fuoco l'indispensabile ruolo che l'educazione ebbe nel pensiero rinascimentale per definire il concetto dell'uomo, ma ha anche fatto riscoprire testi di vitale importanza, grazie alla cura di un'importante antologia come *Il pensiero pedagogico dell'Umanesimo*, Giuntine-Sansoni, Firenze 1958. Proprio nell'individuare temi portanti per comprendere quest'epoca, Garin indicò il primo nella «attenzione rivolta, nel Rinascimento, all'uomo, con forza senza pari: a descriverlo, a esaltarlo, a collocarlo al centro dell'universo. È lo svilupparsi di una filosofia dell'uomo, che importa una teoria della sua formazione, della sua educazione. È il delinearsi di una nuova pedagogia non scevra di preoccupazioni politiche», *L'uomo del Rinascimento*, Laterza, Roma-Bari 2005 [1988¹], p. 4. Si veda anche S. Zanardi, *La pedagogia dell'Umanesimo nell'interpretazione di Eugenio Garin*, in L. Malusa-O. Rossi Cassottana (eds.), *Le dimensioni dell'educare e il gusto della scoperta nella ricerca. Studi in memoria di Duilio Gasparini*, Armando, Roma 2011, pp. 482-490.

² L'espressione si deve al bel volume di C. Ossola, *Autunno del Rinascimento. «Idea del Tempio» dell'arte nell'ultimo Cinquecento*, prefazione di M. Praz, II ed. ampliata, Leo S. Olschki, Firenze 2014.

³ Solo per non appesantire eccessivamente il testo, si prediligerà far riferimento alla letteratura primaria, limitando a pochi titoli quella secondaria.

per approdare, infine, alle disincantate riflessioni di Montaigne che, con un sofferto sorriso, offrirono un irrinunciabile canovaccio per pensare la condizione umana⁴, consentendo ai suoi *Essais* di assurgere allo statuto di vero *livre de chevet* della nobiltà europea. La prospettiva pedagogica della prima modernità⁵, ci consegna lo sforzo erculeo di autori che non si sono sottratti alla responsabilità di pensare, facendosene carico, la dimensione tragica della condizione umana⁶, per poter dipingere lo sfuggente ritratto di un'educazione che permettesse ai suoi allievi di emanciparsi dallo smisurato e dall'irrazionale che scuotevano le fondamenta del loro tempo.

Un'antica virtù, una moderna strategia

Per alcuni aspetti, l'eutrapelia, virtù imperniata sul concetto di misura, è una nozione elusiva, sia perché nell'*Etica Nicomachea* (EN) è menzionata solo quattro volte sia perché, quando Aristotele ritorna sul bilanciamento delle virtù necessarie al vivere in comune, nel IV libro, sceglie di far precedere questa virtù da altre due che, pur non avendo nome, aiutano a definire l'ambito a cui si fa riferimento. Riguardo alla prima, indicata come «stato intermedio», infatti, possiamo leggere «Esso non ha nome, ma assomiglia principalmente all'amabilità» (EN IV 12 1126b 19-20)⁷. Riguardo alla seconda, invece, il collegamento è ancor più diretto: «Anche la medietà tra la vanteria e l'ironia, riguarda quasi le stesse virtù, e anch'essa è senza nome» (EN IV 13 1127a 13-14)⁸.

A ciò si aggiunga che, nelle traduzioni più recenti, il termine eu-

⁴ Si noti che molte delle proposte pedagogiche dell'epoca furono pensate per uomini, ma ciò non implica l'assenza di alti modelli rivolti alle donne; si veda, tra gli altri, M. Ferrari, *Educazione esclusiva al femminile a partire dall'Europa delle corti: prospettive di analisi pedagogica*, «Rivista di Storia dell'Educazione» 9/2 (2022), pp. 23-35.

⁵ Una prospettiva assai sensibile al concetto di *vincolo*, per il quale si rimanda al fondamentale contributo di M. Ciliberto, *Pensare per contrari. Disincanto e utopia nel Rinascimento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005.

⁶ Sull'inquietudine sottesa al pensiero umanistico, si rimanda a M. Cacciari, *Ripensare l'Umanesimo*, in R. Ebgì (ed.), *Umanisti italiani. Pensiero e destino*, Giulio Einaudi editore, Torino 2016, pp. VII-CI.

⁷ Aristotele, *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 157. In realtà, il termine tradotto con «amabilità» nel latino della versione grossatestiana è «amicitia»: «Nomen autem non redditur ipsi aliquod. Assimulatur autem maxime amicitiae».

⁸ Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 159.

trapelia è spesso reso con definizioni differenti; vi sono due conseguenze di una siffatta scelta lessicale: tale concetto diviene meno evidente e, aspetto ben più significativo, si rende lasco il legame del testo di Aristotele con quello dei suoi interpreti medievali e della prima modernità che, spesso, leggevano l'*Etica Nicomachea* nella versione latina di Robert Grosseteste.

In questa traduzione del testo, il passo in cui l'eutrapelia fa la sua comparsa è contenuto nel II libro: «Circa delectabile autem, quod quidem in ludo medius quidem eutrapelus, et dispositio, eutrapelia [εὐτραπέλια]» (EN II 7 1108a 23-24)⁹. Nel IV libro, invece, essa è introdotta da un passo che richiama in modo esplicito la dimensione del divertimento e la frequentazione degli altri¹⁰: in tal modo, l'eutrapelia si articola con una ricca ampiezza di rimandi, poiché si presenta come medietà tra la buffoneria e la rusticità, assommando in sé stessa l'eutrapelia *stricto sensu* (EN IV 14 1128a 9-12), il tatto (IV 14 1128a 18-20)¹¹ e la raffinatezza accostata all'essere liberi (IV 14 1128a 32-33). La conclusione chiarisce il percorso argomentativo compiuto da Aristotele:

Sono queste tre medietà che riguardano il modo di vivere, e tutte riguardano la vita sociale fatta di conversazioni e di azioni [Sunt autem omnes circa sermonum quorundam et operum communicationem]: differiscono perché l'una riguarda la verità, le altre il piacere, e di queste l'una riguarda i divertimenti, l'altra riguarda le frequentazioni che si hanno nel resto della vita¹².

La dinamicità di questa virtù, definita da una medietà frutto di bilanciato misurarsi con le situazioni e con gli altri, coinvolge direttamente tanto le parole quanto le azioni. Questa duplicità dell'eutrapelia è stata ben registrata nella capitale mediazione cristiana operata degli

⁹ Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 69, in cui il passo è reso così: «Riguardo al piacere proprio dei divertimenti, chi è nel giusto mezzo è arguto, e la disposizione è l'arguzia».

¹⁰ EN IV 14 1127b 34-1128a 2. Cfr. Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 163: «Dato che nella vita vi sono anche momenti di rilassamento nei quali è possibile passare il tempo divertendosi, anche in questo caso si ritiene che vi sia un modo corretto di frequentare gli altri, di scegliere cosa dire e come, e ciò vale anche per lo stare ad ascoltare [et in dicendo in talibus vel talia audire]». Sulla possibile virtuosità dell'ascolto, Aristotele si era già espresso nell'*Etica Eudemia*, 1234a 15-16.

¹¹ Cfr. «Medio autem habitui proprium et epidesyotis est. Epydesii autem est talia dicere et audire qualia modesto et liberali congruunt».

¹² EN IV 14 1128b 5-9; Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 1167.

interpreti medievali. Sia Alberto Magno nel suo commento al IV libro dell'*Etica* sia il suo eccellente allievo, Tommaso, si mostrarono consapevoli di quanto la dimensione del discorso fosse indissolubile da quella dell'agire. Nel commento ad Aristotele, *Sententia libri Ethicorum*, Tommaso, facendo seguito alle numerose occorrenze del sostantivo *colloquia* e del verbo *colloquor*, si soffermerà sull'ambito verbale delle virtù indicate dallo Stagirita, giungendo a definirne la prima virtù senza nome come *affabilitas*, ingrediente indispensabile dei *colloquia humana* che distinguono la nostra socialità da quella animale¹³. Ciò, tuttavia, non limita l'esercizio di questa virtù alla sfera verbale, poiché l'*affabilitas* concerne in senso più ampio gli scambi umani, il *convictus*.

Si ha riprova di questa interpretazione soprattutto nella *Summa Theologiae*: qui l'affabilità comprende marcatamente *dicta et facta*, mentre la seconda virtù senza nome, seguendo Alberto Magno e legandola filologicamente alla verità, oscilla con regolarità tra gli ambiti d'esercizio di *sermones* e *operationes*. Quando affronta direttamente l'eutrapelia, Tommaso sceglie innanzitutto di vincolarla al *ludus*, specie inteso come dimensione linguistica, propria della conversazione, indagandone le modalità affinché si possa comprendere ciò che è lecito e *conveniente* dire e ascoltare, differenziando con cura i difformi confini di queste due attività¹⁴. È particolarmente importante sottolineare che le possibilità di questa conversazione giungono fino a configurare una relazione fondata sulla parola capace di indirizzare o correggere i convincimenti e gli atti altrui, facendone così intravedere un risvolto formativo, come già era stato delineato nel commento ad Aristotele¹⁵. Nella *Summa*, però, il *ludus* non è circoscritto solo all'ambito della conversazione: ben altrimenti, invece, la giocosità si rivela uno degli architravi della

¹³ Per queste considerazioni su Alberto Magno e Tommaso, si rimanda a C. Casagrande, *Affabilità, verità, eutrapelia. Le virtù della communicatio in alcuni commenti all'Etica nicomachea dei secoli XIII e XIV*, «Philosophical Readings» 12/1 (2020), pp. 139-149.

¹⁴ Vi sono temi e parole che, in diversi casi, non sarebbe lecito affrontare e pronunciare, ma che rifiutarsi di ascoltare comporterebbe un'inurbanità da evitare.

¹⁵ Tommaso, *Sententia libri Ethicorum*: «Manifestum est enim quod virtuosus non faciet, idest non proponet omne convicium, quia convicium est quaedam contumelia; dum tale quid inconvicio dicitur, ex quo homo infamatur, et hoc prohibent dicere legispositores. Sunt autem quaedam convicia, quae non prohibent, quae oportet dicere propter delectationem, vel propter hominum emendationem, quae fit dummodo fiat absque infamia», citato in C. Casagrande, *Affabilità, verità, eutrapelia*, cit., p. 147.

socialità umana. Ovviamente, i confini delle attività giocose devono essere compresi di volta in volta, ma in alcuni passi giustamente celebri (IIa, IIae, q. 168, a. 2-4; IIa, IIae q. 72 a. 2 ad 1m), Tommaso offre una via cristiana per riscattare un versante del pensiero greco e latino eclissato dal lungo medioevo cristiano: le conversazioni e le azioni improntate a una vigile attenzione riguardo alle maniere possono, attraverso il *ludus*, far cambiare la natura stessa di ciò che è detto o fatto, trasformando quello che potrebbe essere considerato illegittimo, così da includerlo nella sfera del consentito e, addirittura, dell'encomiabile.

La proprietà seminale della lezione di Aristotele, attraverso la mediazione dei suoi interpreti cristiani¹⁶, agì con forza nel configurare i prodomi della riflessione umanistica. D'altronde, il recupero dell'eutrapelia come virtù capace di riscattare una socialità giocosa, una convivialità cortigiana *ante litteram*, non sarebbe potuta passare inosservata, specie agli occhi di quei letterati che, all'inizio del XIV secolo, contribuirono a erigere i pilastri del futuro sentire umanistico. E non sarebbe passata inosservata anche senza quell'ulteriore risorsa rappresentata dal solido legame istituito tra eutrapelia e rilievo dato alla singolarità delle circostanze, quel tatto riguardo al concetto di misura indispensabile per valutare lo spazio d'esercizio delle parole e delle azioni. Per meglio comprendere le opere a cui si farà tra breve riferimento, si deve ricordare che poco prima della comparsa dell'eutrapelia, nel II libro dell'*Etica Nicomachea*, si incontra un passo di vitale importanza, che avrebbe sorretto molte riflessioni rinascimentali:

Non si devono dire queste cose solo in generale, le si deve anche applicare ai casi particolari, infatti nei discorsi che riguardano il campo della prassi, quelli universali sono più vuoti, quelli particolari sono più veritieri. Infatti le azioni riguardano i casi particolari, ed è necessario adeguarsi a esse¹⁷.

La mescolanza di specificità del particolare, misura e maniere nel parlare e nell'agire per abitare convenientemente la sfera sociale è quell'*humus* che ha alimentato, nei primi anni del XIV secolo, un'opera di vero snodo culturale, quale fu il *Convivio* di Dante Alighieri. Le sue pagine si aprono sotto l'egida di Aristotele e, in particolare, della *Metafisica*, indirizzando il lettore verso la dimensione gnoseologica e verso

¹⁶ Tra i quali si devono citare almeno Gerardo Odone e Buridano.

¹⁷ EN II 7 1107a 27-32; Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 65.

quella tensione conoscitiva che pervade la condizione umana¹⁸. È solo nel XVII capitolo del IV trattato, però, che Dante commenta direttamente le virtù che sono dettagliate nell'*Etica Nicomachea*, aprendo questa parte della sua opera parafrasando Aristotele e indicando nell'agire la dimensione prettamente morale: «Dico ch'ogni virtù principalmente vien da una radice: Vertute, intendo, che fa l'uom felice In sua operazione. E soggiungo: Questo è, secondo che l'Etica dice, Un abito eligente»¹⁹.

Subito dopo, nell'affrontare in modo diretto le tre virtù che delimitano il campo della parola e della giocosità, la lezione di Dante è particolarmente fedele all'*Etica Nicomachea* e alle sue mediazioni cristiane:

L'ottava si è Affabilitade, la quale fa noi ben convenire con li altri. La nona si è chiamata Veritade, la quale modera noi dal vantare noi oltre che siamo e da lo diminuire noi oltre che siamo, in nostro sermone. La decima si è chiamata Eutrapelia, la quale modera noi ne li sollazzi facendo, quelli usando debitamente²⁰.

L'affabilità nei rapporti con gli altri, la verità come retto giudizio su noi stessi e l'eutrapelia come dinamica medietà che sancisce ciò che, nel divertimento, è legittimo, sono tutti elementi che non presentano rilevanti novità e che, se estrapolati dall'economia dell'opera, ridurrebbero Dante a un sensibile ed efficacissimo volgarizzatore della lezione aristotelica. Diversamente, però, la rete di rimandi che percorre il *Convivio* ne fa emergere l'originalità: le considerazioni della prima corona fiorentina, infatti, dialogano con pagine nelle quali vi è una strenua lotta per affermare, nell'ambito della riflessione etica, il necessario primato di una specifica funzione dell'anima e della ragione, cioè di quella qualità squisitamente umanistica che è la *discrezione*.

Questo termine, così gravido di futuro nel pensiero rinascimentale, s'impone nell'opera di Dante in due diversi momenti: nel primo, in un senso che potremmo definire negativo; nel secondo, invece, in un'accezione di chiara marca positiva. Nell'XI capitolo del I trattato, Dante accusa la mancanza di discernimento di chi deprezza il volgare, elencando cinque «cagioni» di questo errore, delle quali la prima

¹⁸ Dante, *Il convivio*, I, in *Opere minori*, vol. II, a cura di F. Chiappelli-E. Fenzi, UTET, Torino 1986, p. 65: «Si come dice lo Filosofo nel principio de la Prima Filosofia, tutti li uomini naturalmente desiderano di sapere».

¹⁹ Ivi, p. 272 (corsivo nel testo).

²⁰ Ivi, pp. 273-274.

è proprio una «cechitade di discrezione»²¹. Tale difetto naturale impedisce agli avversari del volgare di «apprende la differenza de le cose in quanto sono ad alcuno fine ordinate»²², cioè di penetrare nella singolarità dei diversi elementi per comprenderne lo scopo. Poco dopo, con un ampliamento vertiginoso dell'ambito della discrezione, Dante ne estende l'esercizio, affermando:

E però che l'abito di vertude, sì morale come intellettuale, subitamente avere non si può, ma conviene che per usanza s'acquisti, ed ellino la loro usanza pongono in alcuna arte e a discernere l'altre cose non curano, impossibile è a loro discrezione avere²³.

In tal modo, la discrezione stende la sua mano sia sul versante morale sia su quello intellettuale e, per di più, elemento davvero decisivo, il suo apprendimento non può essere subitaneo, non può discendere da un'adesione passiva a dettami dogmatici, bensì richiede «usanza», necessita cioè di una protratta e avvertita pratica esperienziale. Coloro che s'illudono di poterne disporre senza un coinvolgimento individuale, «sono da chiamare pecore, e non uomini»²⁴. Il disprezzo sovrano di Dante è qui espresso con grande efficacia e con felice sagacia, facendo risuonare altri passi in cui la pervicace arroganza del volgo è fustigata senza indugi, ricorrendo a un carico d'esperienza personale conquistato attraverso le traversie della propria esistenza: unica, storica e, per questo, esemplare.

Come detto, la discrezione si presenta anche quale facoltà della ragione. Ciò avviene nell'VIII capitolo del IV trattato, con un nuovo riferimento ad Aristotele attraverso Tommaso:

Lo più bello ramo che de la radice razionale consurga si è la discrezione; ché, sì come dice Tommaso sopra lo prologo de l'Etica, “conoscere l'ordine d'una cosa ad altra è proprio atto di ragione”; e è questa discrezione²⁵.

La fascinosa immagine del consurgere della discrezione dal suo radicamento nella ragione, iscritta in quelle magnifiche metafore arbo-

²¹ Ivi, p. 92.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 93.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Ivi, p. 239.

rescenti che caratterizzano la scrittura dantesca, oltre al già registrato riferimento alla specificità individuale dei singoli elementi presi in considerazione, evoca qui in maniera esplicita la questione della misura attraverso la necessità di comprendere l'ordine delle cose. E, infatti, è proprio il binomio misura e dismisura, quella palpabile tensione tra ciò che è misurabile e ciò che rivela dismisuranza, a costituire la costellazione dello sforzo mediatore dell'opera di Dante.

Fin dal II capitolo del I trattato, infatti, la questione della misura, connessa al giudizio riguardo a sé stessi, si presenta come elemento dirimente, poiché l'uomo non è un «misuratore» affidabile a causa della «caritate» che nutre nei propri confronti²⁶. In maniera differente, tale concetto torna, con l'accezione di *commisurato* e *idoneo*, riguardo alla legittimità del commento latino, quindi con riferimento all'obbedienza intesa come rispondenza: tale spunto, nel VII capitolo del I trattato, si offre a una trattazione più ampia che ripresenta l'opposizione tra misurato e dismisurato²⁷. Naturalmente, la questione della misura come proporzione è presente anche con riferimento alla brama di sapere e a come la conoscenza possa condurre ai dettami della fede, includendo così nella tensione precedente anche un elemento strutturalmente eccedente, qual è la sfera del divino²⁸.

Nelle pagine dantesche, l'eutrapelia e le virtù necessarie a vivere in comunità si intrecciano fittamente con una sensibilità che, attraverso la discrezione, pone il concetto di misura al centro del discernimento per comprendere i limiti delle proprie parole e delle proprie

²⁶ Ivi, p. 70 (corsivi miei): «la propria loda e lo proprio biasimo è da fuggire per una ragione igualmente, sì come falsa testimonianza fare; però che non è uomo che sia di sé vero e giusto *misuratore*, tanto la propria caritate ne 'nganna. Onde avviene che ciascuno ha nel suo giudizio le *misure* del falso mercatante, che compera con l'una e vende con l'altra; e ciascuno con ampia *misura* cerca lo suo mal fare e con piccola cerca lo bene; sì che 'l numero e la quantità e 'l peso del bene li pare più che se con giusta *misura* fosse saggiato, e quello del male meno». Su tale aspetto, Dante tornerà alla fine dell'XI capitolo del I trattato: «E però che con quella misura che l'uomo misura se medesimo, misura le sue cose, che sono quasi parte di se medesimo» (Dante, *Il convivio*, cit., p. 95 [corsivi miei]).

²⁷ Ivi, pp. 81-82 (corsivi miei): «La vera obediencia conviene avere tre cose, senza le quali essere non può: vuole essere dolce e non amara; e comandata interamente e non spontanea; e con *misura* e non *dismisurata*» e, poco dopo «è l'obediencia con *misura*, e non *dismisurata*, quando al termine del comandamento va, e non più oltre».

²⁸ Si veda, in particolare, il XV capitolo del III trattato: «A ciò si può chiaramente rispondere che lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilitate de la cosa desiderante» (Dante, *Il convivio*, cit., p. 206).

azioni, facendo così vaporare una sensibilità che qualificava l'avveduto giudizio come requisito principe per poter abitare il proprio tempo. Una sensibilità che si sarebbe acuita nei decenni successivi, ma che era ben palpabile anche nelle rime attribuite a Federico II, in particolare nel sonetto *Misura, provvidenzia e meritanza*, che si apriva con versi trasparenti:

Misura, provvidenzia e meritanza
fanno esser l'uomo sagio e conoscente
e ogni nobiltà bon sen[n]'avanza
e ciascuna ric[c]heza fa prudente.

È opportuno evidenziare che la triade *misura, provvidenzia e meritanza* è una ricetta protesa al cercar di afferrare le misure del reale: essa, dunque, si pone sia come antidoto alla cecità che la fortuna personale potrebbe comportare riguardo alla propria sorte, facendoci cullare nell'illusione di una sua stabilità, sia come canovaccio per amministrare ordinatamente la propria condizione nel mondo, aprendo così alla coscienza della condizione umana quale incerta navigazione, nella quale barcamenarsi è sfida quotidiana, attaccata ai fianchi dai rovesci del caso e dalle tentazioni dell'indulgere in immaginazioni consolatorie. In tal senso, la terzina conclusiva non poteva che essere un'accorta raccomandazione:

Unde non salti troppo omo ch'è sagio,
per grande alteze che ventura prende,
ma tut[t]ora mantegna cortesia²⁹.

Non è difficile comprendere quanto questo complesso motivo di misura e giudizio, di maniere e discrezione potesse risultare un riferimento ineludibile per quei letterati che, nei convulsi rivolgimenti del XVI secolo, si sarebbero impegnati per emancipare la ragione dalle gabbie di ogni dogmatismo: pensare il particolare, senza ridurlo ai dettami di un universale sempre più inadeguato. E ciò ci aiuta a comprendere la radicalità della proposta di Guicciardini, saldamente infissa nel convincimento aristotelico che «La saggezza non riguarda solo gli universali, ma deve conoscere anche i casi particolari, infatti è pratica, e la prassi riguarda i casi particolari»³⁰.

²⁹ B. Panvini (ed.), *Le rime della scuola siciliana*, vol. I, Leo S. Olschki, Firenze 1962, p. 162.

³⁰ EN VI 8 1141b 15-17; Aristotele, *Etica Nicomachea*, cit., p. 237.

La discrezione per misurare ciò che non ha misura

Scegliere di soffermarsi su Guicciardini e, in particolare, sui *Ricordi* risponde a ragioni simili a quelle che hanno consigliato di mettere a fuoco la lezione dantesca del *Convivio*. Quel distillato di prudenza³¹, infatti, a cui l'aristocratico fiorentino lavorò per diciott'anni, dal 1512 al 1530, fu l'agone nel quale si tenne un reale corpo a corpo tra le tragiche urgenze dell'inizio del secolo e il retaggio di una cultura classica che, nei precedenti decenni, era stata riscoperta e rielaborata nei febbrili cantieri dell'umanesimo quattrocentesco. I frutti di quella rivoluzione culturale, però, in alcuni casi, maturarono compiutamente, regalando inedite consapevolezze – anche sul versante educativo –, mentre, in altri casi, a fronte delle amare disillusioni sociali e politiche, inacidirono, caricando sulle spalle dei letterati rinascimentali la gravosa responsabilità di pensare nuovi innesti della cultura classica sul tronco di un presente sempre più problematico.

Nel corso del XV secolo, specie grazie agli umanisti della nostra penisola, comparvero numerose opere consacrate alle potenzialità sociali e formative della conversazione e dell'agire calibrati con misura, permettendo la diffusione di un sentire che accomunava una variegata compagine di "intellettuali" capaci, nonostante le differenze individuali, di riconoscersi e condividere una *sodalitas* che avrebbe pervaso e sostenuto la nascente *respublica litteraria*. A tal riguardo, considerando il motivo pedagogico che percorre queste pagine, nonostante sia un aspetto noto, si ritiene opportuno ricordare che due fondamentali coordinate condivise da molte figure di spicco del primo umanesimo, l'avventurosa ricerca di codici per liberare le opere greche e latine dalla cattività a loro inflitta dai lunghi secoli dell'Alto Medioevo e il convincimento di star compiendo un officio riguardante il recupero di ciò che era proprio dell'essere umano in quanto tale, sono punti di riferimento inscindibili da un afflato di schietta matrice educativa. Basti pensare che due "riscoperte", paragonabili a quella delle *Epistulae ad Atticum* fatta da Petrarca nel 1345,

³¹ Vastissima è la letteratura sulla prudenza nel Rinascimento. Si segnalano, per un'esplorazione di tale tema nelle sue declinazioni medievali e moderne, il volume a cura di E. Berriot-Salvadore-C. Pascal-F. Roudaut-T. Tran, *La Vertu de prudence entre Moyen Âge et âge classique*, Classiques Garnier, Paris 2012 e, per una sua rapida ma efficace ricostruzione, si suggerisce R. Bodei, *Prudenza*, in R. Bodei-G. Giorello-M. Marzano-S. Veca, *Le virtù cardinali*, Laterza, Roma-Bari 2017, pp. 3-24.

riguardarono opere il cui portato educativo si rivelò di enorme impatto. Proprio all'inizio del XV secolo, infatti, Guarino Verone tradusse i *Moralia* di Plutarco, nel quale fu incluso, fin dal 1411, il trattato pseudo-plutarco *De liberis educandis*; pochi anni dopo, nel 1416, invece, Poggio Bracciolini rinvenne il testo di Quintiliano *De institutione oratoria*, impresa che, assieme ad altre, fu ragione delle lodi tributategli da Francesco Barbaro³².

Tale impeto, tuttavia, non era certo privo d'una irrequietezza che spronò tanti interpreti dell'umanesimo a intraprendere la ricerca di strumenti intellettuali sempre più affilati per penetrare sia l'eredità classica sia i rivolgimenti del loro tempo, coniugando l'impegno speculativo e la responsabilità civile. La laboriosa impresa di sintesi tra la sapienza greca e latina e i dogmi del cristianesimo, impresa che non si realizzò senza attriti esplosivi, si irraggiò nella trattatistica pedagogica, nella quale spiccano il *Tractatus de liberorum educatione* di Enea Silvio Piccolomini³³ e *I libri della famiglia* di Leon Battista Alberti. Parallelamente, tale *renovatio* fece nascere la consapevolezza di aver bisogno di un inedito rigore critico per comprendere, per cercar di *contenere* con il proprio intelletto la sfuggente complessità della natura umana. Sul piano finemente intellettuale ciò fu il carburante di quell'ardore filologico che traspare in Valla e in Poliziano come in Erasmo, mentre sul piano della filosofia pratica, ove era iscritta la riflessione pedagogica, ciò condusse a un'interrogazione sempre più inquieta. L'attenzione all'irriducibile singolarità di ogni caso del

³² Nella notissima lettera del 1417, Barbaro elogiò l'inflessibile impegno di Bracciolini quale scopritore di inestimabili opere, tra le quali, oltre a quella di Quintiliano, non si può dimenticare il *De rerum natura* di Lucrezio: «Tu Tertullianum, tu M. Fabium Quintilianum, tu Q. Asconium Pedianum, tu Lucretium, Sylum Italicum, Marcellinum, Manilium astronomum, Lucium Septimium, Valerium Flacchum, tu Caprum, Euthichium, Probum, grammaticos, tu complures alios, Bartholomeo collega tuo adiutore, vel fato functos vita donastis vel longo, ut aiunt, postliminio in Latium reduxistis», F. Barbaro, *La raccolta canonica delle «Epistole»*, a cura di G. Griggio, Leo S. Olschki, Firenze 1999, p. 72. Fu proprio in questa lettera che Barbaro utilizzò l'espressione *res publica literaria* per indicare quella comunità che avrebbe beneficiato della militante attività di Bracciolini. Cfr. C. De Michelis, *La repubblica dei letterati d'Italia*, «Lettere italiane» 62/4 (2010), pp. 517-528; G. Marcellino, «Chi ne vol più se ne peschi, ché la rete mia è rocta». Poggio Bracciolini e le scoperte dei codici latini al tempo del Concilio di Costanza (ep. 654* a Francesco Barbaro), «Lettere italiane» 69/3 (2017), pp. 433-466.

³³ Per un approfondimento di questo testo si rimanda all'articolo di C. Terreaux-Scotto, *L'éducation du prince dans le Tractatus de liberorum educatione*, «Cahiers d'études italiennes» 13 (2011), pp. 103-128.

reale, il progressivo incrinarsi della fiducia riposta in un'umanizzazione dell'essere umano, la strutturale tensione tra dignità e miseria della nostra condizione, tutti questi elementi configurarono, durante i turbinosi accadimenti dei primi decenni del XVI secolo, riflessioni disincantate³⁴ e – a volte – venate da saturnina malinconia, reinterpretando e approfondendo i legami tra misura e discrezione.

Mentre urbanità, veracità e affabilità divenivano, anche grazie alla lezione di Pontano³⁵, virtù irrinunciabili per vivere le corti italiane e, magistralmente, il *Cortegiano* di Castiglione proseguiva quell'armoniosa e raffinata distillazione di sapienza diplomatica che si sarebbe cristallizzata nel paradigma della grazia e della sprezzatura³⁶, Guicciardini s'incamminava nei sentieri inesplorati di una scrittura disseccata e dinamitarda, la cui radicalità avrebbe trovato eco nelle graffianti pagine di La Bruyère e La Rochefoucauld. Seppure i *Ricordi* non si possano costringere nei confini di un unico genere, il loro presupposto ne consente agevolmente una interpretazione anche in chiave formativa: l'autore, infatti, mette a frutto la sua esperienza per realizzare un giroscopio che consenta al suo lettore di orientarsi nella vertiginosa varietà del reale. Per alcuni aspetti, quest'opera potrebbe essere definita un "Galateo della Ragion di stato", a condizione, però, di non limitare l'espressione resa canonica da Giovanni Botero nel 1589 alla speculazione sulle dinamiche di potere per conquistare e conservare i propri domini³⁷. Una differente e suggestiva accezione

³⁴ Riguardo alla vicinanza, che non diventa mai mera sovrapposizione, tra distacco e disincanto, si veda D. Ménager, *La Renaissance et le détachement*, Classiques Garnier, Paris 2011.

³⁵ In particolare, si rimanda al trattato di G. Pontano, *De Sermone*, a cura di A. Mantovani, Carocci, Roma 2002, cap. VII, I libro, *Urbanitatem ac veritatem merito laudari*; cap. IX, I libro, *De lepidis, festiuis, et salsis*; cap. XXVII, I libro, *De comitate*; cap. I, VI libro, *Qualis esse debat vir facetus*.

³⁶ Il concetto di misura, ovviamente, gioca un ruolo fondamentale nello strutturare la sensibilità e il tatto necessari all'uomo di corte per far sì che le sue parole e i suoi atti scorrano nel sinuoso letto di grazia e sprezzatura, ma il *Cortegiano* rappresenta più la sontuosa summa di un'epoca già entrata in crisi che una sentinella capace di scrutare l'inquietudine dei tempi futuri. Per le tematiche trattate, si rimanda comunque al testo di A. Gagliardi, *La misura e la grazia. Sul Libro del Cortegiano*, Tirrenia Stampatori, Torino 1989.

³⁷ Si deve ricordare che, nel libro II del *Dialogo sul reggimento di Firenze*, Guicciardini aveva già utilizzato questa espressione e proprio nell'accezione con la quale, dalla metà del secolo e sotto l'egida di Machiavelli, si sarebbe diffusa e poi imposta. Nel ragionare sui limiti di un approccio incapace di svincolarsi dai dettami della mora-

di ragion di stato, che meglio si accorda con l'orizzonte dei *Ricordi*, la s'incontra nella pagina iniziale di *El Héroe* (1637-1639)³⁸, in cui Baltasar Gracián si rivolge direttamente al lettore. L'autore, ribadendo che il suo intento è quello di formare «con un libro enano, un varón gigante» e rendere possibile il diventare un «milagro en perfección» grazie a quelle doti personali che costituiscono merito («rey por sus prendas es ventaja»)³⁹, specifica che:

Aquí tendrás una, no política ni aun económica, sino una razón de estado de ti mismo, una brújula de marear a la excelencia, una arte de ser inclito con pocas reglas de discreción⁴⁰.

Il passo è di capitale importanza: né politica né economia, affinché l'uomo di corte possa formarsi compiutamente in un mondo sempre più complesso⁴¹, oramai anche soltanto per guidare sé stessi occorre padroneggiare una vera e propria ragion di stato che, senza esitazioni, Gracián descrive come un'arte basata sulle regole della discrezione. Ma in che modo questa facoltà si può trovare responsabile di un'impresa tanto eretica da emanciparsi dalle direttive dell'etica e da porsi alla ricerca di misure calibrate solo sulle sterminate variazioni dei casi singolari? Il poderoso avvio delle trasformazioni che avrebbero reso possibili le riflessioni di *El Héroe* e di molti moralisti francesi del XVII secolo si trova proprio nei *Ricordi* e, in modo eclatante, nel celebre passo:

le, infatti, egli affermava: «Vedete chi volessi dirizzare gli stati alla strettezza della coscienza dove gli ridurrebbe. Però quando io ho detto che ammazzare o tenere prigionieri e' pisani, non ho forse parlato cristianamente, ma ho parlato secondo la ragione ed uso degli stati, né parlerà più cristianamente di me chi, rifiutata questa crudeltà, consiglierà che si faccia ogni sforzo di pigliare Pisa, che non vuole dire altro che essere causa di infiniti mali per occupare una cosa che secondo coscienza non è vostra», *Dialogo e Discorsi del reggimento di Firenze*, a cura di R. Palmarocchi, Laterza, Bari 1932, p. 163.

³⁸ L'edizione del 1637 è andata perduta, per cui l'edizione del 1639 fa da *princeps*.

³⁹ B. Gracián, *Leroe*, a cura di A. Allegra, Bompiani, Milano 2008, p. 50 (*Obras completas*, II vol. a cura di M. Arroyo Stephens, Biblioteca Castro-Turner, Madrid 1993, pp. 3-44, p. 7).

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Per meglio comprendere l'influenza europea del modello formativo di questo atipico gesuita spagnolo, specie attraverso la traduzione francese di Amelot de La Houssaie dell'*Oráculo manual y Arte de prudencia* edita alla fine XVII secolo, si rimanda al ricchissimo contributo di M. Fumaroli, 1684, in B. Gracián, *L'Homme de cour*, édition de S. Roubaud, Gallimard, Paris 2010, pp. 7-246.

6. È grande errore parlare delle cose del mondo indistintamente e assolutamente e, per così dire, per regola; perché quasi tutte hanno distinzione e eccezione per la varietà delle circostanze, le quali non si possono fermare con una medesima misura; e queste distinzione e eccezione non si trovano scritte in su' libri, ma bisogna le insegnare la discrezione⁴².

La densa prosa di Guicciardini guerreggia contro qualunque generalizzazione, rappresentata dagli avverbi «indistintamente e assolutamente» e dal riferimento ai «libri», a cui oppone «distinzione e eccezione» derivanti dalla molteplicità del reale e che, di conseguenza, possono essere saggiate soltanto attraverso l'esperienza individuale che forgerà una flessibile discrezione. A ciò si deve aggiungere che, sulla scorta della formazione giuridica dell'autore, l'insistenza su *regola* e *misura* è gravida di implicazioni: la regola, infatti, trae il suo significato proprio dalla *regula*, la *regula iuris* del diritto, cioè quell'asticella che costituiva l'unità di misura di riferimento per effettuare ogni altra stima. In tal senso, regola e misura rimandano allo stesso concetto di univoco e rigido metro per valutare la realtà e per prevedere l'esito delle proprie azioni⁴³.

Nei *Ricordi*, dunque, le polarità *regola-misura* ed *eccezione*, aventi una matrice giuridica, sono sottoposte a tensione inusitata che, rispetto alle precedenti proposte interpretative, fa compiere un importante slittamento al ruolo della discrezione, poiché, ora, esso diviene onnicomprensivo per rispondere adeguatamente a un mondo nel quale l'unica regola è proprio l'eccezione. È significativo, inoltre, che questo motivo guicciardiniano torni in un passo dove si affrontano le maniere più opportune per misurare le parole rivolte a estranei e amici, aprendo il ragionamento con una risoluta consapevolezza: «186. Non si può in effetto procedere sempre con una regola indistinta e ferma»⁴⁴. L'assenza di distinzione e movimento, nell'illusione di poter far affidamento su categorici dettami, è quella fatale mancanza

⁴² F. Guicciardini, *Ricordi*, a cura di C. Varotti, Carocci, Roma 2013, p. 51.

⁴³ Si noti, inoltre, che la trasparente polemica nei riguardi di Machiavelli si aggancia proprio al termine *regola* per invalidarne l'utilizzo fatto nel *Principe*, dove, al termine del III capitolo e con riferimento alla politica estera di Luigi XII, facendo leva sul valore normativo dell'esperienza, si afferma: «E per esperienza s'è visto che la grandezza, in Italia, di quella e di Spagna è stata causata da Francia, e la ruina sua causata da loro. Di che si cava una *regola generale*, la quale mai o raro falla» (Machiavelli, *Il Principe*, a cura di G. Lisio, Sansoni, Firenze 1970, p. 31 [corsivo mio]).

⁴⁴ F. Guicciardini, *Ricordi*, cit., p. 276.

che impedirebbe di discernere le modalità per conversare efficacemente. La conclusione è del tutto consequenziale:

Però e in questo e in molte altre cose bisogna procedere distinguendo la qualità delle persone, de' casi e de' tempi, e a questo è necessaria la discrezione: la quale se la natura non t'ha data, rade volte si impara tanto che basti con la esperienza; co' libri non mai⁴⁵.

Il disincanto di Guicciardini qui si spinge a toccare un nodo educativo di bruciante problematicità per tutta la pedagogia della prima modernità, poiché, pur ribadendo l'indispensabile ruolo dell'esperienza per allenare la discrezione, pone in dubbio che, salvo in rari casi, essa possa essere sufficiente a formare adeguatamente il giudizio di coloro che non possiedono una natura adatta a intraprendere il laborioso processo di perfezionamento richiesto. A testimonianza di quanto fosse diffusa l'interrogazione riguardo all'influenza di natura e cultura sulle possibilità trasformative dell'educazione, dopo cinquant'anni, in quella lotta senza quartiere contro l'erudizione ridotta a mero orpello che è il xxv capitolo del I libro degli *Essais*, *Du pédantisme*, Michel de Montaigne mostrerà la medesima consapevolezza, spingendosi a reputare dannosa una cultura puramente esteriore che, brandita con imperizia, potrebbe risultare pericolosa⁴⁶. Costruire l'agognata seconda natura del *Cortegiano* è possibile, quindi, solo a condizione di disporre preliminarmente di una prima natura che possa esserne il solido fondamento, così da poter acquisire quell'esigente *habitus* che costituirà il profilo dell'*honnête homme*.

Pur non condividendo l'ambizione prometeica di Gracián protesa a forgiare un «varón gigante»⁴⁷, Montaigne dissemina la sua opera di considerazioni riguardo alle maniere che sarebbe opportuno acquisire per vivere pienamente la perigliosa condizione umana. In partico-

⁴⁵ Ivi, p. 277.

⁴⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, xxv, I, a cura di F. Garavini-A. Tournon, Bompiani, Milano 2012, pp. 250-252: «[A] Or il ne faut pas attacher le savoir à l'âme, il l'y faut incorporer: il ne l'en faut pas arroser, il l'en faut teindre: et s'il ne la change, et méliore son état imparfait, certainement il vaut beaucoup mieux le laisser là. C'est un dangereux glaive, et qui empêche et offense son maître, s'il est en main faible, et qui n'en sache l'usage, *ut fuerit melius non didicisse*».

⁴⁷ M. de Montaigne, *Saggi*, II, III, cit., p. 1486: «[B] Les autres forment l'homme, Je le récite, et en représente un particulier, bien mal formé, Et lequel si j'avais à façonner de nouveau, je ferais, vraiment, bien autre qu'il n'est».

lare, all'educazione è dedicato il xxvi capitolo del I libro, *De l'institution des enfants*, nel quale si assiste a uno sforzo senza pari per fornire al giovane gli strumenti idonei a fronteggiare gli arbitrari giochi del caso e i repentini rovesci della fortuna che, in un mondo capriccioso e violento, possono colpire chiunque a prescindere dalla lungimiranza di cui si dispone. Con tale intendimento, l'eutrapelia e le virtù che presiedono alla socialità sono trascinate fino alle loro estreme conseguenze, tanto da rendere plausibile una proposta come questa:

[a] Son exercitation suive l'usage. Qu'il puisse faire toutes choses, et n'aime à faire que les bonnes. [...] Il rira, il folâtrera, il se débauchera avec son prince. Je veux qu'en la débauche même il surpasse en vigueur et en fermeté ses compagnons. Et qu'il ne laisse à faire le mal ni à faute de force ni de science, mais à force de volonté⁴⁸.

Le circostanze in cui s'incappa, se ben padroneggiate, se, quindi, adeguatamente misurate, possono far diventare legittimo e necessario finanche un comportamento immorale. E questo non discende da una sottovalutazione o da un rifiuto di più nobili ideali, bensì è una conseguenza dell'impietosa analisi dei suoi tempi che Montaigne svolge con l'incedere di un critico smaliziato. Naturalmente, tale prospettiva pedagogica è stata subito oggetto degli strali della censura cattolica: nel marzo del 1581, durante il suo viaggio in Italia, Montaigne fu convocato dal Maestro del Sacro Palazzo per restituirgli gli *Essais*, confiscati al suo ingresso a Roma, con precisa indicazione dei passi che avrebbero dovuto essere emendati, tra i quali vi era anche quello appena citato. La consumata disinvoltura diplomatica di Montaigne gli permise di profondersi in rassicurazioni circa la sua candida intenzione di sfruttare le successive edizioni dell'opera per abiurare alle posizioni messe all'indice, salvo poi, una volta tornato a Bordeaux, ignorare tutte le indicazioni ricevute e, per di più, condire la propria noncuranza con pungenti sberleffi, come, per esempio, aggiungendo dopo le righe riportate una citazione tratta dalle *Epistulae morales ad Lucilium* di Seneca: «[C] Multum interest utrum peccare aliquis nolit aut nesciat»⁴⁹.

Occorre però non fraintendere questa noncuranza: essa non deriva affatto da una indifferenza di cui Montaigne si potrebbe amman-

⁴⁸ M. de Montaigne, *Saggi*, xxvi, I, cit., p. 302.

⁴⁹ Sen. *Ep.* XIV 90.46.

tare con leggerezza, bensì è alimentata da quell'ironico distacco a cui egli ricorre per superare qualunque dogmatismo che, altrimenti, costituirebbe un insormontabile ostacolo per *misurare* le singole circostanze e per *commisurare* a esse le proprie parole e il proprio agire. Sono gli spigoli della realtà, i vincoli della condizione umana, a fissare senza appello quei costringimenti che devono essere compresi e rispettati affinché, in un tempo di brutale e sanguinaria faziosità, sia possibile un'educazione rivolta a donare al discendente gli strumenti per farsi spregiudicato cosmopolita. E, tuttavia, negli *Essais*, ciò non si traduce mai nello schiacciare la singolarità di ciascuno nei tratti del ruolo che ricopre, poiché Montaigne è attentissimo a presidiare uno spazio di autonomia nel quale esercitare l'unica reale libertà che può restituire dignità all'esistenza individuale. Essa trova riparo nella privatezza di quell'«arrière-boutique» evocata in *De la solitude* (xxxix, I)⁵⁰, ma, al contempo, costituisce una dimensione di autonomia che accompagna l'individuo anche durante la socialità, poiché è la fucina del proprio giudizio:

[A] Les abeilles pillotent deçà delà les fleurs, mais elles en font après le miel, qui est tout leur, ce n'est plus thym ni marjolaine: Ainsi les pièces empruntées d'autrui, il les transformera et confondra pour en faire un ouvrage tout sien: à savoir son jugement: Son institution, son travail et étude ne vise qu'à le former.
[C] Qu'il cèle tout ce dequoi il a été secouru et ne produise que ce qu'il en a fait⁵¹.

Con ineccepibile sensibilità pedagogica, Montaigne riesce a condensare in poche righe un fittissimo dialogo con l'eredità latina e italiana: l'analogia della mellificazione, infatti, è un prestito da Seneca⁵² e Petrarca che, però, nelle loro opere, la evocano per esemplificare il processo di imitazione e creazione letteraria⁵³. L'educazione affre-

⁵⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, xxxix, I, cit., p. 432: «[A] Il se faut réserver une arrière-boutique, toute nôtre, toute franche, en laquelle nous établissons notre vraie liberté et principale retraite et solitude».

⁵¹ M. de Montaigne, *Saggi*, xxvi, I, cit., p. 272.

⁵² Sen. *Ep.* XI 84.5-7.

⁵³ F. Petrarca, *Familiarium rerum libri*, XXIII libro, ep. 19, *Ad Iohannem de Certaldo, de adolescente suo quo adiutore in scribendo utiur, et nichil adeo correctum cui non aliquid desit*, 13: «Standum denique Seneca consilio, quod ante Senecam Flacci erat, ut scribamus scilicet sicut apes mellificant, non servantis floribus sed in favos versis, ut ex multis et variis unum fiat, idque aliud et melius».

scata negli *Essais*, invece, intenzionata a formare un *homme accompli*, utilizza tale analogia per descrivere l'elaborazione individuale del giudizio che, esattamente come lo stile poetico, è quella conquista che permette a ciascuno di emergere con la propria singolarità. L'ultimo periodo, aggiunto dopo il 1588, inoltre, pare riecheggiare la *negligentia diligens* di Cicerone e Orazio che, nel palazzo ducale di Urbino, si sarebbe tramutata nella sprezzatura di Castiglione⁵⁴; anche in questo caso, però, l'operazione mimetica di Montaigne riguarda più l'intima libertà del giudizio che la sua messa in scena pubblica, poiché quest'ultima, per essere efficace, dovrà rispettare le consuetudini imposte dai contesti e dalle circostanze.

Rispetto al concetto di misura, quindi, si può affermare che il versante pedagogico degli *Essais* abbia avuto una funzione analoga a quella che il prisma newtoniano avrebbe svolto per la luce: perché la discrezione possa discernere e comprendere le diversità delle circostanze, infatti, la cultura acquisita attraverso lo studio deve essere continuamente messa alla prova attraverso il confronto con «ce grand monde», raffigurando così la varietà del reale come il contenuto di volumi conservati in una biblioteca con infiniti scaffali⁵⁵. Il vincolo dell'esperienza individuale, però, rivela tutto il suo potere deflagrante nel presiedere tanto alla sapiente modulazione delle maniere, che non può che essere finalizzata a un'efficacia circostanziale, quanto al riposto esercizio del giudizio che, invece, ha il delicato compito di coltivare l'individualità nell'intimo della solitudine e nella conversazione amicale. Come sarà riepilogato nel turbinio iconoclasta dell'ultimo capitolo, il XIII del III libro, *De l'expérience*, aperto da un richiamo alla *Metafisica* di Aristotele⁵⁶, per Montaigne il più alto compito a cui si può ottemperare, «faire bien l'homme et dûment»⁵⁷ è proprio una questione di misura. E lo è sia in positivo, poiché «[B] C'est une

⁵⁴ B. Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, a cura di G. Petri, Einaudi, Torino 1965, I, 26, p. 45: «Però si po dir quella esser vera arte che non pare esser arte; né più in altro si ha da poner studio, che nel nasconderla: perché se è scoperta, leva in tutto il credito e fa l'omo poco estimado».

⁵⁵ M. de Montaigne, *Saggi*, xxvi, I, cit., p. 284: «[C] Ce grand monde, que les uns multiplient encore comme espèces sous un genre, c'est le miroir où il nous faut regarder, pour nous connaître de bon biais. Somme, je veux que ce soit le livre de mon écolier».

⁵⁶ M. de Montaigne, *Saggi*, xiii, III, cit., p. 1980: «[B] Il n'est désir plus naturel que le désir de connaissance».

⁵⁷ Ivi, p. 2072.

absolue perfection, et comme divine, de savoir jouir loyalement de son être»⁵⁸, sia in negativo, dovendo constatare che quelli restii ad accettare limiti e potenzialità della nostra condizione umana: «[B] Ils veulent se mettre hors d'eux, et échapper à l'homme: C'est folie: Au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bêtes: au lieu de se hausser, il s'abattent»⁵⁹. Sembra quindi che, negli *Essais*, anche la mobilità pichiana dell'essere umano tra i gradi della *scala naturae* dipenda dal saper prendere le giuste misure.

Coda: la tragica caricatura del dubbio pedantesco

Alla fine del XVI secolo, le traversie politiche e religiose dell'infranta unità europea crearono quel tormentoso scenario dove le virtù volte a modulare le parole e gli atti dovettero fronteggiare un'insidiosa socialità, i cui vincoli parvero poter soverchiare la singolarità dell'individuo. Spettatore attentissimo di queste tragedie, Montaigne propose uno stretto sentiero per far conseguire all'essere umano, nonostante tutto, una vittoria di misura, facendo calcare il palcoscenico degli *Essais* a un tema che avrebbe avuto grande diffusione. Se il retrobottega è uno spazio intimo per l'esercizio della discrezione, infatti, esso è anche l'indispensabile anticamera della dissimulazione che avrebbe modulato le scene della vita civile. Ancor più che in autori precedenti, l'elemento teatrale è per Montaigne un costante riferimento, poiché esemplifica con efficacia quell'intreccio tra perizia nell'azione e distacco dal proprio ruolo:

[B] Il faut jouer dûment notre rôle, mais comme rôle d'un personnage emprunté. Du masque et de l'apparence, il n'en faut pas faire une essence réelle, ni de l'étranger le propre. Nous ne savons pas distinguer la peau de la chemise. [C] C'est assez de s'enfariner le visage, sans s'enfariner la poitrine⁶⁰.

Questo alto ed esigente modello fu una lezione capitale per la nobiltà dell'età moderna e fornì preziosissime suggestioni a tanti epigoni più o meno fedeli all'incessante movimento che pervade gli *Essais*. Non deve sorprendere, quindi, che una medesima sensibilità per la misu-

⁵⁸ Ivi, p. 2084.

⁵⁹ Ivi, p. 2082.

⁶⁰ M. de Montaigne, *Saggi*, x, III, cit., p. 1880.

ra quale chiave per vivere adeguatamente la propria condizione si possa incontrare in un altro gigante dell'epoca: William Shakespeare. Oltre al più ovvio riferimento alla commedia *Measure for Measure*⁶¹, è in *Hamlet* che la misura diventa il discrimine tra la comprensione di sé stessi e del mondo e l'inefficacia di ragionamenti e atti smisurati. Letta in questa prospettiva, la tragedia del dubbio si rivela una durissima reprimenda contro l'insegnamento filosofico impartito al giovane principe nell'università di Wittemberg e un sottile elogio dell'educazione con cui Polonius forma suo figlio, Laertes.

Mentre Hamlet è incapace di sciogliere l'interminabile catena di deduzioni e induzioni che avviluppano la sua mente e la sua immaginazione, impedendogli di prendere una risoluta decisione, la pacata circospezione di Laertes, roduta da viaggi e dal confronto con il mondo, gli permette di barcamenarsi nel repentino e drammatico crollo degli equilibri che sostenevano la corte danese. In un'epoca in cui «The time is out joint» (I, v, 185), a ciascuno è richiesto di padroneggiare tutte le risorse culturali ed esperienziali a sua disposizione, senza farsi avvinghiare dalla dismisurata di una sola passione totalizzante⁶². Le raccomandazioni di Polonius, d'altronde, finalizzate a evitare che la formazione di suo figlio potesse essere irretita in queste trappole, sembrano essere esemplari sulle indicazioni pedagogiche di Montaigne:

Give thy thoughts no tongue,
Nor any unproportioned thought his act.
Be thou familiar, but by no means vulgar.
[...]
Give every man thine ear, but few thy voice.
Take each man's censure, but reserve thy judgement⁶³.

⁶¹ Una commedia, certo, ma capace di indicare con avvedutezza un ampio campo di riflessione, anche soltanto attraverso l'evocare Mt 7,1-2: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati».

⁶² Mentre è proprio questo uno degli errori in cui cade Hamlet che, promettendo al fantasma di compiere la vendetta richiestagli, afferma: «Yea, from the table of my memory / I'll wipe away all trivial fond records, / All saws of books, all forms, all pressures past, / That youth and observation copied there, / And thy commandment all alone shall live, / Within the book and volume of my brain / Unmixed with baser matter», W. Shakespeare, *Hamlet*, ed. by G. R. Hibbard, Oxford University Press, Oxford 2008, I, v, 98-104, p. 191.

⁶³ W. Shakespeare, *Hamlet*, cit., I, III, 59-61; 68-69, p. 175.

I paralleli tra gli *Essais* e l'opera di Shakespeare si potrebbero moltiplicare⁶⁴, ma ciò che preme mettere in luce è come, anche nel penetrare nei meandri di questa conversazione tra due finissimi interpreti del loro tempo, adottare una prospettiva critica che tenga conto della dimensione pedagogica possa far emergere risvolti che, altrimenti, resterebbero nell'ombra: in fondo, anche la relazione con la nostra passata eredità culturale è una questione di misura.

Università degli Studi di Roma Tor Vergata
carlo.cappa@uniroma2.it

⁶⁴ Oltre a segnalare il recente testo di M. Ciliberto, *Shakespeare. Il male, il potere, la magia*, Edizioni della Normale, Pisa 2022, ci si permette di rimandare anche a C. Cappa, «Who's there?». *Shakespeare et Montaigne: la mise en scène du doute*, in I. Alfandary-M. Goldschmit (eds.), *Shakespeare et les philosophes*, Éditions Manucius, Paris 2023, pp. 31-42.

Tra geometria e tecnica. Appunti per una storia socio-politica e anti-politica delle misure nel Cinquecento

di

EMANUELE LUGLI

ABSTRACT: *Between Geometry and Technique: Notes for a Socio-Political and Anti-Political History of Measurements in the Sixteenth Century.* This essay explores two primary Renaissance perspectives on measurements: their social significance and their role in representing mathematical relationships. By examining the juxtapositions and overlaps of these viewpoints, this historical analysis proposes a more nuanced view of their functions. Specifically, it clarifies how measurements became associated with judgment, their connections to unity and numbers, and their link to technique. In doing so, this essay retraces some of the most significant roles that standards assumed in sixteenth-century culture.

KEYWORDS: History of Measurements, Luca Pacioli, Geometry, Units, History of Technology

ABSTRACT: Questo saggio esplora i due punti di vista rinascimentali sulle misure: la loro importanza sociale e il loro ruolo nella rappresentazione di relazioni matematiche. Attraverso la giustapposizione di questi punti di vista, questa analisi storica propone un profilo più sfaccettato delle misure. In particolare, chiarisce come le misurazioni fossero associate al giudizio, i loro legami con l'unità e i numeri, e la loro associazione con la tecnica, ripercorrendo così alcuni dei ruoli più significativi che i campioni di misura assunsero nella cultura del sedicesimo secolo.

KEYWORDS: storia delle misure, Luca Pacioli, geometria, unità, storia della tecnica

1. Introduzione: *La matematica necessaria di Regiomontano*

Una giornata di fine aprile del 1464: il sole nella casa dell'Ariete¹.

¹ Per gli almanacchi del 1464, L. Thorndike, *Pre-Copernican Astronomical Activity*, «Proceedings of the American Philosophical Society» 94/4 (1950), pp. 321-326, p. 325.

Johannes Müller sta per tenere la lezione inaugurale di un corso di astronomia all'Università di Padova.

Nonostante fosse ventisettenne (nacque nel 1436), Müller era fra i più autorevoli astronomi in Europa. Stava componendo un'epitome dell'*Almagesto*, il trattato del celebre astronomo greco Tolomeo sui moti apparenti dei pianeti. Per quanto considerato fondamentale, l'*Almagesto* era ostico persino per coloro che conoscevano il greco o erano riusciti a procurarsi una copia del compendio latino attribuito a Gerardo da Cremona. (Un compendio pieno di errori, puntualizzava Müller)². Per questo motivo, quattro anni prima, nel 1460, il cardinale Bessarione aveva commissionato una nuova traduzione, con commento, a un professore dell'università di Vienna, Georg Peurbach, il quale, però, morì dopo aver redatto i primi sei libri, lasciando al suo ex-studente, Müller, il compito di completare il progetto³.

Più noto sotto lo pseudonimo di Regiomontano (da Regiomons, nome latino di Königsberg, sua città natale), Müller accettò la richiesta del cardinale Bessarione e nel 1462 si unì a lui, accompagnandolo a Roma. Lì, ebbe l'opportunità di studiare dei manoscritti antichi del testo tolemaico mentre il cardinale e Papa Pio II discutevano di una possibile crociata contro i Turchi. Dopo un anno e mezzo, nell'estate del 1463, Müller seguì Bessarione a Venezia, dove il cardinale partecipò alle trattative volte a coinvolgere la flotta veneziana nella crociata⁴. Fu durante queste consultazioni che Müller ricevette l'invito a tenere un corso presso l'Università di Padova, la quale allora vantava uno degli osservatori più all'avanguardia d'Europa. Müller scelse dunque di trattare *De scientia stellarum*, l'introduzione di Al-Farghani all'*Almagesto* sul quale stava lavorando per la sua epitome. Si trattava, del resto, di uno dei testi di astronomia più sofisticati nel Medioevo⁵. Fra

² Una seconda traduzione, attribuita a Ermanno di Carinzia, è rintracciabile solo in tre manoscritti, a differenza dei 49 manoscritti con la traduzione attribuita a Gerardo da Cremona. C.H. Haskins, *Studies in the History of Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge 1924, p. 157. Sulla complessa attribuzione della *Theorica planetarum* a Gerardo, v. O. Pedersen, *The Theorica planetarum and its Progeny*, in G. Federici Vescovini (ed.), *Filosofia, scienza e astrologia nel Trecento europeo. Biaagio Pelacani parmense*, Il Poligrafo, Padova 1992, pp. 53-78.

³ Il prodotto finale, presentato a Bessarione, è lo splendido manoscritto (Lat. Z. 328) della Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia. Il testo venne pubblicato nel 1496, come Johannes Regiomontanus, *Epitome in Almagestum Ptolemaei*, Venezia 1496.

⁴ S. Leaci, *Il pericolo ottomano, Venezia e le strategie "propagandistiche" del Cardinale Bessarione*, «Studi Storici» 55/4 (2014), pp. 917-935, pp. 923-925.

⁵ P. Kuntzsch, *The Role of al-Andalus in the Transmission of Ptolemy's Planisphaerium*

i suoi lettori vi era stato pure Dante, che lo aveva consultato per comporre il *Convivio*⁶.

Del corso di Müller non è rimasto nulla. Non sappiamo neppure se lo abbia tenuto. Se lo completò, dovette essere finito per la fine di giugno, quando sappiamo che iniziò degli altri progetti⁷. La morte del papa il 14 agosto, poi, spinse il cardinale Bessarione e il suo seguito a fare ritorno a Roma per partecipare al conclave. Se conosciamo il testo della lezione inaugurale è solo grazie alla sua stampa nel 1537 da parte dell'editore Johannes Petreius, che lo scelse come prefazione al testo di Al-Farghani nella traduzione di Giovanni da Siviglia⁸. Più di sessant'anni dopo la morte di Müller (1476), la sua lezione a Padova rimaneva una delle celebrazioni più appassionate della matematica⁹.

Müller iniziò il suo discorso richiamando la definizione di Aristotele, secondo cui la matematica si occupa delle quantità, le quali si suddividono in due categorie: distinte (ma nel Quattrocento venivano chiamate *discrete*) e continue¹⁰. Le quantità distinte (o discrete) possono sempre essere ridotte a numeri, e i numeri vengono contati¹¹. La disciplina che si occupa del conteggio è l'aritmetica. Le quantità continue, invece, vengono misurate, cioè divise con un campione. Queste operazioni fanno parte della geometria. Müller spiegava che la geometria, etimologicamente «misura della terra», fu sviluppata dagli Egizi per risolvere il problema di come ripristinare i confini dei campi adiacenti al Nilo dopo le inondazioni. Secondo gli antichi

and *Almagest*, «Zeitschrift für Geschichte der arabisch-islamischen Wissenschaften» 10 (1995-1996), pp. 147-155.

⁶ P. Toynbee, *Dante's Obligations to Alfraganus*, «Romania» 24 (1895), pp. 413-432.

⁷ N. M. Swerdlow, *Science and Humanism in the Renaissance: Regiomontanus's Oration on the Dignity and Utility of the Mathematical Sciences*, in P. Horwich (ed.), *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*, The MIT Press, Boston 1993, pp. 131-168, p. 140.

⁸ Al-fraghan, *Rudimenta astronomica*, Norimberga 1537.

⁹ Non si pensi che sessanta anni siano una rarità. Un evento simile si verificò anche per Tycho Brahe, il cui discorso, presumibilmente influenzato dallo stesso Müller, fu stampato nel 1621, benché fosse stato tenuto a Copenaghen nel 1574. Tycho Brahe, *De disciplinis mathematicis oratio*, Amburgo 1621.

¹⁰ Aristotele, *Metaph.* 5.1020a.10, a p. 231 della traduzione di Giovanni Reale (Rusconi 1993). Reale però distingue tra quantità "continue" e "non continue", suggerendo così che le quantità discrete derivino dalle continue, il che è fuorviante.

¹¹ «Geometria enim scientia circa quantitatem continuam versari solita diffiniatur Arithmetica numerorum tractans rationes disciplina praedicabitur». Regiomontanus, *Oratio*, 1537 [non paginato].

resoconti di Erodoto, Strabone e del vescovo medievale Isidoro da Siviglia, gli Egizi registrarono le dimensioni dei campi quando il Nilo era in secca¹². Queste pratiche attirarono l'attenzione di Euclide, uno degli studenti di Socrate, che decise di sistematizzarle in un libro di tredici capitoli noto come *Elementi*. Müller interpretava il titolo alla lettera: Euclide aveva fornito i fondamenti per «tutte le discipline»¹³. I soldati, ad esempio, dovevano avere conoscenze in geometria per calcolare le traiettorie dei proiettili e il successo delle macchine d'assedio. I liutai facevano affidamento su di loro per costruire strumenti musicali, poiché i toni erano prodotti dalla relazione tra la lunghezza e lo spessore delle corde piuttosto che dal diametro o dalla distanza tra i fori di un flauto. La geometria era preziosa anche per fabbri, pittori e meccanici. Müller la considerava un'arte divina, e non era difficile accettare questa definizione vista la frequenza delle rappresentazioni di Dio come un geometra, colui che, come recita il celebre verso biblico, aveva «tutto disposto con misura, calcolo e peso»¹⁴. La matematica non era quindi semplicemente utile, ma necessaria¹⁵.

Secondo lo storico della scienza Noel Swerdlow, ciò che rende la lezione di Müller importante non era certo il suo tono enfatico. Gli elogi, infatti, erano una consuetudine nelle lezioni inaugurali universitarie: un mezzo per pubblicizzare il corso e attirare studenti paganti. Ciò che è più significativo è che Müller scelse di esaltare la matematica, una disciplina che nell'università del Quattrocento veniva considerata secondaria¹⁶. Adottando la retorica tipica degli umanisti, Müller ripropose la matematica come disciplina critica ed esistenziale, rompendo con l'approccio mnemonico e scolastico. Secondo Swerdlow, questa rivalutazione ha posto le fondamenta per lo sviluppo della scienza sperimentale moderna.

La proposta è affascinante, ma la sua validità dipende dalla defi-

¹² Erodoto, *Storie* 2.109; Strabone, *Geografia* 17.1; Isidoro da Siviglia, *Etimologie o Origini* 1.10, a cura di Angelo Valastro Canale, Unione tipografico-editrice, Torino 2002, p. 290.

¹³ «Ne autem tanta tamque diuturna priscorum hominum vigilantia perderetur, coepit in tredecim libris, quos iuste vocavit Elementa quod ex eis omnes disciplinae pendeant». Regiomontanus, *Oratio*, cit.

¹⁴ *Sapienza* 11,20.

¹⁵ «Cui per Deum immortalem haec dignissima studia non modo non existunt utilia, verum etiam in parte necessaria?», Regiomontanus, *Oratio*, cit.

¹⁶ N. M. Swerdlow, *Science and Humanism*, cit., p. 138.

nizione che diamo all'espressione *scienza sperimentale moderna*¹⁷. Affronteremo questo punto verso la fine del saggio. Al momento, preferisco interpretare l'orazione di Müller più semplicemente come un riconoscimento che la matematica, e più specificamente la pratica delle misure, è utile a tutti. Questo binomio (misura-tutti) non era scontato anche se le misure sono ovviamente intrinseche alla società. Rivestono infatti ruoli fondamentale nel commercio e nella giustizia. Misurare, dopotutto, è un'azione finalizzata a soddisfare qualcun altro (un altro che può anche essere una versione futura di noi stessi, come quando ci annotiamo una dimensione per ricordarcela). Gli strumenti di misurazione perdono di significato se non vengono accettati da tutti i membri di una comunità. Pertanto, si potrebbe narrare la storia delle misure non solo focalizzandosi sulle definizioni e le tecnologie impiegate, ma piuttosto esplorando gli stadi della loro consapevolezza sociale. All'interno di un numero monografico che si propone di esplorare il ruolo culturale della misura, trovo quindi utile individuare alcuni dei momenti storici, come l'orazione di Müller, che hanno contribuito a questa realizzazione.

2. Elementi per una storia sociopolitica delle misure

Durante il soggiorno di Müller, ogni città italiana godeva di propri campioni di misura, uno per materiale. Padova richiedeva l'uso, in città e nel territorio che governava, del *braccio* per misurare i panni di lana e di un altro *braccio* per misurare la seta¹⁸. Utilizzava poi una terza misura lineare, il *piede*, per quantificare il legname e i terreni. Semplificando in maniera forse troppo grossolana, potremmo ritrovare le origini di tali campioni durante il periodo comunale, quando compaiono nei primi statuti cittadini¹⁹. Questi documenti, tuttavia, suggeriscono che, a differenza dei periodi precedenti, i campioni non erano più affidati esclusivamente a funzionari incaricati della loro custodia²⁰. Tutt'altro:

¹⁷ K. Park-L. Daston, *Introduction: The Age of the New*, in *The Cambridge History of Science*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2006, pp. 1-18.

¹⁸ L. Rizzoli, *L'università dell'Arte della Lana a Padova*, «Bollettino del Museo civico di Padova» 4/1-2 (1928), pp. 1-84.

¹⁹ E. Lugli, *The Making of Measure and the Promise of Sameness*, University of Chicago Press, Chicago 2019, pp. 57-87.

²⁰ S. Runciman, *Byzantine Trade and Industry*, in E. Miller et al. (eds.), *Trade and Industry in the Middle Ages*, vol. 2 di *The Cambridge Economic History*, Cambridge University

i governi presero la decisione di esporre i campioni pubblicamente, incidendo le loro dimensioni sulle facciate di palazzi comunali o chiese. (I campioni medievali di Padova sono ancora visibili su un muro di Palazzo della Ragione). Così facendo, i governi sottoponevano i campioni a un sistema di controllo incrociato che consentiva a ogni cittadino di richiamare all'ordine un altro cittadino sorpreso in un errore di misurazione o, addirittura, falsificazione.

Gli statuti di Parma ribadiscono più volte che qualsiasi cittadino poteva accusare qualsiasi falsario («quilibet possit accusare contrafacientes»)²¹. Se si dimostrava che l'accusa era corretta, l'accusatore riceveva come ricompensa la metà della multa, un incentivo presente anche in molti altri centri – la norma, per esempio, ritorna a Perugia e a Bologna²². A Padova, l'ammenda era di sessanta soldi e veniva divisa tra l'accusatore e il comune²³. Anche qui, gli statuti ripetono che il querelante poteva essere chiunque («quilibet possit accusare»), anche se l'espressione non va interpretata alla lettera, poiché nell'Italia comunale *quilibet* indicava solo coloro che godevano di uno status giuridico. Gli statuti di Bassano specificavano infatti che l'accusatore doveva essere un uomo di buona reputazione («quilibet bone fame possit manifestare»)²⁴. Si tratta di una precisazione probabilmente implicita negli altri centri, dove gli accusatori dovevano essere *boni homines*, cioè cittadini con accesso a incarichi amministrativi²⁵. Insomma, non proprio chiunque.

L'introduzione del sistema incrociato sembra essere avvenuta nella seconda metà del XIII secolo, durante un periodo di riforma giudiziaria che mirava a ridurre il numero di processi²⁶. Fra le varie strategie, si stabilì che per accusare un trasgressore fosse sufficiente un informatore anziché due o tre testimoni, come in precedenza.

Press, Cambridge (UK) 1987, pp. 132-167, pp. 158-159.

²¹ «Quilibet possit accusare contrafacientes, et habeat medietatem banni». A. Ronchini (ed.), *Statuta Communis Parma*, Fiacadori, Parma 1855-1860, vol. 2, pp. 71-72, 73, 75.

²² G. Fasoli-P. Sella (eds.), *Statuti di Bologna dell'anno 1288*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1937-1939, vol. 2, p. 121; G. degli Azzi (ed.), *Statuti di Perugia dell'anno MCCCXLII*, Loescher, Roma 1913-1916, vol. 2, p. 437.

²³ A. Gloria (ed.), *Statuti del Comune di Padova dal secolo XII all'anno 1285*, Sacchetto, Padova 1873, p. 269.

²⁴ G. Fasoli (ed.), *Gli statuti del Comune di Bassano dell'anno 1259 e dell'anno 1295*, Real Deputazione di Storia patria per le Venezie, Venezia 1940, pp. 75 e 318.

²⁵ G. Fasoli, *Scritti di storia medievale*, La Fotocromo Emiliana, Bologna 1974, p. 212.

²⁶ E. Lugli, *The Making of Measure*, cit., pp. 102-103.

Infatti, la malafede poteva essere dimostrata proprio tramite la misurazione, alla quale una fetta più ampia della popolazione era diventata familiare grazie all'accesso ai campioni di misura.

Questa familiarità trasformò la percezione ontologica degli standard. Verso la fine del XIII secolo – fra gli anni '80 e '90 del Duecento, a essere precisi – Il frate Jean Pierre Olivi sosteneva che l'unico campione valido in città non era quello in possesso dei mercanti o quello esposto pubblicamente, ma quello utilizzato da tutti i cittadini, poiché ciò che determina l'accettabilità di un campione non è il potere, né tantomeno la legge, ma la diffusione²⁷.

Olivi esercitò un'influenza notevole sul pensiero economico della prima età moderna, come testimonia il fatto che le sue idee furono divulgate dal predicatore San Bernardino da Siena²⁸. Due secoli dopo, nel Seicento, questa prospettiva è pure attestata da un giurista mantovano, Francesco Negri Ciriaco, il quale sosteneva che un campione fosse valido solo se le sue dimensioni ritornavano in più esemplari, rifiutando così la proposta che coincidesse col campione ufficiale conservato dal governo²⁹. E un secolo più tardi, Cesare Beccaria fu guidato dallo stesso principio quando intraprese la riforma delle misure lineari dello Stato di Milano, in cui circolavano un grande numero di campioni. La soluzione era quella di sostituirli tutti con una sola misura. Ma, mentre i suoi contemporanei in Francia optarono per la creazione di una nuova unità di misura – il metro – Beccaria temeva che la popolazione avrebbe fatto fatica ad abituarsi a un campione completamente originale. Di conseguenza, scelse di perfezionare il *braccio da fabbrica* milanese, la misura più conosciuta per il territorio, anche fuori da Milano³⁰.

Beccaria, però, incaricò l'astronomo Paolo Frisi di definirlo in mo-

²⁷ Petrus Iohannis Olivi, *Quodlibeta quinque*, a cura di S. Defraia, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata 2002, p. 326. V. anche la prefazione di Defraia, pp. vii-xvii e, per la cronologia di Olivi, P. Glorieux, *La littérature quodlibétique*, Vrin, Parigi 1935, vol. 2, p. 205.

²⁸ Bernardino trascrisse la riflessione di Olivi sui pesi e sulle misure in un manoscritto che portava con sé durante i suoi viaggi di predicazione (Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, Ms U.V.7, il passaggio è alla carta 261v). V. D. Pacetti, *I codici autografi di S. Bernardino da Siena*, Quaracchi, Firenze 1937, pp. 528-529.

²⁹ R. Navarrini, *I pesi e le misure a Mantova in Antico Regime*, in S. Balbi de Caro (ed.), *I Gonzaga: Moneta, arte, storia*, Electa, Milano 1995, pp. 112-123, pp. 119-121.

³⁰ E. Lugli, *Cesare Beccaria e la riduzione delle misure lineari a Milano (1771-1789)*, «Nuova Informazione bibliografica» 12/3 (2015), pp. 579-601.

do geodetico al fine di «collegare la nostra misura terrestre con le misure celesti» e migliorare la precisione cartografica³¹. (Frisi stabilì il braccio come $1/3116$ del miglio terrestre, facilitando la conversione con altri campioni moderni come il metro, che era stato derivato dal meridiano terrestre)³². Tuttavia, Beccaria decise di non adottare la principale innovazione del sistema metrico: la divisione decimale. Benché riconoscesse che questa modifica fosse stata apportata dagli scienziati per semplificare l'applicazione di operazioni matematiche alla materia, temeva che le classi più umili non si sarebbero abituate al nuovo sistema, rischiando di comprometterne l'adozione. La sua scelta si rivelò vincente, come dimostra un rapporto scritto circa vent'anni dopo sulle difficoltà riscontrate nell'implementazione napoleonica del sistema metrico a Milano, dove anche «i contabili di professione» facevano fatica ad usarlo, mentre si ricordava la facilità con cui anche le fanciulle e i sarti ignoranti avevano adottato la riforma Beccaria³³.

Ora: non credo che si sia mai suggerito di considerare Müller fra i fautori di questo pensiero sociale. Müller, dopo tutto, non ha mai affermato che le misure dovessero essere concepite per agevolare il popolo. Tuttavia, sostenendo che la matematica e, in particolare, la geometria dovessero essere utili per tutti, ha portato un decisivo contributo in questa direzione. È pure interessante notare che espose tali idee alla fine del Quattrocento, un periodo in cui, con l'avvento della signoria, l'etica pubblica dell'età comunale era in declino. Anche se i concetti basilari di misurazione venivano ancora insegnati nelle università, nelle corporazioni e nelle scuole d'abaco (ovvero, scuole di contabilità per figli di mercanti), non c'era un dibattito pubblico sul tema. I pochi testi a stampa riguardanti le misure, come *El libro di mercatantie et usanze de' paesi* (Firenze, 1481) di Giorgio di Lorenzo Chiarini, consistevano principalmente in liste di campioni utilizzati nel Mediterraneo e in Europa. Fornivano equivalenze per tradurre, ad esempio, cantari tunisini in libbre fiorentine, ma non affrontava-

³¹ C. Beccaria, *Della riduzione delle misure di lunghezza all'uniformità per lo Stato di Milano*, in Id., *Opere*, Società tipografica dei classici italiani, Milano 1822, vol. 2, p. 460.

³² R. Tavernor, *Smoot's Ear. The Measure of Humanity*, Yale University Press, New Haven 2007, pp. 46-51.

³³ G. Nobili, "Delle misure d'ogni genere antiche e moderne": Un inventario delle unità di misure premetriche, in *Atti del XVII Convegno nazionale di Storia della fisica e dell'astronomia*, nota 43, <http://www.sisfa.org/wp-content/uploads/2013/03/xviiNobili.pdf> (ultimo accesso 15.07.2024).

no le motivazioni o la storia delle misurazioni. Müller, al contrario, sottolineava che gli artigiani non dovevano semplicemente convertire misure, ma comprenderle. Ed è per questo che dedicò una parte considerevole della sua orazione alla definizione aristotelica che abbiamo menzionato. (Ciò, insieme al fatto che gli scritti di Aristotele offrivano una chiara testimonianza dell'indispensabilità della matematica, poiché contenevano così tanti esempi matematici che non potevano essere compresi senza di essa)³⁴.

3. La subordinazione

L'esecutore delle tendenze sociali di Müller può essere individuato in Luca Pacioli, rinomato maestro di matematica in tutta Italia. Negli anni '80 del Quattrocento, Pacioli scrisse un trattato poi pubblicato nel 1494 con il titolo *Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni et Proportionalità*. Lo scopo era diffondere tramite la stampa e l'uso della lingua volgare principi che fino ad allora erano stati accessibili solo attraverso pochi manoscritti in latino, in modo che gli artigiani li potessero «a tutte [le] cose applicare»³⁵. Secondo Pacioli, il campo di applicazione della geometria era ancora più ampio di quanto Müller potesse immaginare e comprendeva discipline come la medicina, la poesia e persino la sartoria. Quest'ultima non solo richiedeva il rispetto delle proporzioni nel disegnare i modelli, ma anche nel cucire, regolando sia i punti che la tensione del filo in accordo a «certe proporzioni»³⁶.

Gli storici sostengono che Pacioli riuscì nell'intento di introdurre un nuovo pubblico di artigiani e mercanti ai principi della matematica³⁷. Tuttavia, il livello di successo del suo libro rimane incerto. La

³⁴ «Numquid nescitis quam crebro Mathematicis utitur exemplis Peripateticus ille philosophus cuncta ferme scripta sua mathesim redolent, quasi nemo Aristoteli intelligendo censeatur idoneus, qui liberale quadrivium neglexerit». Quest'idea ritorna in una lettera del 1473 scritta dall'umanista fiorentino Alamanno Rinuccini al figlio Filippo Maria: A. Rinuccini, *Lettere ed orazioni*, a cura di V. R. Giustiniani, Leo S. Olschki, Firenze 1953, pp. 86-103, p. 100; J.S. Byrne, *A Humanist History of Mathematics? Regiomontanus's Padua Oration in Context*, «Journal of the History of Ideas» 67/1 (2006), pp. 41-61, pp. 57-58.

³⁵ L. Pacioli, *Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni et Proportionalità*, Paganino de Paganini, Venezia 1494, c. 68r.

³⁶ Ivi, c. 68v.

³⁷ A. Sangster et al., *The Market for Luca Pacioli's Summa Arithmetica*, «Accounting Historians Journal» 35/1 (2008), pp. III-134.

Summa fu ristampata solo altre due volte: a Firenze nel 1521 e successivamente a Toscolano, sul Lago di Garda, nel 1523. E il nome di Pacioli compare soprattutto in testi scientifici del Cinquecento. Ad esempio, più di settant'anni dopo la pubblicazione della *Summa*, Niccolò Tartaglia lo considerava ancora uno dei principali interlocutori nel suo trattato di matematica³⁸.

Pacioli inizia il suo testo ripetendo la definizione della matematica come studio di quantità continue e discrete³⁹. Tuttavia, poco dopo, cambia approccio e sostiene che mentre «la Geometria solo se a retrovare in le quantita continue[,] la Arithmetica in la quantita discrete: e anche in la continua. E non è converso: assai più largamente»⁴⁰. In altre parole, per Pacioli, l'aritmetica e la geometria non sono equiparate. Solo le dimostrazioni dell'aritmetica possono essere applicate sia ai numeri che alle misure, ma non quelle della geometria. Pacioli giustifica questa subordinazione facendo riferimento agli *Analitici posteriori*, un testo in cui Aristotele affermava che, poiché le scienze sono strutturate gerarchicamente, è necessario imparare prima le dimostrazioni di quelle superiori (o generali), visto che queste si riversano in quelle inferiori (o particolari)⁴¹. E come esempio di subordinazione, Aristotele menziona proprio la relazione fra geometria e aritmetica.

Gli studiosi definiscono questa relazione *subalternazione*, un termine in uso anche nel Quattrocento, come dimostrato dal vescovo di Amalfi Antonio de Carlenis, che scrisse un saggio a riguardo⁴². Come lo stesso Aristotele aveva sostenuto, la subalternazione chiarisce le relazioni fra le diverse aree del sapere, avendo quindi un ruolo fondamentale nell'analisi logica e nell'applicazione del metodo deduttivo. Ciò non implica, però, che l'ordinamento delle scienze secondo

³⁸ N. Tartaglia, *General trattato di numeri et misure*, Curzio Troiano, Venezia 1566, p. 131.

³⁹ «La continua è quella [quantità] le cui parti sonno copulate e gionte a certo termine commune: como sonno legni, ferro, e saxi, etc. La distinte, o veramente numero, è quella le cui parti non sonno gionte ad alchuno termine comune: como e 1, 2, 3, etc.». Pacioli, *Summa*, frontespizio.

⁴⁰ Ivi, c. 69v.

⁴¹ «Ma prima accio meglio quello che seguita se habita apprendere [...] E allora poi seguira quello che Aristotile dice in secondo posteriorum. Tunc enim maxime scitur aliquid cum habetur suum quid est». Pacioli, *Summa*, frontespizio.

⁴² R. D. McKirahan, *Aristotle's Subordinate Sciences*, «The British Journal for the History of Science» 11/3 (1978), pp. 197-220. A. de Carlenis, *Four Questions on the Subalternation of the Sciences*, edited by S.J. Livesey, American Philosophical Society, Philadelphia 1994, pp. vii-xxvi.

Aristotele fosse accettato unanimemente. Matematici come Egidio Romano lo seguivano nel considerare, ad esempio, la stereometria (il calcolo dei volumi) sotto la geometria. Altri, però, consideravano la stereometria come parte integrante della geometria, e tra questi vi erano figure di spicco come Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Jacopo Zabarella⁴³. Il dibattito sulla subalternazione continuò per tutto il Cinquecento, culminando con la pubblicazione da parte dell'astronomo Ignazio Danti di uno schema riassuntivo di tutte le scienze matematiche (e in cui la stereometria era messa sotto la meccanica e, a sua volta, la meccanica sotto la geometria)⁴⁴.

4. L'unità, un concetto equivoco

La subalternazione, però, si scontrava con un passaggio di Aristotele in cui si affermava che numeri e misure non fossero equivalenti, ma esprimessero relazioni matematiche in modi differenti. Nella *Metafisica*, infatti, il filosofo aveva sostenuto che le quantità discrete, come il numero di biglie in un sacchetto, non ammettevano opinioni, e l'aritmetica andava semplicemente accettata. Al contrario, le grandezze continue, come un asse di legno o una quantità d'acqua, erano quantificate solo se divise, e ogni divisione necessitava di una scelta soggettiva. Fin dal medioevo, infatti, il misuratore aveva un profilo giuridico: non era tanto un matematico quanto un giudice, qualcuno che decideva⁴⁵. E la scelta, essenzialmente, comportava due sfere d'azione.

Innanzitutto, il misuratore doveva selezionare l'unità di misura. Aristotele, nella sua definizione, l'identifica in modo indeterminato, o «alcunché» nella traduzione di Giovanni Reale⁴⁶. L'unità, infatti, poteva assumere diverse forme: poteva essere una misura di capacità, un intervallo di tempo, o un segmento lineare di qualsiasi lunghezza. Modificando la natura e le dimensioni di questo «alcunché» si otteneva una nuova misura, il che spiega perché i trattati di misurazione in circolazione nella prima età moderna cominciavano

⁴³ W. R. Laird, *The scientiae mediae in Medieval Commentaries on Aristotle's Posterior Analytics*, tesi di dottorato, University of Toronto 1983, pp. 82, 110-111, 229-230.

⁴⁴ Ignazio Danti, *Le scienze matematiche ridotte in tavole*, Compagnia della Stampa, Bologna 1577.

⁴⁵ E. Lugli, *The Making of Measure*, cit., p. 95.

⁴⁶ *Metaph.* 10.1052b.20; Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2004, p. 437. Il concetto ritorna in Euclide, *Elementi* 7.2.

con, o talvolta si limitavano a, una lista delle varie unità di misura. Opere come il *De limitibus* di Frontino, le *Etimologie* di Isidoro di Siviglia, il trattato di Domenico Massaria sui pesi farmacologici e lo studio di Luca Peto sugli standard antichi concordavano sul fatto che la misurazione non fosse altro che la scelta di un'unità⁴⁷. Spesso, infatti, questi trattati consistevano semplicemente in una lista di campioni, e questo perché misurare voleva dire prima di tutto selezionarne uno.

In seguito, il misuratore si trovava di fronte a una seconda scelta: come applicare il campione all'oggetto da misurare? Infatti, come suggerisce l'espressione stessa, la «quantità continua» non è definita da termini, ma richiede un frazionamento, e la determinazione dei punti di frazionamento spettava al misuratore. Questa decisione potrebbe sembrare scontata per le lunghezze (anche se chiunque si sia trovato a misurarsi un braccio, la vita, o le spalle, si sarà domandato: ma dove finiscono veramente?). Non lo era però per i volumi. Quando si acquistava grano, per esempio, il cliente doveva fare attenzione a non riempire la misura in un'unica e rapida versata, poiché ciò avrebbe causato una disposizione irregolare dei chicchi e generato sacche d'aria. Come raccontava il mercante Paolo da Certaldo, trascurare questo aspetto significava «perdere il due o tre per cento» del prodotto⁴⁸. Ancora più complessa, poi, era la misurazione delle botti, come spiegava Giovanni Sfortunati da Siena nel suo manuale di matematica⁴⁹.

Le botti, volumi complessi il cui calcolo preciso diverrà possibile solo con Johannes Kepler, venivano approssimate più che misurate⁵⁰. Una lunghezza lineare veniva inserita al loro interno, appoggiandola ad un punto opposto rispetto all'entrata, formando così una corda da cui si tentava di dedurre il volume totale. Tuttavia, in assenza di una certezza riguardo al punto preciso di appoggio interno, le approssimazioni erano così controverse che Sfortunati suggeriva ai mercanti di consultare le tabelle che aveva aggiunto in calce al suo manuale e che proponevano volumi standard per diverse tipologie di

⁴⁷ Isidoro da Siviglia, *Etimologie* 15,15.1-2; D. Massaria, *Libellus de ponderibus ac mensuris medicinalibus*, Venezia 1511, cc. 1 r-IIr; Luca Peto, *De mensuris*, Manuzio, Venezia 1573, cc. 2v-9r.

⁴⁸ P. da Certaldo, *Libro di buoni costumi*, a cura di A. Schiaffini, Le Monnier, Firenze 1945, p. 43.

⁴⁹ G. Sfortunati, *Nuovo lume*, Venezia 1534, cc. 116v-117r.

⁵⁰ J. Kepler, *Nova stereometria doliorum vinariorum*, Johannes Plancus, Linz 1615.

botti. Questo metodo, tuttavia, costituiva più un'ammissione di colpa che una soluzione, e danneggiava ulteriormente la reputazione del mercante. Infatti, le approssimazioni e gli errori di calcolo erano così diffusi nel commercio che un lettore di Sfortunati, come Tartaglia, dedicò un intero capitolo del suo trattato di matematica alla loro enumerazione⁵¹. Aristotele era ben consapevole delle difficoltà nel trasformare oggetti fisici in unità e, durante la sua trattazione sulla subalternazione dell'ottica rispetto alla geometria, chiariva che le linee visive non dovevano essere considerate identiche alle linee geometriche⁵². Il nesso cruciale qui è dato dall'espressione *come se*, che ipotizza una coincidenza la cui natura ipotetica fu però spesso tralasciata in molte trattazioni rinascimentali⁵³. Questi testi presupponevano delle coincidenze, come quella tra numeri e misure, che sussistevano però solo in certi casi.

Questa semplificazione, come Galileo Galilei spiegava nella *Lettera intorno alla stima di un cavallo*, era tipica dei mercanti; quindi, della tradizione a cui si rivolgeva Pacioli⁵⁴. Tuttavia, non fu Pacioli a proporla per primo. Già una delle sue fonti, il rinomato matematico Paolo Veneto, aveva sottolineato che la misurazione trovasse il suo fondamento nella quantità discreta⁵⁵. Pacioli aveva inoltre letto il trattato *De Unitate et Uno* di Domingo Gundisalvo (anche se Pacioli lo credeva di Boezio), che sosteneva che l'unità fosse l'elemento in comune fra le quantità discrete e continue⁵⁶. Ancora una volta, il parallelismo suggerisce che le unità di misura, pur essendo continue, non fossero altro che numeri, senza riconoscere che, in questo modo, si attribuiva alle grandezze fisiche dei limiti interni e precisi che esse non possedevano.

⁵¹ N. Tartaglia, *General trattato*, cit., libro XII.

⁵² Aristotele, *Analitici posteriori* 1.7; R. D. McKirahan, *Aristotle's Subordinate Sciences*, cit., pp. 201-202.

⁵³ V. anche Tommaso d'Aquino, *Sententia super Metaphysicam* 5, 872-875.

⁵⁴ G. Galilei, *Le opere*, vol. XIV, Firenze 1855, pp. 238-239.

⁵⁵ «Prima ratio mensure invenitur in quantitate discreta et exinde transfertur ad quantitatem continuum». In P. Veneto, *Summa philosophie naturalis*, libro I, cap. 28. Sulla biografia di Paolo, v. A. D. Conti, *Esistenza e verità: forme e strutture del reale in Paolo Veneto e nel pensiero filosofico del tardo Medioevo*, Istituto storico italiano per il Medioevo, Roma 1996.

⁵⁶ G. Cifoletti, "New" Early Modern Evidence for Jacob Klein's Theses, «New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy» 18 (2019), pp. 488-533.

Ho citato figure religiose come Gundisalvo non solo perché hanno contribuito in modo significativo alla diffusione della matematica (Pacioli stesso, peraltro, era francescano), ma anche perché i loro scritti dimostrano come il ragionamento scientifico della prima età moderna si sia sviluppato in parallelo ad altri ambiti, come la filosofia naturale e la teologia⁵⁷. Per un religioso, dopotutto, il concetto di unità era intriso di valore teologico e difficilmente poteva essere considerato senza un riferimento al divino.

Ad esempio, Charles de Bovelles, canonico della cattedrale di Noyen e autore della *Geometrie practique* (1547), sosteneva che la geometria stesse all'aritmetica come il corpo all'anima⁵⁸. Questo paragone attingeva da un celebre passo del Vangelo secondo Luca: «Vi sarà versata in seno buona misura, pigiata, scossa, traboccante: perché con la misura con cui misurate, sarà rimisurato a voi»⁵⁹. Nel *Trattato della Sanctissima Charità*, il domenicano Giovanni Dominici interpretava questi versetti per definire l'anima come la misura umana della grandezza di Dio⁶⁰. Forse fu proprio questo passaggio di Dominici a ispirare l'opera di Bovelles, considerata spuria da molti matematici poiché non si attiene a principi scientifici, ma si arricchisce di suggestioni diverse⁶¹. Ma questo eclettismo ebbe comunque un impatto sulla comunità scientifica e anche Tartaglia finì per paragonare l'unità matematica all'anima: «Così come ogni animale è definito animale per la presenza dell'anima, così ogni cosa materiale, chiamata una o uno, prende questo nome dall'unità»⁶².

L'idea che l'unità di misura potesse essere considerata un fondamento indivisibile, analogamente all'anima o al numero, era ancora in voga quando Thomas Hobbes e Isaac Newton sostennero che solo i numeri, ossia le quantità discrete, potessero garantire precisione.

⁵⁷ K. Park-L. Daston, *Introduction*, cit., p. 3.

⁵⁸ C. de Bovelles, *Geometrie practique*, Parigi 1547, cc. 3v-4r.

⁵⁹ Lc 6,38.

⁶⁰ «Nell'anima il misurato è Dio: il quale solo è buono. Non ti maravigliare che io dica Dio esser misurato: il quale in se è infinito: perché in ciascuna anima (excepto quella di Christo Gesù) è finito». G. Dominici, *Trattato della Sanctissima Charità*, Siena 1513, c. 157r.

⁶¹ R. Taton, *Bovelles et les premiers traités de géométrie en langue française*, in G. Tredaniel (ed.), *Charles de Bovelles en son cinquième centenaire, 1479–1979*, Editions de la Maisnie, Parigi 1982, p. 196; R. J. Oosterhoff, "Secrets of Industry" for "Common Men": Charles de Bovelles and Early French Readerships of Technical Print, in S. Franssen et al. (eds.), *Translating Early Modern Science*, Brill, Leida 2017, pp. 207-229, p. 208, n. 5.

⁶² N. Tartaglia, *General Trattato*, cit., p. 2.

Secondo loro, la geometria non doveva essere neanche equiparata all'aritmetica (o, per Newton, all'algebra), ma andava piuttosto declassata a un livello molto inferiore, al di sotto della meccanica⁶³.

Nell'introduzione dei *Principi matematici della filosofia naturale*, Newton scrisse che la geometria non spiegava come realizzare linee rette e cerchi perfetti; piuttosto, dava per scontata la loro esistenza fin dall'inizio. Le dimostrazioni geometriche, quindi, dipendevano dalla possibilità di realizzare queste forme perfettamente. Senza questa maestria, senza questa tecnica, nessun principio geometrico sarebbe stato valido⁶⁴. Newton tornò sullo stesso punto nel suo trattato di geometria, in cui chiariva che questa non poteva prescindere dalla meccanica, intendendo con ciò la scienza dei movimenti:

La geometria e la meccanica si distinguono non tanto per la loro maggiore o minore precisione, ma per l'uso e lo scopo delle loro discipline. Lo scopo della meccanica è quello di formare e muovere grandezze in figure e movimenti prestabiliti: quello della geometria non è né formare né muovere grandezze, ma semplicemente misurarle⁶⁵.

5. Al di là della socio-politica: la tecnica

La definizione della geometria come un sottoprodotto della meccanica è al centro di una recente proposta del filosofo Federico Campagna. Secondo Campagna, la misura è l'operazione fondamentale della tecnica, la quale non definisce solo un campo dell'agire, ma

⁶³ N. Guicciardini, *Isaac Newton on Mathematical Certainty and Method*, The MIT Press, Cambridge (MA) 2009, pp. 293-308; J. Dunlop, *What Geometry Postulates*, in A. Janiak-E. Schliesser (eds.), *Interpreting Newton: Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge (UK) 2012, pp. 69-101, pp. 99-100.

⁶⁴ «For the description of right lines and circles, upon which Geometry is founded belongs to Mechanics. Geometry does not teach us to draw these lines, but requires them to be drawn». Isaac Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, trad. da Andrew Motte, printed for Benjamin Motte, Londra 1729, preface.

⁶⁵ «Geometry and mechanics are distinguished not inasmuch as they are more and less exact, but in the use and end of their disciplines. The purpose of mechanics is to form and move magnitudes in appointed figures and motions: that of geometry is neither to form nor to move magnitudes, but merely to measure them», citato in J. W. Garrison, *Newton and the Relation of Mathematics to Natural Philosophy*, «Journal of the History of Ideas» 48/4 (1987), pp. 609-627, p. 611.

rappresenta anche una «forza cosmogonica che impone la propria forma sulla realtà e sul mondo»⁶⁶. Per Campagna, la tecnica genera un'ontologia che concepisce l'essere come strumentale: nulla può mai essere considerato per sé stesso, poiché nel misurare qualcosa lo si valuta sempre in funzione di qualcos'altro (il campione, la grandezza, il valore economico).

La tecnica, pertanto, “riscrive” la realtà, enfatizzando ciò che è strumentale. La misura è l'operazione chiave di questa ontologia poiché trasforma ogni oggetto, incluso l'essere umano, in quantità che: 1) hanno grandezze determinate, occupano una posizione definita nello spazio e, soprattutto, 2) svolgono una funzione strumentale, ovvero servono a qualcos'altro. Per esempio, l'altezza di una persona può influenzare la sua carriera se desidera diventare assistente di volo, modella o operatrice meccanica. Analogamente, la misurazione di un tessuto determinerà il suo valore in termini monetari e per specifici capi d'abbigliamento. Uno scampolo di seta per cravatte non sarà necessariamente adatto per confezionare un mantello. Pertanto, Campagna concepisce la misurazione come il primo passo per suddividere il mondo in diverse parti, definite oggetti, che sono sempre in funzione a qualcos'altro. Combinando questi oggetti in modo infinito, otteniamo quello che comunemente definiamo *produzione*.

Campagna attinge la definizione di “tecnica” dal saggio di Martin Heidegger *Die Frage nach der Technik* (La questione della tecnica), dove sottolinea come le attività tecniche dell'uomo, come la geometria e la meccanica, siano un tutt'uno con la tecnica intesa come «un mezzo in vista di fini»⁶⁷. Campagna si richiama inoltre ad altri snodi del dibattito tedesco – autori come Oswald Spengler, autore di *Der Mensch und die Technik* (L'uomo e la tecnica), e Ernst Jünger, autore di *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt* (L'operaio) – nonché fenomeni culturali quali l'architettura modulare, la produzione di massa e l'istituzione di sistemi sanitari⁶⁸.

L'attenzione esclusiva al ventesimo secolo rischia di dipingere la tecnica come un'esclusiva della modernità, trascurando il fatto che il concetto di funzionalità era stato già discusso in epoche antiche. Aristotele, infatti, si era mosso in questa direzione quando descris-

⁶⁶ F. Campagna, *Magia e tecnica: La ricostruzione della realtà*, Tlon, Roma 2021, p. 20.

⁶⁷ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Mursia, Milano 1976, p. 5.

⁶⁸ Campagna, *Magia e tecnica*, cit., pp. 16-18.

se la misura come un aspetto accidentale. Gli accidenti, secondo Aristotele, «appartengono al soggetto solo in certi luoghi e in certi tempi»⁶⁹. Questo è evidente nelle misure premetriche, per le quali è necessario specificare sempre la località, come nel caso del *braccio di Milano* o del *piede padovano*⁷⁰.

Aristotele sapeva quindi che un oggetto misurato assume una qualificazione vincolata a un luogo e a un tempo specifici, concludendo che, «dunque, l'accidente è prodotto ed esiste non per se stesso ma per altro»⁷¹. E se Aristotele non lo esplicita, una delle funzioni di ciò è l'affermazione del potere politico. Nel periodo pre-metrico, in particolare, la misurazione rappresenta un mezzo sottile per trasformare ogni oggetto in un prodotto legittimato dal governo, soggetto alle leggi e alle convenzioni locali, e la cui validità è circoscritta alla sua circolazione all'interno dello stato. Al di fuori dei suoi confini, infatti, la misura perde di significato e diventa illeggibile.

Molti storici ritengono che la quantificazione del reale fosse principalmente avviata dal governo. Così come i comuni medievali si occuparono della conservazione delle misure e assunsero maestri come Luca Pacioli per istruire la popolazione e favorire l'economia, nel Cinquecento furono i principi e i loro governi a trarre vantaggio dalla geometricizzazione del reale attraverso l'ingegneria, l'idraulica, la navigazione e l'agronomia⁷². Esaminando le misure del Duecento, è stato in effetti sottolineato come queste, costruite, gestite e mantenute dai governi comunali, fungessero da strumento di dominio governativo. Rappresentavano, cioè, un mezzo per plasmare la valutazione del reale secondo i dettami del potere locale⁷³.

Quello che osserviamo con Müller, però, è un interesse per le misurazioni diffuso, dove i poteri locali hanno perso importanza. Lo stesso ethos depoliticizzato si riscontra in Pacioli. Anche se a conclusione del suo libro include una lista di misure locali per facilitarne

⁶⁹ Aristotele, *Metaph.* 1025.21, a pag. 263 della traduzione di Reale.

⁷⁰ E, sebbene gli storici spesso trascurino questo dettaglio, sarebbe importante specificare anche il periodo visto che le misure subirono ritocchi nel tempo. Ad esempio, quando si parla del braccio milanese, è essenziale indicare se ci stiamo riferendo al periodo successivo a Beccaria o a quello precedente.

⁷¹ Aristotele, *Metaph.* 1025a 25-30, a p. 265 della traduzione di Reale.

⁷² S. Barker, *Cosimo I de' Medici and the Renaissance Sciences: "To Measure and to See"*, in A. Assonitis-H.T. Van Veen (eds.), *A Companion to Cosimo I de' Medici*, Brill, Leida 2022, pp. 520-580.

⁷³ Io stesso ho enfatizzato questo punto. E. Lugli, *The Making of Measure*, cit., 60-74.

la conversione (si tratta però di un plagio de *El libro di mercatantie et usanze de' paesi* di Giorgio di Lorenzo Chiarini), nel resto della *Summa de Arithmetica, Geometria, Proportioni e Proportionalita* non fa menzione di misure locali. Piuttosto, fa appello, fin dal titolo, al concetto di proporzione, che include due volte – come operazione (*proportione*) e come qualità (*proportionalità*) – e che sembrerebbe rappresentare uno slittamento rispetto alla matematica delle misure.

Mi avvalgo del condizionale perché Pacioli definisce la proporzione come una relazione «fra due estremi»⁷⁴. Si tratta di una definizione vaga visto che potrebbe applicarsi anche alla misura. Quando affermiamo che Luca è alto 172 centimetri, infatti, stiamo stabilendo una relazione tra la grandezza di una persona e quella del centimetro. Pacioli era consapevole di questa confusione. «La proportione in molti modi se constumato nominarla», ammetteva, «perocché alcuni l'hanno chiamata relatione, alcuni habitudine, alcuni rispetto, alcuni medietà, alcuni proportione»⁷⁵. Più che altro, non riconosceva che *proporzione* era un termine in voga nelle arti come la pittura e la scultura, dove serviva a evocare canoni relazionali di bellezza dalle connotazioni astratte e divine⁷⁶. Le proporzioni, in altre parole, erano un modo per parlare di misura fuori da dinamiche politiche.

Pacioli aveva acquisito un apprezzamento del termine grazie alle riflessioni di altri autori. Prima di lui, per esempio, Leon Battista Alberti aveva manifestato preoccupazione riguardo all'uso di misure locali nei trattati visto che temeva che avrebbero reso quei trattati incomprensibili ai lettori futuri e stranieri. La sua previsione si è dimostrata accurata: molti dei problemi che gli storici affrontano oggi nel comprendere le misurazioni premetriche derivano proprio dalla loro difficoltà nel visualizzarle. Per risolvere questo problema, nel suo trattato sull'architettura, *De Re Aedificatoria*, Alberti descrive tutti gli edifici in proporzioni, che chiama *moduli*⁷⁷. Nel parlare del tempio toscano, per esempio, Alberti afferma che la sua pianta è di cinque

⁷⁴ L. Pacioli, *Summa*, cit., c. 69v. La definizione viene da Campano da Novara, traduttore di Euclide: «Proportio est duarum quantecumque sint eiusdem generis quantitatum certa idest determinata alterius ad alteram habitudo». H.L. L. Busard (ed.), *Euclidis Elementorum libri ex traditione Campani*, Franz Steiner, Stoccarda 2005, 5.3.

⁷⁵ L. Pacioli, *Summa*, cit., c. 69v.

⁷⁶ J. Hutson, *Introduction*, in G.P. Gallucci, *Commentary on Dürer's Four Books on Human Proportion: Renaissance Proportion Theory*, Open Book Publishers, Cambridge (UK) 2021, pp. 1-82.

⁷⁷ L. B. Alberti, *De Re Aedificatoria*, 7.7.

moduli per sei, con i primi tre moduli occupati dal portico e ciascuno dei rimanenti da una cappella. Non fa menzione di alcun campione di misura, evitando così di parlare di dimensioni che solo in pochi avrebbero potuto comprendere⁷⁸.

Se è possibile tracciare una storia rinascimentale delle misurazioni come fenomeno sociale, altrettanto si può delineare una contro-narrativa che le considera come un tentativo di rappresentare relazioni matematiche che vanno oltre l'umano. Questa controstoria prende le misure da figure come Alberti, Müller e Pacioli, finendo anche per coinvolgere scienziati come Galileo. Nel suo trattato *Il Saggiatore* (un titolo che richiama direttamente alle misurazioni, poiché allude alla bilancia da precisione), Galileo sostiene che il libro della natura «è scritto in lingua matematica, e i caratteri son triangoli, cerchi, & altre figure Geometriche»⁷⁹. Queste forme, sinonimi di proporzioni, sono un modo per discutere di geometria al di fuori della loro applicazione pratica. (Più avanti, inoltre, Galileo avverte i suoi lettori riguardo alle grandezze apparenti, che vengono valutate tramite l'osservazione)⁸⁰. È un approccio, questo, che Heidegger riconosce come tecnica, la quale «non è un operare puramente umano» e quindi si colloca al di fuori della sfera politica⁸¹.

Nel delineare i passaggi chiave nell'affermazione della tecnica, Heidegger manifesta un certo stupore nel notare che la «scienza matematica della natura è sorta quasi due secoli prima della tecnica moderna» (datando la nascita della *scienza matematica* al XVII secolo e quella della *tecnica moderna* alla seconda metà del XVIII)⁸². Ma questo divario è un'illusione. Come dimostrato dalla storia delle misurazioni, scienza e tecnica emersero insieme nei discorsi sulla geometria del Rinascimento. Come suggerito da Swerdlow all'inizio di questo saggio, la loro fusione può essere anticipata al 1464, quando Müller, con la sua lezione padovana, non solo parlò della necessità universale della misurazione – l'operazione chiave della tecnica – ma, discutendo della matematica con lo spirito critico delle lettere, gettò le basi per la scienza moderna, che guarda oltre i difetti pratici delle misure.

⁷⁸ Ivi, 7.4. V. anche F. Borsi, *Leon Battista Alberti: L'opera completa*, Electa, Milano 1980, p. 231.

⁷⁹ G. Galileo, *il Saggiatore*, Giacomo Mascardi, Roma, 1623, p. 25.

⁸⁰ Ivi, p. 74.

⁸¹ M. Heidegger, *La questione della tecnica*, cit., p. 14.

⁸² Ivi, pp. 16-17.

A concludere, però, penso che anziché individuare un punto specifico nella storia (come il XVII secolo o il 1464) come l'inizio della scienza, sia più utile considerare ogni tentativo di storicizzazione come una sorta di misurazione, ovvero una suddivisione arbitraria simile a quella che il misuratore compie quando ha a che fare con una grandezza continua. Pertanto, anziché continuare sulla strada della logica della tecnica, che quantifica per scopi strumentali, sarebbe preferibile esplorare nuovamente gli approcci alle misurazioni emersi nel corso del Quattrocento e del Cinquecento, senza necessariamente limitarsi a tentativi esaustivi di cronologia. In questo periodo, si troveranno così sforzi sia per sottomettere le misure ai governi che per renderle indipendenti dagli stessi. Riconoscere questa tensione, e apprezzarla, aiuterà a riportare in primo piano concetti e questioni fondamentali legati alla misura, consentendo di riscoprirli come uno dei concetti chiave del periodo.

Stanford University
elugli@stanford.edu

Concetti comparativi, concetti quantitativi e problema della misurazione

di

DAVIDE PIETRINI - GINO TAROZZI

ABSTRACT: *Comparative Concepts, Quantitative Concepts and the Problem of Measurement.* According to the classic conception of scientific revolution by Thomas Kuhn, the progress of science is marked by epistemological breaks and the establishment of new scientific paradigms. According to this perspective, the birth of Galilean and Newtonian science would be characterized by a substantial discontinuity with respect to ancient science due to a direct transition from a qualitative to a quantitative description of phenomena. Other authors, such as P. Duhem and W. Shea, have argued on the other hand in favor of a greater continuity in the development of scientific theories. To understand the historical transformation of the cognitive content of scientific concepts, it may be fruitful to refer to the perspective outlined by R. Carnap to study the logical evolution of concepts in his *Philosophical Foundations of Physics*, in which he stressed the essential function of comparative concepts in the transition from qualitative to quantitative concepts of science. Considering and discussing the problem of measurement in classical and quantum physics, we will try to show the importance of comparative concepts for the formation of quantitative concepts and their impact in the development of measurement procedures by extending Carnap's analysis from the logical to the historical context.

KEYWORDS: Carnap, Scientific Revolution, Comparative Concepts, Measurement Procedures, Problem of Measurement, Yes-No Experiments

ABSTRACT: Secondo la classica concezione kuhniana di rivoluzione scientifica il progresso della scienza è contrassegnato da rotture epistemologiche e dall'instaurazione di nuovi paradigmi scientifici. In base a tale prospettiva la nascita della scienza galileiana e newtoniana sarebbe caratterizzata da una sostanziale discontinuità rispetto alla scienza antica dovuta a un diretto passaggio da una descrizione qualitativa a una descrizione quantitativa dei fenomeni. Altri autori, come P. Duhem e W. Shea, hanno invece argomentato a favore di una maggiore continuità nello sviluppo delle teorie scientifiche. Per comprendere la trasformazione storica del contenuto cognitivo dei concetti scientifici può essere proficuo far riferimento alla prospettiva delineata da R. Carnap per studiare l'evoluzione logica dei concetti nel suo *Philosophical Foundations of Physics*, in cui egli ha sottolineato

Contributo sottoposto a *double blind peer-review*. Ricevuto: 15.12.2024; accettato: 24.04.2024.

© Gli Autori 2024. Pubblicato da Syzetesis - Associazione filosofica. Questo è un articolo Open Access, distribuito ai sensi della licenza CC BY-NC 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>), che ne consente la riproduzione e distribuzione non commerciale, a condizione che l'opera originale non sia alterata o trasformata in alcun modo e che sia opportunamente citata. Per utilizzi commerciali contattare associazione@syzetesis.it.

la funzione imprescindibile dei concetti comparativi nella transizione dai concetti qualitativi a quelli quantitativi della scienza. Prendendo in considerazione e discutendo il problema della misurazione in fisica classica e quantistica, cercheremo di mostrare l'importanza dei concetti comparativi nella formazione dei concetti quantitativi e del loro impatto nella elaborazione di procedure di misurazione estendendo l'analisi carnapiana dal contesto logico e quello storico.

KEYWORDS: Carnap, Rivoluzione scientifica, Concetti comparativi, Procedure di misurazione, Problema della misurazione, Yes-No Experiments

1. *Presentazione del problema*

Secondo Kuhn il progresso scientifico è contrassegnato da cambi di paradigma che sono al tempo stesso processi «distruttivi e costruttivi». Ne *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* Kuhn dedica un intero capitolo alla nozione di anomalia, quale fattore che dà avvio alla scoperta e che è alla base di rotture epistemologiche e dell'instaurazione di nuovi paradigmi scientifici. L'anomalia emerge quando si ha la presa di coscienza del fatto che la natura ha violato le aspettative suscitate dal paradigma dominante¹. Il processo di transizione tra paradigmi è al centro anche del famoso saggio di Koyré *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, in cui viene sottolineato il ruolo fondamentale giocato dalla matematica nella rivoluzione scientifica. Seguendo Koyré, fino al Rinascimento l'uomo non calcola (in senso algebrico e aritmetico), ma si limita a misurare attraverso procedure di confronto. La stessa alchimia produce ricette imprecise e qualitative, non usa strumenti di calcolo ma di comparazione, come le proporzioni e la bilancia. Lo stesso avviene in ambito militare: ad esempio la competenza e l'esperienza nel posizionare i cannoni dell'architetto militare sono più apprezzate del ricorso alla squadra e al quadrante. È dal XVII secolo che assistiamo ai primi indizi di questo passaggio epocale, che viene generalmente considerato come il passaggio da un'interpretazione qualitativa a una descrizione quantitativa del mondo. Al centro di questo passaggio sta l'impiego sempre più massiccio di geometria e matematica per comprendere la realtà fisica e per costruire gli strumenti attraverso i quali è possibile attribuire dei valori numerici alle grandezze fisiche. Come

¹ T. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1996.

ricorda Koyré, gli artigiani fabbricavano secondo le regole del mestiere e non con l'idea di fabbricare uno strumento scientifico. Spesso era il matematico che commissionava la costruzione dello strumento fornendo loro il progetto: gli artigiani possedevano notevoli abilità sul piano della tecnica, ma scarsa competenza scientifica². Per far fronte a questo problema a Urbino, centro rinascimentale molto rinomato anche per le sue officine di strumenti, sorse nel Seicento una prestigiosa accademia per la formazione teorica e pratica di apprendisti artigiani, nel quale l'insegnamento delle matematiche aveva una funzione imprescindibile³. Teoria e tecnica ebbero congiuntamente un ruolo centrale nel progresso della scienza. Da quando si affermò l'idea di impiegare strumenti per fare ricerca scientifica, emerse ben presto l'esigenza di costruirli in maniera sempre più precisa. Con il perfezionamento dello strumento adibito alla misurazione e al calcolo, in particolare del tempo, si compirà il passaggio dal mondo pressappoco all'universo della precisione.

Mentre il punto di vista storico di Koyré è caratterizzato da un passaggio diretto e discontinuo dal pressappoco alla precisione, e che fa da sfondo all'analisi kuhniiana di rivoluzione scientifica, Carnap, uno dei massimi esponenti del positivismo logico, ha proposto un'analisi dell'origine dal punto di vista logico dei concetti scientifici quantitativi che appare invece caratterizzata da una sostanziale continuità⁴. Nel suo *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science* ha sostenuto infatti che dal punto di vista della genesi formale il passaggio dal qualitativo al quantitativo non avviene in modo diretto con un passaggio o un salto, ma piuttosto nei termini di una transizione continua nella quale dai concetti qualitativi di tipo classificatorio si giunge a quelli metrici solo passando attraverso una classe di concetti, la cui importanza sarebbe stata secondo Carnap quasi sempre ingiustificatamente sottovalutata della scienza: i cosiddetti concetti comparativi⁵.

² A. Koyré, *Dal mondo del pressappoco all'universo della precisione*, a cura di P. Zambelli, Einaudi, Torino 2000.

³ S. A. Bedini, *La dinastia Barocci. Artigiani della scienza in Urbino 1550-1650*, in F. Vetrano (ed.), *La scienza del ducato di Urbino/The Science of the Dukedom of Urbino*, Accademia Raffaello, Urbino 2001.

⁴ Cfr. P. Duhem, *Les origines de la statique*, Hermann, Paris 1905 (P. Duhem, *The Origins of Statics. The Sources of Physical Theory*, trad. di G. F. Leneaux-V. N. Vagliente-G. H. Wagoner, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1991), e W. R. Shea, *Galileo's Intellectual Revolution*, MacMillan, London 1972.

⁵ R. Carnap, *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, Basic Books, Inc. Publishers, New York-London 1966.

Come mostreremo nel seguito, le considerazioni che seguono potrebbero essere applicate non solo alla scienza, ma anche alla storia della scienza, portando in tal modo un significativo argomento a favore di una interpretazione più continuista e meno basata su radicali rotture epistemologiche dell'evoluzione della scienza e delle stesse rivoluzioni scientifiche.

Nel suo saggio Carnap distingue tre classi di concetti della scienza: egli individua non solo i classici concetti classificatori e quantitativi, ma anche una terza classe di concetti comparativi. Il concetto classificatorio indica semplicemente un concetto che pone un oggetto in una certa classe e lo circonda da un punto di vista qualitativo. I concetti comparativi sono invece quelli che stabiliscono una relazione non ancora esprimibile in termini quantitativi, come accade invece nel caso delle principali leggi scientifiche, di un dato concetto rispetto a due diversi oggetti, ad esempio meno pesante o più pesante. I concetti comparativi sussistono quindi solo se abbiamo due o più oggetti che possono essere messi in relazione tra loro. Infatti, mentre un concetto classificatorio, come «warm» o «cool» colloca semplicemente un oggetto all'interno di una classe, un concetto comparativo come «warmer» o «cooler» ci dice come un oggetto è correlato, in termini di più o meno, a un altro oggetto. I concetti quantitativi sono invece, come è ben noto, quei concetti che possono essere misurati e i cui valori possono essere espressi da numeri. La differenza fra qualitativo e quantitativo non è una differenza nella natura del concetto, bensì una «differenza nel nostro sistema concettuale»⁶. Per meglio comprendere il significato di questa classificazione possiamo prendere come esempio i metodi di misurazione dell'intensità e della magnitudo dei terremoti. In sismologia persistono ancora oggi due metodi di misurazione riconducibili a un metodo di tipo qualitativo e a un metodo di tipo quantitativo, ma che sono tra loro complementari. La scala Mercalli, che si basa sull'osservazione soggettiva dei danni che il terremoto produce, usa un sistema qualitativo ed è impiegata per misurare l'intensità. La scala Richter, invece, impiega un metodo di tipo quantitativo, perché associa un valore alla magnitudo di un terremoto.

Nella genesi dei concetti scientifici, come è stato rilevato da Carnap, «accade spesso che un concetto comparativo diventi successivamente la base per uno quantitativo». Tali concetti verrebbero quindi a giocare

⁶ R. Carnap, *op. cit.*, pp. 51-61.

un «ruolo intermedio» tra i concetti classificatori qualitativi, come ad esempio caldo e freddo, e i concetti quantitativi misurabili delle scienze matematizzate della natura, come il concetto metrico misurabile di temperatura. Per questo motivo noi non dovremmo, secondo Carnap, sottostimare l'utilità dei concetti comparativi, specialmente nei campi in cui il metodo scientifico e i concetti quantitativi non sono stati ancora pienamente sviluppati.

Per poter distinguere i concetti comparativi da quelli quantitativi è necessario stabilire alcuni criteri «empirici». Ora vediamo come Carnap individua i criteri nel caso dei concetti comparativi. A tale scopo egli prende come esempio il concetto di peso. La procedura mediante la quale riusciamo a stabilire i criteri è una procedura empirica e si basa sull'impiego di una bilancia a bracci uguali (*balance scale*) e di due regole definite empiricamente: le relazioni E e M , dove E indica la relazione di uguaglianza e M indica la relazione «minore di». La relazione E , essendo «transitiva», simmetrica e «riflessiva», è nella logica delle relazioni anche una relazione di «equivalenza». Secondo Carnap, ci sono quattro condizioni che le relazioni E e M devono soddisfare:

1. E deve essere una relazione di equivalenza.
2. E e M devono escludersi a vicenda.
3. M deve essere transitiva.
4. Per ogni coppia di oggetti a e b deve valere uno dei tre casi seguenti:
 - a. E vale fra i due oggetti.
 - b. M vale fra a e b .
 - c. M vale fra b e a .

È importante notare che, secondo Carnap, una coppia di concetti comparativi corrisponde a un concetto quantitativo.

Passiamo ora dai concetti comparativi a quelli quantitativi. Il primo passo, secondo Carnap, per definire i concetti quantitativi è quello di delineare le regole del processo di misurazione. Per un concetto quantitativo, che Carnap chiama grandezza G , la regola 1 stabilisce che, se fra due oggetti a e b vale la relazione empirica di equivalenza Eg , allora i due oggetti hanno uguali valori della grandezza G . La regola 2 stabilisce la relazione empirica «essere minore» Mg , cioè che, se fra a e b vale la relazione Mg , il valore della grandezza G sarà minore sia per a che per b . Le regole 3 e 4 assegnano valori numerici

alla grandezza che vogliamo misurare. La regola 5 stabilisce la determinazione dell'esatta forma della scala⁷.

A differenza delle «grandezze intensive», come ad esempio la temperatura, per la cui misurazione sono richieste le 5 regole appena viste, nel caso dei concetti chiamati «grandezze estensive», come il peso, possiamo impiegare una procedura di misurazione basata su uno schema più semplice. Per misurare il peso sono sufficienti tre regole: la seconda regola, che Carnap riporta prima delle altre, è il principio di addizione, cioè $3 + 3$. La prima regola è quella dell'uguaglianza, essa coincide con la prima regola dello schema a cinque regole, cioè $3 + 3$ equilibra 6. La terza regola specifica l'unità di misurazione della grandezza, cioè il kg, introdotto nel sistema metrico francese il 1° agosto 1793⁸.

Nell'ambito di un'interpretazione logica della scienza, assumono particolare importanza le relazioni di simmetria, transizione e riflessione; queste ultime hanno la loro estensione geometrica nei concetti euclidei di rapporto e proporzione. All'interno della scienza delle proporzioni geometriche, le grandezze vengono prima confrontate le une con le altre, poi sono misurate attribuendo loro un numero. Tale scienza svolge una funzione di ponte, portando alla sostituzione dei concetti qualitativi classificatori della scienza aristotelica con i concetti comparativi, presentandosi come passaggio ineludibile verso i concetti quantitativi misurabili, le cartesiane qualità primarie, della scienza moderna⁹. Dal momento che noi non possiamo conoscere la grandezza fino a quanto questa non sarà misurata, cioè fino a quando non avremo le regole per misurarla, il concetto quantitativo non precede la misurazione, ma nasce effettivamente dal processo di misurazione. Pertanto, possiamo affermare che i concetti quantitativi sono necessariamente correlati alla nozione di misurazione.

Uno dei lavori più importanti riguardanti la nozione di misurazione è la voce *Measurement in Science* di Eran Tal nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in cui è passata in rassegna la letteratura principale sul tema. In particolare, viene individuato un interessante

⁷ Ivi, pp. 62-69.

⁸ Ivi, pp. 70-77.

⁹ D. Pietrini-G. Tarozzi, *Esperienza e matematica in Leonardo*, in F. Maracci-S. Tagliagambara (eds.), *Atti del Convegno Leonardo e la Luna. Alle origini della scienza moderna. Cinquecentenario di Leonardo e cinquantennio dell'allunaggio*. Pontificia Università Lateranense, Roma, 20 novembre 2019, numero speciale, «Giornale di Astronomia» 46/4 (2020), pp. 47-53.

sviluppo dei concetti di quantità e di grandezza nella distinzione che fa Kant nella *Critica della ragion pura* tra quantità estensive e quantità intensive. Secondo Kant, che basa probabilmente tale distinzione sul principio di continuità di Leibniz, le quantità estensive sono quelle quantità nelle quali la rappresentazione delle parti permette la rappresentazione del tutto, come nel caso delle lunghezze. Invece, le quantità intensive sono quelle caratterizzate da gradi continui e rappresentabili mediante approssimazione per negazione, come ad esempio il calore e i colori¹⁰.

Nei prossimi paragrafi esaminiamo l'importanza dei concetti comparativi nella storia della scienza. In particolare si cerca di mostrare il valore dei concetti comparativi per la formazione dei concetti quantitativi e il loro impatto nella elaborazione di una teoria formale della misurazione¹¹. Vedremo che nella fisica classica il processo di misurazione è descritto come un mero processo di registrazione che ha come massime aspettative sia l'aumento della precisione, sia l'ampliamento della sensibilità in modo tale da poter investigare domini empirici precedentemente inaccessibili. La situazione muta radicalmente con la scoperta di Planck del suo *postulato quantistico* fondamentale, da cui deriva l'importante conseguenza che ogni processo di misurazione è in realtà un'interazione e quindi comporta una perturbazione inevitabile da parte dell'apparecchio di misurazione sul sistema fisico misurato. Solo in questo contesto si manifesta l'esigenza di una teoria che descriva il processo di misurazione come un qualsiasi altro processo interazione fisica tra due oggetti descrivibili attraverso un'unica teoria fondamentale quale si presenta appunto la meccanica quantistica. Tuttavia, ciò che emerge è in realtà la problematicità di formulare una teoria quantistica soddisfacente della

¹⁰ E. Tal, *Measurement in Science*, in E. N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Edition), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/measurement-science/> (ultimo accesso 09.06.2024).

¹¹ Sui fondamenti della misurazione rimangono imprescindibili i lavori di von Helmholtz (E. von Helmholtz, *Contare e misurare considerati dal punto di vista della teoria del conoscere*, in *Opere di Hermann von Helmholtz*, V. Cappelletti (ed.), UTET, Torino 1887, pp. 699-746) e di Krantz, Luce, Suppes e Tversky (D. H. Krantz-R. D. Luce-P. Suppes-A. Tversky, *Foundations of Measurement*, 3 voll., Academic Press, New York-London 1971). Benché la vasta letteratura sul tema sia sullo sfondo, il nostro saggio non si configura come uno studio filosofico del concetto di misurazione, ma affronta il problema della misurazione secondo un approccio storico e fondazionale, concentrandosi sul rapporto tra strumento, osservatore e oggetto misurato e sull'importanza dei concetti comparativi nella storia della scienza.

misurazione. Di fronte a simili difficoltà sono state proposte diverse soluzioni, tra le quali una riduzione delle operazioni di misurazione a procedure di tipo comparativo.

2. Teoria delle proporzioni e concetti comparativi nella storia della scienza

A livello storico, i concetti comparativi fanno il loro ingresso molto presto nella scienza. Si consideri che l'attività del comparare era già impiegata in tempi antichi, soprattutto dai mercanti mediante lo strumento della bilancia. Le prime bilance per confrontare i pesi delle merci e le prime stadere erano costruite senza avere una chiara idea del principio della leva, che avrà una prima formulazione rigorosa con Archimede, ma solo sulla base del loro comportamento appreso dalle attività quotidiane. Nel Rinascimento l'attività del comparare, che operativamente prende le mosse da procedure già consolidate, trova la sua giustificazione teorica sulla base soprattutto di due concetti ben precisi: sui rapporti di simmetria che si devono instaurare tra pesi e distanze dal fulcro e sulla cosiddetta teoria delle proporzioni numeriche e geometriche ($P_1 : P_2 = D_2 : D_1$). La teoria delle proporzioni basava la sua esplicazione numerica nel libro quinto degli *Elementi* di Euclide. Nell'ambito della teoria delle proporzioni i rapporti ammessi erano solo rapporti numerici interi o solo rapporti tra grandezze omogenee¹². Per grandezze omogenee si intendono quelle grandezze che appartengono alla stessa classe, nel senso che esse possono essere sommate, sottratte e confrontabili. Questo vuol dire che la relazione poteva essere posta solo tra peso (P_1) e peso (P_2) e tra distanza (D_2) e distanza (D_1), e non tra peso e distanza ($P_1 \cdot D_1 = D_2 \cdot P_2$)¹³.

Queste riflessioni permisero anche di comprendere meglio il concetto di rapporto di simmetria. Se due gravi sono posti alla stessa distanza dal fulcro e la bilancia è in equilibrio, allora i gravi sono interscambiabili tra loro e quindi esiste una relazione di simmetria. Allo stesso modo era chiaro, ma di non facile spiegazione, che qualcosa di simile doveva avvenire anche nel caso di una bilancia in equilibrio con gravi di diverso peso posti a distanze diverse dal fulcro. La difficoltà nel giustificare da un punto di vista teorico questa equivalenza "empirica" era principalmente dovuta al fatto che ancora non si era in grado di

¹² E. Giusti, *Euclides reformatus. La teoria delle proporzioni nella scuola galileiana*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.

¹³ Sulla nozione di grandezza omogenea si veda E. von Helmholtz, *op. cit.*

trasformare un'uguaglianza di rapporti tra grandezze omogenee in un'uguaglianza di prodotti tra grandezze non omogenee.

L'idea di proporzionalità non perteneva solo all'ambito geometrico e non era riconducibile solo al principio della leva. Nel Rinascimento possiamo assistere a importanti riflessioni sul concetto di proporzionalità anche in ambito architettonico o nella progettazione di macchine¹⁴. Nel Seicento la proporzione sarebbe diventata il linguaggio ottimale per l'ideazione di una nuova filosofia della natura e vedrà in Galileo uno dei maggiori interpreti.

Gradualmente la teoria delle proporzioni si evolve mostrando connotativi quantitativi. La maggiore conquista data da questo passaggio è traducibile con la seguente equivalenza $P_1 : P_2 = D_2 : D_1 \sim P_1 \cdot D_1 = P_2 \cdot D_2$ già adombrata dall'urbinate Bernardino Baldi nel suo commento alle *Questioni Meccaniche* di pseudo-Aristotele. Secondo l'urbinate la causa dell'equilibrio di una leva è data dal rapporto permutato tra bracci e pesi, quest'ultimo riconducibile all'uguaglianza di stato tra le due parti equiponderanti. Nel corso della sua dimostrazione, Baldi propone di considerare bracci e pesi equipollenti, intuendo l'equivalenza, tutta moderna, tra la proporzionalità inversa tra pesi e distanze dal fulcro ($P_1 : P_2 = D_2 : D_1$) e l'uguaglianza dei prodotti tra pesi e rispettive distanze dal fulcro ($P_1 \cdot D_1 = P_2 \cdot D_2$). Secondo l'urbinate i bracci operano non in quanto pesi, ma in quanto forze. Questa precisazione di Baldi racchiude l'idea che le condizioni di equilibrio di una leva non dipendono solo dai pesi ma dall'effetto (o dalla forza) che essi acquistano in rapporto alla loro posizione sulla leva. Baldi intuisce in maniera profondamente innovativa che, se consideriamo i bracci come potenze o forze (*potentiae* o *vires*), è possibile porre in relazione diretta i pesi e con le rispettive distanze dal fulcro. In questa digressione si assiste a un primitivo passaggio concettuale da gravità posizionale a *momento*, ponendo l'uguaglianza di stato come causa dell'equilibrio. Secondo questa lettura diventa dunque chiaro il motivo per cui una relazione tra pesi diversi e distanze diverse può avere connotati simmetrici, cioè perché l'uguaglianza non riguarda le singole grandezze ma i prodotti tra pesi e distanze. La stessa interpretazione affiora anche dal lungo commento dell'architetto francese C. Perrault al vocabolo *proportion*, contenuto all'interno della sua edizio-

¹⁴ D. Pietrini, *Il Mechanicorum Liber di Guidobaldo del Monte: "esperienze", geometria e rappresentazioni di macchine*, «Physis. Rivista internazionale di Storia della Scienza» 58/1 (2023), pp. 85-112.

ne del *De architectura* di Vitruvio (1673). Perrault afferma che accanto alla «simmetria degli antichi», fondata essenzialmente sul concetto di proporzione, all'inizio dell'età moderna si delinea una seconda nozione di simmetria, non più legata alla proporzione ma fondata su un «rapporto d'uguaglianza tra parti contrapposte»¹⁵.

Da un'interpretazione dei rapporti tra grandezze, facente capo alla tradizione pitagorica, secondo la quale le relazioni possono essere espresse solo tra grandezze commensurabili, si passa a nuova concezione di rapporto di uguaglianza che accetta anche rapporti tra grandezze non commensurabili e non omogenee.

L'interpretazione quantitativa del comportamento della leva trova il suo compimento con la definizione matematica del concetto di forza da parte di Newton e con l'affermazione della nozione di momento meccanico (momento $[M] = \text{braccio } [m] \cdot \text{forza } [N]$)¹⁶. L'esplicazione galileiana del concetto di momento aprirà la strada alla definizione di simmetria in termini di nozione di invarianza e di trasformazione. Con l'applicazione dell'algebra alla geometria di Descartes, che darà successivamente origine alla meccanica analitica, si giungerà infine all'elaborazione formale della meccanica e all'analisi quantitativa del concetto di peso. Uno dei protagonisti di questo importante cambio di prospettiva fu J. L. Lagrange, il quale cercò di compendiare le leggi meccaniche in una sola formula, descrivendo nella sua celebre equazione l'evoluzione temporale di una grandezza scalare come l'energia, rinunciando a tal modo alla necessità della visualizzazione¹⁷.

3. La misurazione come processo di registrazione nella fisica classica

Nei precedenti paragrafi abbiamo presentato la connessione logica

¹⁵ Cfr. G. Hon-B. R. Goldstein, *From Proportion to Balance: The Background to Symmetry in Science*, «Studies in History and Philosophy of Science» 36 (2005), pp. 1–21.

¹⁶ Sulla formulazione della Legge della Leva e sulla sua relazione con le nozioni qualitative e quantitative si veda anche l'esempio di Schlaudt (O. Schlaudt, *Hölder, Mach, and the Law of the Lever: A Case of Well-founded Non-controversy*, «Philosophia Scientiæ» 17/1 (2013), pp. 93–116) utilizzato per spiegare la distinzione tra operazioni intellettuali e fisiche contenuta all'interno dello studio di O. Hölder *Die mathematische Methode. Logisch erkenntnistheoretische Untersuchung im Gebiete der Mathematik, Mechanik und Physik* (1924).

¹⁷ E. Mach, *La meccanica nel suo sviluppo storico-critico*, trad. it. di A. D'Elia, Bollati Boringhieri, Torino 1992, pp. 457–470.

tra concetti comparativi e quantitativi evidenziata da Carnap, ponendo particolare enfasi sull'importanza dello strumento di misurazione. Inoltre, abbiamo introdotto alcuni esempi di impiego della teoria delle proporzioni nell'ambito di una fisica di tipo comparativo. In questo paragrafo esaminiamo il rapporto tra strumento di misura, sistema fisico misurato e inefficacia di una teoria della misurazione in fisica classica.

È noto che lo strumento ha svolto un ruolo centrale nella fase di fondazione della scienza moderna. In particolare ha permesso di ampliare il dominio dell'esperienza sensibile e di individuare nuovi fenomeni naturali. Nonostante la sua importanza euristica, lo strumento finisce ben presto relegato in una funzione di subordinazione rispetto al contesto teorico nel quale viene utilizzato, assumendo una posizione di estraneità nei confronti della struttura formale della teoria. Questo perché in un contesto logico della meccanica classica lo strumento consente solo di estrarre informazioni sullo stato di un sistema fisico. In fisica classica la teoria della misurazione è riconducibile ai soli procedimenti di misurazione, i quali mirano a registrare i dati attribuendo valori numerici a proprietà osservabili in rapporto alla loro evoluzione temporale. Ad esempio nel caso degli studi effettuati da Galileo sulla forma geometrica del moto dei proiettili, e che sarebbero stati alla base dell'elaborazione di una teoria deduttiva del moto, la procedura misurativa consisteva nell'osservare la traccia lasciata da una pallina tinta d'inchiostro «sopra uno specchio di metallo, tenuto non eretto all'orizzonte, ma alquanto inchinato» e nella registrazione dei dati ottenuti¹⁸. Anche nel caso dell'osservazione al telescopio della posizione di un pianeta o della determinazione della massa di un corpo attraverso la bilancia, la misurazione è registrazione dei dati. In fisica classica lo strumento non interferisce significativamente sul sistema osservato e quindi non ha un carattere perturbativo, come invece sarebbe accaduto nel caso della fisica quantistica. La conseguenza è che in fisica classica non si richiedeva la necessità di elaborare una teoria della misurazione. Infatti, i trattati di fisica sperimentale del XVIII e XIX secolo si basano prevalentemente sull'illustrazione e sulla spiegazione delle modalità di funzionamento degli strumenti di osservazione e misura, considerando

¹⁸ J. Renn-P. Damerow-S. Rieger-D. Giulini, *Hunting the White Elephant: When and How did Galileo Discover the Law of Fall?*, in J. Renn (ed.), *Galileo in Context*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, pp. 29-149.

superflua la descrizione teorica del processo di interazione.

Sebbene in fisica classica la misurazione sia solo registrazione del dato e non crei fenomeni perturbativi, si possono trovare casi in cui lo strumento potrebbe in linea teorica perturbare il sistema misurato. Questo è il caso della misurazione della temperatura. Infatti, se volessimo misurare la temperatura di un organismo piccolo a piacere, ecco che il nostro strumento di misurazione andrebbe a riscaldare o a raffreddare l'organismo sottoposto alla misurazione. In questo caso però l'alterazione della temperatura prodotta dallo strumento sarebbe facilmente definibile mediante l'analisi di variabili controllabili.

Dato che le procedure di misurazione caratterizzanti le pratiche scientifiche fino all'Ottocento possono essere ricondotte ad attività di registrazione dei dati, ne consegue che produrre una teoria della misurazione non era necessario. Infatti, l'idea dell'esistenza di uno strumento "ideale", in grado di stabilire con assoluta precisione lo stato del sistema fisico misurato, che trova la sua espressione più significativa nel demone di Laplace, non era soltanto un fatto contingente consentito dalle "grandi" dimensioni dei corpi macroscopici, ma appare anche una necessità logica del formalismo della meccanica classica, che può fornire una descrizione soddisfacente dell'evoluzione di tali corpi solo a partire dalla precisa determinazione del loro stato iniziale. Si può infatti facilmente mostrare come in tale teoria un piccolo errore o indeterminazione nella definizione delle condizioni iniziali di un sistema fisico possa produrre, dopo un intervallo temporale sufficientemente lungo, una completa indeterminazione nel suo stato finale. Consideriamo a questo scopo un sistema ideale costituito da una pallina perfettamente elastica di massa m che si muove lungo la direzione x tra due pareti perfettamente rigide, e le cui coordinate sono definite rispettivamente dai segmenti delle rette $x = l$ e $x = -l$. Supponiamo ora che la posizione iniziale della pallina quando viene lanciata possa essere definita soltanto con un errore Δx e che venga compiuto un analogo errore Δp_x , nel determinare il suo impulso iniziale p_x . Questo implica che dopo un certo tempo t , noi conosciamo la posizione della pallina con un errore $\Delta x + \Delta p_x \cdot t/m$ che per t molto grande diventa perfino superiore alla distanza $2l$ che divide le due pareti tra le quali essa si muove. In questo modo un piccolissimo errore nella misurazione dello stato iniziale di un sistema fisico si può trasformare in meccanica classica in una completa indeterminazione del suo stato finale. Si può comprendere così come il determinismo risulta essere fondato proprio sull'esistenza di uno

strumento di misurazione ideale dotato di caratteristiche analoghe a quelle del famoso demone di Laplace.

Fino all'avvento della fisica moderna il processo di misurazione è un mero processo di registrazione del dato per tre ragioni principali: la prima è che la misurazione in fisica classica non è mai perturbativa e, nei pochi casi in cui lo è, la perturbazione può essere precisamente calcolata. La seconda ragione è che in fisica classica è necessario misurare con precisione, perché se commettessimo un errore nel processo di misurazione, l'errore teorico potrebbe essere persino superiore all'errore effettivo. La terza è che in fisica classica abbiamo una pluralità di differenti teorie dei fenomeni ottici, meccanici, elettrici, acustici, magnetici e manca, quindi, una teoria fisica fondamentale o unitaria dei diversi processi fisici.

Le nozioni di misurazione non perturbativa e di strumento ideale sono pesantemente messe in discussione già prima dell'avvento della meccanica quantistica con la scoperta dei paradossi dell'interpretazione statistica della termodinamica classica, quando ci si accorge che l'esistenza di uno strumento di misurazione ideale comporta una reversibilità nomologica delle equazioni della fisica che contrasta con il loro carattere irreversibile confermato dall'osservazione macroscopica. Tali contraddizioni emergono nella seconda metà dell'Ottocento dal tentativo di interpretare sulla base dell'ipotesi atomica il comportamento delle osservabili macroscopiche pressione, volume e temperatura. Il primo di questi paradossi fu discusso da Maxwell nella sua *Teoria del calore* del 1871, ove veniva postulata l'esistenza del famoso diavoleto corrispondente secondo la sua stessa definizione a «un essere le cui facoltà sono talmente raffinate da essere in grado di seguire il movimento di ogni molecola, riuscendo a compiere ciò che a noi è attualmente impossibile». Maxwell avrebbe poi dimostrato come una simile possibilità, che equivaleva alla disponibilità di uno strumento di misurazione ideale, fosse in aperta contraddizione con il teorema H di Boltzmann relativo all'incremento dell'entropia in ogni sistema isolato (e con la stessa osservazione macroscopica che forniva una decisiva conferma sperimentale di questo teorema) attraverso un simile ragionamento: supponiamo che un recipiente sia diviso in due parti, A e B , da una parete in cui vi sia un piccolo foro, e che l'essere capace di vedere le singole molecole apra e chiuda questo foro in maniera da permettere il passaggio da A in B delle molecole più veloci e da B in A di quelle più lente. Egli riuscirà così ad alzare la temperatura di B e ad abbassare quella di A senza consumo di ener-

gia, contraddicendo così il secondo principio della termodinamica. Come è stato mostrato qualche anno più tardi, il paradosso del diavoleto rimandava al contrasto irriducibile tra la natura reversibile delle leggi meccaniche, nei termini delle quali si cercava di reinterpretare il comportamento delle osservabili macroscopiche pressione, volume e temperatura e il carattere irreversibile dei processi termodinamici legati alla trasformazione di tali osservabili¹⁹. Per esorcizzare definitivamente il diavoleto di Maxwell e dimostrare così l'impossibilità di esistenza di uno strumento di misurazione ideale si dovrà tuttavia attendere l'avvento della meccanica quantistica. Infatti, il diavoleto di Maxwell viene definitivamente esorcizzato non appena prendiamo in considerazione una struttura più fine del mondo fisico, costituita non più da molecole ma da sistemi atomici e caratterizzata dal principio di indeterminazione. Per separare le particelle *lente* da quelle *veloci* è necessario che il diavoleto sia in grado di stabilire sia la loro posizione, per poter agire in modo opportuno sullo sportello che divide i due recipienti, sia la loro velocità, per poter discriminare tra i due insiemi di particelle. Tuttavia, una precisa determinazione della posizione di ogni particella richiede, da parte del diavoleto, l'uso di una torcia che emetta luce di piccola lunghezza d'onda e quindi di elevata frequenza che perturba la particella stessa, modificando in modo incontrollato la sua velocità. Diversamente, per non modificare la velocità della particella, il diavoleto è costretto a usare luce a frequenza molto bassa che non perturba la particella ma che, a causa della corrispondentemente elevata lunghezza d'onda, comporta un alto grado di imprecisione nella localizzazione spaziale della particella stessa. Il diavoleto non è quindi più in grado di aprire lo sportello al momento opportuno e in questo modo non può più violare il teorema H di Boltzmann. Con l'avvento della teoria quantistica, attraverso il riconoscimento della natura inevitabilmente perturbativa dei procedimenti di misurazione vengono così risolti i paradossi dell'interpretazione statistica della termodinamica classica: esorcizzare il diavoleto di Maxwell significa infatti superare la contraddizione tra la reversibilità delle leggi della meccanica e la irreversibilità dei processi termodinamici. Sembrerebbe così finalmente giunto il momento di realizzare quel naturale processo di inclusione dello strumento misuratore entro la struttura formale delle leggi della fisica, che fino

¹⁹ Cfr. G. Tarozzi, *Teoria e strumento in microfisica*, in «Epistemologia» 8 (1985), pp. 83-118.

al secolo scorso sembrava poter essere ancora evitato²⁰.

4. Il problema di una teoria della misurazione nella fisica quantistica

Nell'anno in cui Lord Kelvin teneva il suo famoso discorso alla *British Association for the Advancement of Science*, nel quale ammetteva l'esistenza di due nuvole all'orizzonte (la difficoltà di coniugare l'esistenza dell'etere con gli esperimenti di Michelson e Morley e l'incapacità della meccanica statistica di spiegare la radiazione emessa da un corpo nero)²¹, Planck mostrava che c'era un altro mondo da scoprire ma che le procedure per indagarlo richiedevano un radicale cambiamento di prospettiva, a causa dei limiti insuperabili posti alla precisione delle nostre procedure di misurazione dovute all'incapacità di tracciare una linea di separazione tra strumento e sistema fisico misurato.

La scoperta di Planck del *postulato quantistico* fondamentale di unità e indivisibilità del quanto di azione h ebbe un impatto profondo nella trasformazione del concetto stesso di misurazione che appare in questo scenario come un processo di inter-azione, dove il termine va inteso nel senso letterale di scambio di azione, cioè di multipli interi della costante h , e comporta quindi una perturbazione inevitabile da parte dell'apparecchio di misurazione sul sistema atomico misurato. Solo in questo contesto si manifesta l'esigenza di descrivere il processo di misurazione (assente in fisica classica) attraverso un'unica teoria formale dei processi fisici. Ciò che emerge dalla misurazione è il fatto che formulare una teoria quantistica della misurazione è controverso, a causa delle implicazioni dovute alle interferenze causate dallo strumento. L'esistenza del quanto di azione di Planck produce infatti una situazione completamente nuova dal punto di vista concettuale rispetto a quella della fisica classica nella descrizione del processo di misurazione: ogni interazione tra il sistema atomico e lo strumento non è più riducibile alla sola registrazione della grandezza misurata dallo strumento, ma comporta invece una inevitabile modifica del sistema atomico. Potremmo anche ottenere un'interazione uguale a zero, ma

²⁰ G. Tarozzi, *Il significato della strumentazione nella storia della scienza*, in G. Tarozzi (ed.), *Gli strumenti nella storia e nella filosofia della scienza*, Edizioni ALFA, Bologna 1983, pp. 185-201; Id., *Teoria e strumento in microfisica*, cit.

²¹ W. T. Kelvin, *Nineteenth-century Clouds Over the Dynamical Theory of Heat and Light*, «Philosophical Magazine», Series 6, 2/7 (1901), pp. 1-40.

ciò vorrebbe dire che non si è compiuta alcuna osservazione e non si è acquisita alcuna conoscenza sulle proprietà del sistema atomico.

In fisica quantistica l'interazione tra strumento e sistema non è eliminabile né praticamente né concettualmente, come avveniva in fisica classica. Questo perché tra strumento e oggetto avviene sempre uno scambio di energia per un intervallo t o la cessione di una certa quantità d'impulso su una distanza spaziale. La naturale assunzione che il formalismo quantistico descriva anche lo strumento al pari degli altri sistemi fisici, come oggetto della teoria, è però all'origine di una serie di gravi difficoltà, che sono generalmente note come problema quantistico della misurazione, una delle principali e più controverse questioni aperte nell'attuale filosofia della fisica. Allo scopo di discutere brevemente l'origine formale del problema della misurazione in meccanica quantistica, consideriamo una situazione fisica nella quale un apparato sperimentale A interagisce per un certo periodo di tempo con un sistema atomico S . Si assume che A si trovi, prima della misura, in qualche stato "fondamentale", corrispondente per esempio alla posizione zero della lancetta sulla scala dello strumento che mostrerà il risultato della misura, e che S sia in un autostato dell'osservabile fisica B che verrà misurata. Affinché l'interazione fra A ed S sia una misurazione occorre che A sia in grado di informare lo sperimentatore che l'osservabile B ha un valore b_k . Se ciò avviene, l'interazione produce un cambiamento dello stato di A . Quindi lo stato finale ($A + S$) dopo la misurazione sarà dato dalla trasformazione del vettore di stato dell'apparato strumentale A e dal vettore di stato del sistema misurato S . In fisica quantistica non si può affermare che lo stato del sistema misurato rimanga assolutamente inalterato. Non è noto infatti alcun tipo di osservazione che permetta di misurare, ad esempio, l'energia di un elettrone senza perturbarlo; proprio perché si verifica un'interazione tra A e S a causa di un qualche scambio di energia tra tali sistemi. La meccanica quantistica descrive, come è noto, l'evoluzione temporale dei vettori di stato attraverso l'equazione di Schrödinger. È noto che le prime difficoltà della teoria quantistica della misurazione nascono proprio dalle conseguenze dell'equazione di Schrödinger. A proposito di tale equazione, Araki e Yanase dimostrarono un teorema sulla base del quale le conseguenze possono essere accettate solo se l'operatore B , corrispondente all'osservabile B , commuta con tutti gli operatori che rappresentano quantità conservate di tipo additivo per il sistema $S + A$. Si tratta di un teorema talmente restrittivo che quasi nessuna

osservabile quantistica può soddisfarlo, dal momento che l'energia e l'impulso non commutano con le componenti del momento angolare, queste ultime non commutano tra loro, e così via. Una soluzione parziale delle difficoltà sollevate da questo teorema fu trovata da Wigner e dallo stesso Yanase che dimostrarono l'impossibilità di evitare un "errore" nella misurazione di una qualsiasi grandezza osservabile, dato che esiste sempre una probabilità finita che lo stato dell'apparato A non risulti correlato con lo stato del sistema misurato S , ma che la probabilità di errore può essere resa arbitrariamente piccola rendendo A sempre più "grande". In particolare, Yanase riuscì a definire un limite superiore alla precisione della misurazione nei termini della grandezza dell'apparato, essendo questa grandezza definita con una funzione della quantità misurata dall'apparato stesso. Le implicazioni del teorema di Araki e Yanase mostrano come la meccanica quantistica fornisca una descrizione insoddisfacente dell'interazione tra apparato misuratore e sistema fisico misurato, perfino nel caso più semplice in cui tale sistema si trova già in un autostato dell'osservabile fisica che viene misurata. Va inoltre rilevato che il carattere macroscopico dello strumento non appare, sulla base delle precedenti considerazioni, un mero fatto contingente, dovuto alle dimensioni macroscopiche dei nostri organi di senso, secondo un noto *leit-motiv* dell'interpretazione ortodossa, ma come una necessità formale in base alla quale quanto più sono accurati i risultati delle nostre misure, tanto più lo strumento tende a sottrarsi a una descrizione teorica da parte del formalismo quantistico. Queste difficoltà si rivelano comunque secondarie quando vengono confrontate con il problema della riduzione del pacchetto d'onda, che nasce dall'impossibilità di fornire una spiegazione logicamente consistente della transizione da uno stato iniziale di sovrapposizione a un ben definito stato finale, come risultato del processo di misurazione. Questo risultato contraddittorio viene superato dalla meccanica quantistica attraverso un'ipotesi *ad hoc*, il noto postulato o assioma di riduzione secondo il quale, dopo la misurazione, un sistema fisico non si trova più in uno stato di sovrapposizione ma in uno stato ben definito. Il prezzo che si deve pagare per ottenere questo risultato è tuttavia molto alto dato che vengono così riconosciute all'interno della teoria due differenti e irriducibili modalità di evoluzione del vettore di stato. Da un lato, infatti, le normali interazioni tra due sistemi atomici, o tra un sistema atomico e un oggetto macroscopico che non sia un apparato di misura, sono caratterizzate da un'evoluzione deterministica

regolata dall'equazione di Schrödinger, che descrive naturalmente anche l'evoluzione dei singoli sistemi che non interagiscono, mentre, dall'altro, il processo di misurazione provoca invece una transizione discontinua dallo stato iniziale a uno degli stati finali di cui possiamo prevedere soltanto le differenti probabilità, come affermato dall'interpretazione di Born. Appare così chiaro che, secondo la meccanica quantistica, vi è una profonda differenza tra processo di misurazione e "normale" interazione fisica che avviene tra due qualsiasi oggetti. Il processo di misurazione non può essere considerato semplicemente come un'interazione tra l'oggetto fisico *strumento* e l'oggetto fisico *sistema misurato*²². Per evitare una simile conclusione, si è introdotto il postulato di riduzione della funzione d'onda, secondo il quale il sistema misurato è sempre in uno stato ben definito al termine del processo di misurazione. Per spiegare questo risultato sono state proposte differenti teorie della misurazione classificabili in quattro gruppi a seconda della risposta che esse forniscono al problema del passaggio da una sovrapposizione di diversi stati fisici a un preciso stato finale²³.

Le difficoltà connesse ai processi di misurazione hanno portato all'elaborazione di procedure comparative di misurazione, ovvero ai cosiddetti *Yes/No Experiments* di Jauch e Piron. Gli *Yes/No Experiments* sono particolari procedure di misurazione di un sistema fisico che ammettono come risultato solo due possibili alternative. Infatti, essi sono concettualmente caratterizzati dalla nota legge aristotelica del terzo escluso. Secondo tale legge, data una qualsiasi proposizione *A*, si possono avere solo due eventualità: o *A* è vera oppure è vera la sua negazione. In altre parole, il verificarsi di uno dei due eventi impedisce o preclude l'accadere dell'altro²⁴. Per comprendere il significato degli *Yes/No Experiments* presentiamo in forma leggermente modificata l'esempio proposto da Piron²⁵. Abbiamo bisogno di un uovo e

²² G. Tarozzi, *La scienza degli strumenti come problema della misurazione*, «Giornale di Fisica» 29 (1988), pp. 239-252; Id., *Quantum Measurements and Macrophysical Reality: Epistemological Implications of a Proposed Paradox*, «Foundations of Physics» 26 (1996), pp. 907-917.

²³ Cfr. G. Tarozzi, *Teoria e strumento in microfisica*, cit.; Id., *La scienza degli strumenti come problema della misurazione*, cit.

²⁴ J. Manyahi, *Student Challenges in Understanding Quantum Mechanics: Effect of the "Logic paradigm shift"*, «Journal for Foundations and Applications of Physics» 7/1 (2020), pp. 32-42.

²⁵ C. Piron, *Survey of General Quantum Physics*, «Foundations of Physics» 2 (1972), pp. 287-314; J. M. Jauch, *Foundations of Quantum Mechanics*, Addison-Wesley publish-

di un calibro di ampiezza regolabile. L'obiettivo è misurare la taglia dell'uovo. La domanda associata a questa misurazione è composta dalla combinazione delle due domande $Q_1 = \text{«l'uovo è piccolo?»}$ e $Q_2 = \text{«l'uovo è grande?»}$. La prima ha risposta positiva se l'uovo passa attraverso il calibro con un'apertura di piccolo diametro. Mentre la seconda domanda corrisponde al fatto che l'uovo non passa attraverso il calibro con un'apertura di piccolo diametro e, quindi, è necessario allargare l'apertura. La combinazione domande/risposte e la loro relazione costituisce una struttura logica di un reticolo. Le risposte, infatti, possono essere interpretate come proposizioni vere o false e quindi possono essere impiegate come entità fondamentali per la costruzione del formalismo matematico. Vediamo come funziona l'esperimento. Prendiamo un uovo di cui non conosciamo la taglia e ci chiediamo se l'uovo è piccolo. Se l'uovo non passa nell'apertura di piccolo diametro, allora la risposta è negativa. Procediamo allargando il diametro dell'apertura e quindi ci domandiamo se l'uovo è grande. Se la risposta è positiva, allora dobbiamo ancora allargare il diametro; invece, se la risposta è negativa, allora dobbiamo ridurre il diametro dell'apertura. Alla fine dei nostri *Yes/No Experiments* non otterremo la dimensione reale dell'uovo, ma avremo solamente la misurazione *approssimativamente* più precisa dell'uovo. È da precisare che l'idea di taglia che noi avremo al termine dell'esperimento corrisponderà alla combinazione di domande e risposte²⁶.

A un livello più generale, possiamo descrivere l'esperimento nel modo seguente. Si prende il valore di una certa variabile e si chiede in quale intervallo stia. Se il valore non è all'interno dell'intervallo che abbiamo individuato, allora ampliamo l'intervallo; invece se il valore è all'interno dell'intervallo, allora lo restringiamo. Il risultato che otterremo è un'approssimazione del valore di una variabile che coincide con un intervallo e non con un numero. Ci sembra che gli *Yes/No Experiments* impieghino procedure di tipo comparativo. Infatti, lo scopo di tali *esperimenti* non è quello di quantificare con precisione la variabile sottoposta a misurazione, ma ottenere un'approssimazione del valore di tale variabile mediante una serie di comparazioni tra

ing Com-pany, Massachusetts 1968; O. Bjørnstad, *A Note on the So-Called Yes-No Experiments and the Foundations of Quantum Mechanics*, «Synthese» 29 (1974), pp. 243-253.

²⁶ M. Trassinelli, *Relational Quantum Mechanics and Probability*, «Foundations of Physics» 48 (2018), pp. 1092-1111.

l'oggetto da misurare (variabile) e l'intervallo di riferimento. Gli *Yes/No Experiments* presentano molte delle caratteristiche associabili ai concetti comparativi fissate da Carnap; tuttavia c'è una differenza che segnaliamo. La procedura mediante la quale Carnap stabilisce i criteri per delineare il concetto comparativo di peso ha come fondamento la relazione logica tra peso_1 e peso_2 rispetto allo strumento di comparazione *bilancia*; mentre nel caso degli *Yes/No Experiments* la relazione è tra gli strumenti di comparazione intervallo_1 e intervallo_2 rispetto alla variabile sottoposta alla procedura di comparazione.

Conclusioni

A differenza di quanto emerge da una lunga tradizione storiografica riconducibile ai fondamentali lavori di Koyré e Kuhn, nei quali si difende l'idea di un progresso scientifico contrassegnato da rotture epistemologiche, la più significativa delle quali consiste in quel passaggio diretto da un'interpretazione qualitativa a una descrizione quantitativa del mondo che porta alla nascita della scienza moderna, in questo contributo abbiamo cercato di argomentare a favore di una maggiore continuità nell'evoluzione storica dei concetti scientifici. Una tale continuità è stata evidenziata da Carnap nel caso dell'evoluzione logica dei concetti della scienza, mettendo in luce la funzione imprescindibile di un terzo tipo di concetti, quello dei concetti comparativi, e il suo ruolo decisivo nella transizione logica dai concetti qualitativi a quelli quantitativi della scienza. Abbiamo mostrato come questa prospettiva carnapiana di una continuità nell'evoluzione logica possa essere proficuamente estesa anche alla ricostruzione dell'evoluzione storica dei concetti della scienza.

Abbiamo rilevato come nella fisica classica il processo di misurazione, che è alla base della rivoluzione scientifica e ha consentito l'applicazione della matematica all'esperienza, appare come un mero atto di registrazione del dato empirico da parte dello strumento anche in quelle situazioni in cui la misurazione ha natura perturbativa. La situazione muta radicalmente con la scoperta di Planck del suo fondamentale *postulato quantistico*, da cui deriva l'importante conseguenza che ogni processo di misurazione è in realtà un'interazione e quindi comporta una perturbazione inevitabile da parte dell'apparato di misurazione sul sistema fisico misurato. Questa visione di un'evoluzione più graduale da una scienza delle proporzioni, che si

afferma già nel periodo rinascimentale con la sostituzione dei vecchi concetti qualitativi caratteristici delle metafisiche antiche e medievali con i nuovi concetti comparativi negli ambiti più avanzati della ricerca, a una vera e propria fisica basata su concetti metrici quantitativi porta con sé l'esigenza di descrivere i limiti e le potenzialità della misurazione. Questa esigenza si radicalizzerà, dopo lo sviluppo graduale della fisica in campo meccanico e astronomico nel XVII secolo, a seguito dell'estendersi del processo di matematizzazione alle scienze baconiane come ottica, elettricità, magnetismo e teorie del calore, raggiungendo la sua piena maturità della seconda metà dell'Ottocento. Tuttavia, soltanto con l'avvento della fisica quantistica la necessità di descrivere l'interazione tra apparato di misurazione e sistema fisico misurato porterà a sviluppare vere e proprie teorie della misurazione. Questa elaborazione di una teoria della misurazione dovrà affrontare non solo le difficoltà connesse alla natura incontrollabile della perturbazione causata dallo strumento macroscopico sull'oggetto microscopico misurato, ma anche i problemi formali irrisolti su cui ci siamo in precedenza soffermati. Abbiamo visto, infine, come una possibile soluzione a quest'ultimo problema potrebbe configurarsi – è il caso degli *Yes/No Experiments* – come un “ritorno” a una scienza basata su procedure di tipo comparativo, analoghe a quelle che erano state elaborate nella scienza rinascimentale.

Riteniamo che il percorso storico e concettuale che abbiamo delineato dimostri l'importanza dei concetti comparativi, non solo nella nascita della scienza moderna ma anche in alcuni significativi sviluppi della scienza contemporanea.

Università degli Studi di Urbino
davide.pietrini@uniurb.it
gino.tarozzi@uniurb.it

NOTE E DISCUSSIONI

Le forme dell'odio dall'antichità al mondo contemporaneo *

di

BENEDETTA CATONI - STEFANO MECCI

Se i secoli diciannovesimo e ventesimo sono stati definiti come l'età dell'odio collettivo e organizzato¹, l'epoca presente potrebbe considerarsi come l'età in cui l'odio ha assunto nuove forme e modalità. Si pensi alla capillare diffusione dei cosiddetti “discorsi d'odio” sui *social media*, spesso accompagnati o alimentati da notizie false (*fake news*)². In tal senso, oggi, veicolare false notizie sulla scorta di moventi d'odio, d'ira, di disprezzo *et similia*, talvolta neppure avvertiti come tali dagli stessi diffusori, è diventata una pratica strutturale ed estesa a causa del progressivo affermarsi della navigazione sul *web* e della tecnologia dell'intelligenza artificiale, con conseguenze radicali su tutto il tessuto sociale. Infatti, dal fenomeno *social* degli *haters* alle false informazioni diffuse dalla propaganda politica, le false notizie sembrano articolarsi come una peculiare manifestazione discorsiva dell'odio. Una pratica, a ogni modo, non nuova nella storia dell'umanità. Come ha mostrato in un recente saggio Carlo Ginzburg³, tale pratica è in qualche modo sempre esistita. Sarà, allora, compito dello studio storico leggere «all kinds of texts», passati e presenti, «between

* Nota critica al volume F. Alesse-L. Giovannetti (eds.), *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, con la collaborazione di P. Barletta, Rosenberg & Sellier, Torino 2023. Sebbene questa nota critica sia l'esito di uno studio comune degli autori, a Benedetta Catoni si deve il secondo paragrafo (pp. 295-301), a Stefano Mecci il primo (pp. 288-295).

¹ L. Donskis, *Forms of Hatred. The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature*, Rodopi, Amsterdam 2003.

² Proprio a questo tema è dedicata una recente risoluzione delle Nazioni Unite (2686/2023).

³ C. Ginzburg, *Fake News?*, in Id., *Secularism and Its Ambiguities: Four Case Studies*, CEU Press, Budapest 2023, pp. 69-97. Ma si pensi, ancora prima, alle *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre* (1921) di Marc Bloch.

the lines»⁴, per rivelarne le imposture e le menzogne, combattendo con gli “attrezzi” filologici e documentari la diffusione incontrollata dell’odio.

Il volume *Le metamorfosi dell’odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, interrogando il fenomeno complesso e stratificato dell’odio, da una prospettiva non solo storico-filosofica bensì storico-documentaria transdisciplinare (che parte dai poemi omerici e arriva fino al XX secolo), tematizza e finalizza il proprio progetto di ricerca indagando, al tempo stesso, la natura e le manifestazioni simboliche dell’odio. Ciò corrisponde a una posizione storico-teorica puntuale: la domanda sul *quid est* presuppone l’orizzonte storico, contestuale e umano della manifestazione e dello sviluppo di questo particolare e complesso oggetto di ricerca. Non appare, allora, un caso che il volume collettaneo sia composto da un insieme di studi di diversa estrazione disciplinare. Vale a dire che se in gioco c’è l’indagine delle diverse costruzioni dei rapporti tra esseri umani, come è il caso del tema dell’odio, uno studio storico non può che attingere a una pluralità di settori disciplinari, al fine di gettar luce sui diversi aspetti dell’umano. Ci è parso questo il senso ultimo del «convincimento metodologico» che apre il volume e che si legge nell’*Introduzione* (pp. 7-31): «la definizione teorica di una nozione di rilevanza culturale» e antropologica come quella dell’odio «non può che trarre beneficio da una ricognizione storico-documentaria della sua esistenza» umana concreta «e dal suo eventuale sviluppo» (p. 7). Scopo di questa nota è quello di analizzare il presente volume: per mostrarne l’estrema ricchezza concettuale, l’esposizione è distinta in due parti, così come in due parti può essere divisa questa raccolta di saggi: una dedicata al mondo antico, l’altra a quello moderno e contemporaneo.

I. Come nota Francesca Alesse, curatrice del volume, nell’introduzione (pp. 15-17), un’analisi storico-filosofica, che in maniera globale sappia rendere conto di quest’emozione e soprattutto del modo in cui è stato concepita ed espressa, lungo il corso dei secoli, ancora manca. Questo è vero anche per il mondo antico: il che può apparire sorprendente se si pensa al fatto che una delle prime e più famose opere letterarie dell’Antichità inizia proprio parlando di un sentimento divisivo, che costituisce, in certo modo, l’inizio dell’azione drammatica narrata. Il riferimento è, com’è ovvio, ai primi versi dell’*Iliade*,

⁴Ivi, p. 97.

e alla celeberrima «ira» di Achille. Ma, in maniera più approfondita, si pensi alle influenti riflessioni che, a questo proposito, svolge Aristotele⁵, il quale avvicina ma al contempo chiaramente distingue ira e odio. In particolare, lo Stagirita rileva due differenze fondamentali⁶. Anzitutto, l'odio è definito come il desiderio del male per l'oggetto dell'odio stesso, mentre l'ira si manifesta come desiderio che la persona che ne è oggetto provi dolore. In secondo luogo, l'odio non è motivato da ragioni necessariamente personali ed è rivolto più a categorie di individui che agli individui stessi. La distinzione aristotelica, come spiega Alesse (pp. 17-18), sarà ripresa, sebbene spesso mutandone radicalmente il significato e il segno, nelle epoche successive, a partire, per esempio, dalla nozione agostiniana di *ira inveterata*⁷.

Il volume in questione vuole porsi come una campionatura di testi autori classici, e poi moderni, il cui scopo è quello di enucleare gli elementi costanti e, al contempo, di delinearne le trasformazioni e le “metamorfosi”. Si può dire finora che questa finalità sia pienamente raggiunta: in particolare, i contributi che, all'interno di questo volume, discutono dell'odio nell'Antichità si muovono – con raffinata unitarietà pur nella difformità – dalle prime attestazioni letterarie fino ad arrivare al mondo romano, in particolare alla riflessione di Seneca. Per comodità di esposizione, e soprattutto per fare emergere i diversi *files rouges* presenti, e che possono essere rinvenuti, nella lettura di questo interessante volume, dividerò la mia esposizione dei contenuti dei singoli contributi in tre parti. La prima tratta della fisiologia dell'odio, quindi, si potrebbe dire, della natura dell'odio; la seconda delle ricadute etiche e soprattutto politiche del medesimo sentimento; con l'ultima, infine, vorrei solo brevemente trattare dell'emergenza del tema “interreligioso” nel mondo antico: tematica

⁵ Proprio su Aristotele si sono concentrati i pochi studi dedicati alla nozione di odio nel mondo antico: cfr. specialmente D. Konstan, *The Emotions of Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006.

⁶ Cfr. Aristot. *Rhet.* 1382a. Su questo passo, oltre al saggio di Konstan citato nella nota precedente, si veda A. Fussi, *Anger, Hatred, Prejudice. An Aristotelian Perspective*, in A. Bortolan-E. Magrì (eds.), *Empathy, Intersubjectivity and the Social World. The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in honour of Dermot Moran*, W. de Gruyter, Berlin 2022, pp. 389-412. Una chiara presentazione della teoria aristotelica è presente anche nel saggio di Bruno Centrone che fa parte del volume oggetto della presente nota (pp. 81-93, pp. 81-84). Cfr. *infra*, p. 290.

⁷ Cfr. *Serm.* 49, 7: «L'ira è come una pagliuzza, l'odio una trave. Ma alimenta la pagliuzza e diverrà una trave. Un'ira inveterata diventa odio».

che, in certo modo, può dirsi concluda e vada oltre il mondo antico, aprendo a problematiche differenti, che verranno in primo piano nella riflessione filosofica delle epoche successive.

Per quanto riguarda il primo aspetto, interessanti notazioni provengono, in ambito filosofico, da Platone, il quale, come pure nota Bruno Centrone (*L'odio in Platone: un'affezione ambigua*, pp. 81-93), non offre però una trattazione sistematica né dettagliata dell'odio. Tramite una raffinata analisi di importanti luoghi platonici, Centrone mette in luce il modo in cui Platone comprende l'odio e ogni altra forma di sentimento divisivo. In particolare, secondo la psicologia platonica, l'odio è sicuramente un'emozione "mista", sicché mescola disgusto e ripugnanza, sempre spiacevoli, con il piacere di avversare il vizio. Tuttavia, argomenta Centrone, tale sentimento, pur nella sua mescolanza, è più sbilanciato verso il piacere, poiché quest'odio appare come razionale, guidato dalla ragione che lo indirizza correttamente, in accordo con ciò che è oggettivamente bello e buono, e dunque virtuoso. In questo senso, l'odio è strettamente connesso con la virtù, in quanto l'odio può divenire un'emozione positiva, se ben orientata, cioè se diretta contro il male. In un contesto stoico, invece, come era inteso questo sentimento così violento e, a prima vista, irrazionale e bestiale? Questa la domanda a cui cerca di rispondere il saggio di Stefano Maso, il quale analizza propriamente la dimensione psico-fisica dell'odio, come recita già il titolo (*Increscit dolor et fervet odium. Seneca: la dimensione psico-fisica della passione*, pp. 197-216). In particolare, centro dell'analisi di Maso è il personaggio di Medea, così come è delineata e raffigurata da Seneca nell'omonima tragedia. Nella sua analisi, l'autore rileva che, se, da una parte, l'invidia acceca, dall'altra, l'odio «acuisce l'attenzione da dedicare a un progetto di vendetta» (p. 213). In tal senso, ciò che costituisce l'elemento di maggiore interesse è costituito dal fatto che Medea più che una folle risulta perfettamente razionale nelle sue azioni: anzi, è animata spesso da estrema lucidità e razionalità.

Quel che emerge poi con estrema chiarezza, all'interno degli altri saggi, e, seppure in misura minore, anche in quelli sopra esposti, è la dimensione politica, oltre che etica del sentimento dell'odio. Questo sembra già emergere dal primo contributo, scritto da Lorenzo Giovannetti (*L'odio e le sue espressioni nella Grecia classica*, pp. 33-58), che fornisce una chiara panoramica della concezione dell'odio nell'antica Grecia. Un importante risultato dell'analisi dell'autore è la presenza di una certa razionalizzazione, che avviene soprattutto in ambito filosofi-

co, dell'odio; tale che questo sentimento è in un certo senso collegato, seppure per contrapposizione, con la virtù. Virtuoso è chi odia quel che deve essere odiato, «le cose che vanno odiate»⁸. In questo senso, le conclusioni del saggio si riallacciano a quelle di Centrone. Interessanti osservazioni emergono anche nei saggi di Enrico Piergiacomi (*L'odio secondo l'Epicureismo greco*, pp. 95-121) e Chiara Rover (*Il carattere bivalente dell'odio nel De rerum natura di Lucrezio*, pp. 145-169) dedicati all'epicureismo. In particolare, Piergiacomi, in un'analisi estremamente ricca e feconda, richiama l'importanza che l'odio ha nella riflessione epicurea anche in ambito politico. Quest'ultimo elemento non deve sorprendere, visto che anche gli Epicurei non esigevano quel totale disimpegno politico, di cui le fonti antiche, per lo più malevole (come, ad esempio, Plutarco nel suo *De latenter vivendo*), parlano⁹. Anzi, rileva Piergiacomi (p. 113) che si potrebbe ipotizzare che Epicuro e i suoi discepoli consigliarono forse una condotta privata di vita tale da permettere di ottenere, dal punto di vista pubblico o interpersonale, una convivenza pacifica. Altri, come per esempio Filodemo di Gadara (II-I sec. a.C.), anche per influenza del contesto storico e politico in cui vissero¹⁰, avrebbero potuto fare il passo in avanti collegando la rimozione dell'odio con un moderato attivismo civile e con la difesa di un'illuminata monarchia. Rover rileva la medesima importanza dell'odio dal punto di vista politico nell'ottica lucreziana. In particolare, l'autrice

⁸ Plat. *Leg.* 653b-c: «Intendo appunto per educazione la prima acquisizione della virtù da parte dei fanciulli; e se piacere, amicizia, dolore e odio si producono correttamente nelle anime prima che possiedano la ragione e se, una volta acquisita la ragione, concordano con essa nel riconoscere di aver contratto buone abitudini grazie a pratiche a essa corrispondenti, questa concordia rappresenta la totalità della virtù; e se col ragionamento ritagli la funzione che riguarda la corretta formazione relativamente ai piaceri e ai dolori grazie alla quale odiamo subito dal principio sino alla fine ciò che dobbiamo odiare e amiamo ciò che dobbiamo amare, e a tal funzione assegni il nome di "educazione", ecco che, a mio giudizio, dai una definizione corretta» (trad. it. di F. Ferrari-S. Poli, *Platone: Le Leggi*, BUR, Milano 2005; corsivo nostro).

⁹ Come ha mostrato G. Roskam, *Live Unnoticed (Lathe biōsas): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007, a cui si rinvia anche per un'analisi delle fonti al proposito.

¹⁰ Su quest'aspetto del pensiero di Filodemo cfr. senz'altro M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung: Philodem, ein Panaitios des Keos?*, «Museum Helveticum» 49 (1992), pp. 171-200. Con felice espressione, M. Gigante, *Il nuovo Ueberweg*, in Id., *Atakta II. Contributi alla papirologia ercolanese*, Macchiaroli, Napoli 2002, pp. 39-51, p. 41 [originariamente apparso in «Cronache Ercolanesi» 26 (1996), pp. 131-142], parla di «acclimatamento» dell'Epicureismo al contesto romano.

si sofferma su importanti aspetti del pensiero lucreziano, mettendo in luce la stretta correlazione tra odio e paura, soprattutto in un'ottica politica¹¹. Conclusione dell'autrice è che, nel contrasto all'odio, a partire dalla consapevolezza delle paure sottese a questo sentimento, si può arrivare alla comprensione delle false credenze e opinioni, e, conseguentemente, a una cura, una terapia delle nostre passioni. Proprio questa, alla fine, è indicata da Rover – che molto nettamente si pone la domanda non facile circa l'attualità del pensiero lucreziano nel contesto attuale – come la “strategia” proposta da Lucrezio al fine di contrastare atteggiamenti quali l'*hate speech* o altri comportamenti denigratori o diffamatori. Se l'odio è ovviamente un sentimento negativo, in ambito etico così come politico, Elisa Della Calce e Simone Mollea, nel loro contributo dedicato a Cicerone (*Per uno stato modello: odium regni e humanitas*, pp. 123-143), riescono a mostrare l'ambivalenza di questo sentimento, che potrebbe, in taluni frangenti, risultare persino positivo. Questo è il caso, trattato da Cicerone nel *De republica*, dell'*odium regni*, dove si affronta il tema dell'odio nei confronti del regime tirannico. In questo senso, e in termini simili alla riflessione politica di età moderna¹², l'odio è per Cicerone «un meccanismo di reazione funzionale a stabilire nuove istanze di potere, in un'ottica migliorativa» (p. 124). Tuttavia, se tale momento *negativo* è presente e importante, a questo, ai fini del buon governo, deve seguire un momento positivo, contrassegnato da una politica guidata dalla *humanitas*.

Infine, vorrei porre l'attenzione sull'emergenza dell'aspetto religioso nell'analisi dell'odio che è sviluppato in alcuni dei saggi del presente volume e che risulta strettamente collegato alla dimensione politica. Il riferimento, anzitutto, è alle pagine di Michele Alessandrelli (*L'odio come modo di essere nell'Orestea di Eschilo*, pp. 59-79), il quale studia il modo in cui Eschilo esprime il sentimento d'odio nella sua opera,

¹¹ Tema molto interessante, questo, soprattutto se letto al lume del cosiddetto “contrattualismo” lucreziano (*DRN V 1026-1027*). Sul tema, soprattutto in relazione all'importanza di Lucrezio per il pensiero moderno e contemporaneo, si veda ora R. Cubeddu, *Epicureismo e Individualismo. Per una storia della filosofia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023.

¹² Si pensi almeno alla proliferazione e al successo delle tesi monarcomache, soprattutto nei secoli XV-XVII. Queste – che annoveravano in François Hotman (1524-1590), Teodoro di Beza (1519-1605) e negli autori del *Vindiciae contra tyrannos* (1579) i loro massimi rappresentanti – prevedevano, in linea generale, la possibilità, da parte del popolo, di ribellarsi al sovrano assoluto, fino al diritto di poterlo uccidere, al tirannicidio.

specialmente nell'*Oresteia*. A tal proposito, è interessante notare come, nella prospettiva di Eschilo, Zeus da dio delle vendette, garante della *lex talionis*, che governa il mondo, diviene "dio della parola", il mediatore. Proprio il dialogo razionale è per Eschilo il solo rimedio all'odio. Dove però emerge, all'interno della trattazione dell'odio, chiaramente la dimensione religiosa è nel saggio di Francesca Calabi (*Alessandria d'Egitto, 38 d.C. L'esplosione di un odio secolare*, pp. 171-195). L'odio, in particolare, è declinato in un'ottica estremamente peculiare, vale a dire nell'ottica dell'antisemitismo: in maniera specifica, il *focus* è sugli episodi di antisemitismo che esplosero nell'Alessandria del I secolo d.C. Testimone principale di questi episodi è Filone di Alessandria (I sec. d.C.), le cui opere l'*In Flaccum* e la *Legatio ad Gaium* sono finemente analizzate dall'autrice. Quel che colpisce dall'analisi di Calabi è l'importanza e la drammatica attualità dell'interrogativo che apre e chiude il contributo, e che trascende l'episodio alessandrino: si trattava, o meglio si tratta, di eventi inevitabili oppure no?

Se si vuole offrire un breve sguardo d'insieme al volume ciò che sicuramente spicca, all'interno delle diverse trattazioni, è la dimensione sociale, o per meglio dire politica, dell'odio. Seppure declinato in diversi aspetti, molti autori di età antica, persino gli (a prima vista) insospettabili Epicurei, si interrogarono circa la dimensione collettiva di questo sentimento. Interessante è poi quanto emerge dall'analisi dell'odio come *odium regni*, di cui si occupa primariamente Cicerone. Proprio da questi si può comprendere un aspetto dell'odio spesso in ombra: se è vero che sicuramente questo sentimento è da combattere ed eliminare, tuttavia, in taluni frangenti, se ben canalizzato, può divenire paradossalmente perfino un motore importante per la civiltà e il suo progresso politico.

A questo proposito, in maniera più generale, particolarmente interessante è il fatto che nell'ultimo saggio di Calabi emerga una dimensione che negli altri saggi concernenti il mondo antico si intravede in misura minore, vale a dire l'aspetto religioso, o meglio interreligioso. Ciò non è un caso, visto che, soprattutto con le religioni rivelate, ebraismo prima e cristianesimo poi, viene posto, all'interno del mondo antico, il problema dell'odio religioso, che porta con sé una coppia di termini ancora oggi centrali e dibattuti: tolleranza e intolleranza. Termini, questi, che saranno al centro della riflessione successiva, soprattutto moderna, epoca che è caratterizzata, come è noto, dalla scoperta dell'America e dallo scisma luterano. Eventi, questi, che hanno inaugurato, per l'Europa, una nuova fase di rap-

porti con l'altro, che, spesso, si tinge di toni estremamente drammatici e cruenti. Si pensi, a questo proposito, alle violenze nei confronti degli amerindi¹³ o alle numerose guerre "di religione" combattute nel cuore dell'Europa. In questo senso, per taluni autori diventerà cruciale rispondere alla domanda su come poter favorire una giusta convivenza tra le diverse religioni, evitando l'insorgere di violenze e guerre¹⁴. Basti pensare ai numerosi scritti dedicati espressamente alla tolleranza, quali *A Letter Concerning Toleration* di Locke o *Traité sur la tolérance* di Voltaire.

Aggiungo, come possibile spunto ulteriore di ricerca – suscitato dalla lettura della prima parte di questo ricco e meditato volume – che sarebbe interessante analizzare le relazioni tra Cristiani e Pagani proprio al lume della nozione di odio; o forse sarebbe meglio dire, in questo caso, di intolleranza. Sarebbe infatti interessante comprendere la dialettica tra questi due momenti, tolleranza e intolleranza, in contesto cristiano e pagano. Per quanto riguarda la *nova religio*, si possono citare le decise richieste di tolleranza da parte dei primi Cristiani nei confronti degli imperatori romani. A questo proposito, è interessante richiamare il fatto che (tra il II e il III secolo d.C.) Tertulliano muova una vibrante accusa contro i Pagani rei di odiare i cristiani senza neppure sforzarsi di conoscerne minimamente il credo¹⁵. Oppure, di converso, qualche secolo più tardi (IV secolo d.C.), si può porre mente alle ben note affermazioni del pagano Simmaco,

¹³ Precedute, anzi accompagnate, da una discussione filosofica e teologica circa la "natura" di costoro. In particolare, la cosiddetta "Giunta di Valladolid" (1550-1551), che si riunì appunto per discutere la questione, si soffermò specialmente, rifacendosi a una certa interpretazione di noti passi aristotelici (presenti soprattutto nel VI libro della *Politica*), sulla possibilità o meno che taluni uomini, in questo caso gli Amerindi, fossero schiavi per natura oppure no. Per un inquadramento e una presentazione di tutta la tematica, nonché delle posizioni emerse all'interno della "Giunta", si veda ora S. Di Liso, *Disputa sugli Indios. La Giunta di Valladolid*, Vivarium Novum, Frascati 2020.

¹⁴ Cfr. *infra*, pp. 295-297.

¹⁵ Cfr. paradigmaticamente Tert. *Apol.* 4-5: «Che cosa c'è [...] di più iniquo per gli uomini dell'odiare una cosa che ignorano, anche se è meritevole di odio? Essa non merita il vostro odio, se voi non sapete che lo meriti [...] quando gli uomini odiano perché ignorano quale sia l'oggetto del loro odio, non può allora darsi che quello sia tale da non meritare di essere odiato? Così, dunque, noi contestiamo ambedue le cose, e l'una con l'altra, la loro ignoranza di ciò che odiano, e l'ingiustizia di un odio per ciò che essi ignorano» (trad. it. di L. Rusca, *Tertulliano: Apologia del Cristianesimo. La carne di Cristo*, intr. e note di C. Moreschini, BUR, Milano 1996).

all'interno del dibattito con Ambrogio da Milano sull'*Ara Victoriae*, a difesa della possibilità da parte degli "altri", dei non cristiani, di celebrare i loro riti e culti¹⁶. Più in generale, questo tema sarebbe da analizzare tenendo conto, evidentemente, del mutare delle condizioni storiche e politiche, o, si sarebbe tentati di dire sinteticamente, con il variare dei "rapporti di forza", che fanno sì che, nell'arco di pochi anni, si passi dalle persecuzioni pagane nei confronti dei cristiani a una situazione quasi antitetica¹⁷.

Ma con il trionfo del cristianesimo si chiude, in certo modo, il mondo antico: e si può dire si entri in un universo concettuale animato da altre tematiche e problemi – vicini talvolta ma anche, per molti versi, estranei a quelli del pensiero antico.

2. Discutere delle diverse articolazioni che l'odio ha assunto, dalla prima modernità sino ai giorni nostri, richiede all'interprete di gettar luce almeno su di una parte di questa storia. Come a rigore sottolinea Francesca Alesse, nella sua *Introduzione* al volume, non soltanto il tema dell'odio nella modernità si è andato definendo a partire dal «declino progressivo della visione medievale» (p. 20)¹⁸ con la simultanea formazione di nuove istituzioni politiche e culturali, ma ha assunto una rilevanza essenziale nei moderni dibattiti sulla tolleranza, nonché sul peculiare sorgere di questa idea politica.

Da un punto di vista storico, nel mondo moderno, tanto il problema della tolleranza quanto il delinearsi delle diverse forme di odio emersero nel più ampio contesto (etnico, geografico, religioso, culturale, politico ed economico) del rapporto europeo con l'alterità¹⁹. Con la scoperta dell'America nel 1492, data che la storiografia segna convenzionalmente come l'inizio dell'età moderna, l'inasprirsi

¹⁶ Per una presentazione di questo tema e una raccolta, con commento, dei testi in questione, si veda *La Maschera della Tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza relazione*, intr. di I. Dionigi, trad. di A. Traina, con un saggio di M. Cacciari, BUR, Milano 2006.

¹⁷ Su questo tema, su cui la letteratura è immensa, si possono consultare, ora, G. Rinaldi, *Pagani e Cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Carocci, Roma 2016 e M. Zambon, "Nessun dio è mai sceso quaggiù". *La polemica anticristina dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

¹⁸ Cfr. in particolare, S. Cummins-L. Koumine, *Cultures of Conflict Resolution in Early Modern Europe*, Routledge, London-New York 2016.

¹⁹ Cfr. H. Méchoulan et al. (eds.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 3 voll., Olschki, Firenze 2001.

di una certa intransigenza identitaria statuale, da parte soprattutto dei paesi cattolici, la Riforma protestante, con le conseguenti guerre di religione, «si originarono pratiche e teorie della tolleranza» per contrastare, ma non solo, l'espansione della violenza verso l'*altro*, relativa sia a persecuzioni fisiche che verbali²⁰. Ma la tolleranza, nelle pratiche della convivenza cristiana, prima, e come idea politica, poi²¹, non fu semplicemente l'antidoto rispetto alla diffusione dell'odio incontrollato. Come mostra la storiografia sul tema, in qualche modo, contenere l'odio e le persecuzioni comportava sempre una certa dose di intolleranza. Senza scomodare il noto paradosso di Karl Popper²², è stata, per esempio, Teresa M. Bejan, nel suo *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, a mostrare che «the prosecution of incivility», nel dibattito politico sulla tolleranza del pensiero inglese del Diciassettesimo secolo, «was often difficult to distinguish from persecution [itself]»²³. In altre parole, la storia dell'idea europea di tolleranza ha mostrato di essere un concetto che vive in costante dialettica con l'intolleranza²⁴. In aggiunta a ciò, nella prassi concreta ciò che era intollerabile per taluni era tollerabile per altri. Si poteva, cioè, considerare come oggetto degno di odio ciò che era incompatibile con una certa identità religiosa e/o politica, e tale biasimo non era, perciò, universalmente valido. In tal modo, la tolleranza entro dei limiti prestabiliti definiva i rapporti, differentemente negoziati, tra identità positiva e alterità negativa.

D'altra parte, anche l'odio nelle sue diverse configurazioni si è andato strutturando, secondo la letteratura sul tema, seguendo una simile oscillazione dialettica. Accanto alla classica elaborazione filosofica dell'odio come fattore disgregante del vivere in comunità, non mancano esempi storici, filosofici e letterari dove l'odio è stato visto

²⁰ Cfr. L. Felici-G. Imbruglia (eds.), *La tolleranza in età moderna. Idee, conflitti, protagonisti (secoli XVI-XVIII)*, Carocci, Roma 2024, p. 12.

²¹ Su questo aspetto cfr. S. Mortimer-J. Robertson (eds.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Brill, Leiden 2012.

²² K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945.

²³ T. M. Bejan, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2017, p. 3.

²⁴ Cfr. R. Forst, *Tolerance in Conflict. Past and Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Sull'esplicito limite della tolleranza inteso come non tollerare l'intolleranza, si veda J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in B. Gagnebin-M. Raymond (eds.), *J.-J. Rousseau: Œuvres complètes*, III, Gallimard, Paris 1964. Sulla critica dell'idea di tolleranza si legga F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia di un'idea*, Feltrinelli, Milano 1967.

più come una risorsa lecita che illecita, sia sul piano emotivo che discorsivo. Il caso *par excellence* dell'odio lecito è quello dell'*odium abominationis*, quale «espressione più radicale del tema dell'odio lecito verso il male» (p. 30). O, ancora più finemente l'odio è stato visto come un importante motore politico e sociale per la costruzione della propria identità²⁵. Come mostra lo studio antropologico di Sarah Ahmed, *The Organisation of Hate*, si odia un certo gruppo di persone che si considerano una minaccia al possesso dei nostri oggetti d'amore²⁶. Quindi, se, da un lato, tale fenomeno è stato connotato, soprattutto dal pensiero filosofico, in modo negativo, come un atteggiamento deplorabile, dall'altro, si è considerato legittimo qualora fosse alimentato dalla qualità morale dell'oggetto respinto. Ancora una volta, come nel caso della tolleranza, indipendentemente dalla valenza positiva o negativa che si attribuisce a questi fenomeni, siamo di fronte a "dispositivi" di costruzione dell'identità sulla base dell'esclusione di ciò che non si considera proprio, l'altro, appunto: lo straniero, l'eretico, il marrano, il turco, la donna *et cetera*. Di seguito si procederà con una rilettura dei contributi del volume curato da Francesca Alesse e Lorenzo Giovannetti, di maggiore interesse tanto per le concezioni dell'odio quanto per le idee di tolleranza, sorte dalla prima modernità al mondo contemporaneo.

Come in certa maniera è emerso dall'analisi precedente del saggio di Francesca Calabi (*Alessandria d'Egitto, 38 d.C. L'esplosione di un odio secolare*, pp. 171-195), l'antisemitismo, o l'antigiudaismo secondo una certa letteratura sul tema²⁷, rappresenta un portato secolare, di notevole interesse per la definizione dei rapporti tra identità e alterità, vale a dire «per la reciproca e paritaria ostilità» riflessa nella percezione dell'identità del noi descritta nella dinamica «noi vs loro» (p. 26). Nella prima modernità dell'Occidente cristiano, questo odio secolare si sostanziò in pratiche e teorie della tolleranza perlopiù ambivalenti. Se, da un lato, il fenomeno delle persecuzioni antisemite, nonché quello delle conversioni forzate furono dilaganti nell'Europa cristiana quattro-cinquecentesca, dall'altro, l'ebraismo

²⁵ D. Lord Smail, *Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society*, «Speculum» 76 (2001), pp. 90-126.

²⁶ S. Ahmed, *The Organisation of Hate*, in Ead., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, pp. 42-61.

²⁷ Cfr. F. Soyer, *Antisemitic Conspiracy Theories in the Early Modern Iberian World. Narrative of Fear and Hatred*, Brill, Leiden-Boston 2019.

era, in qualche modo, portatore di una speciale alterità, etnica o confessionale, in seno allo stesso cristianesimo. Gli ebrei seppure fossero «traditori dell'elezione divina e nemici del genere umano per la condanna di Cristo [...] risultavano [...] essenziali nell'economia della salvezza»²⁸. Dimodoché, i *conversos* altro non erano che i riconvertiti apostati che potevano accedere per ultimi all'universale salvezza del regno di Dio (Rm 11). In qualche modo, fu proprio questa peculiare tollerabilità del mondo ebraico da parte dell'Occidente cristiano che consentì, a seguito delle diaspore ereticali, la creazione di ricche e produttive comunità cosmopolite in Europa²⁹.

Un altro caso di interessante ambivalenza riguarda il rapporto tra l'Europa moderna e il mondo islamico³⁰. Luisa Simonutti, nel suo contributo (*L'odio verso lo straniero, il diverso nel Mediterraneo nella prima modernità. Qualche appunto*, pp. 287-302), ricostruisce la parabola storica che, dal Cinquecento al Settecento, animò le diverse fasi dell'odio nei confronti dei turchi, nell'immaginario cristiano ed europeo. In linea con l'esperienza medievale, l'alterità turca veniva descritta in modo del tutto antitetico rispetto all'identità cristiana. Tanto la religione quanto il popolo turco venivano visti come l'incarnazione del diavolo: il male in terra. Emblema del rapporto «noi vs loro», la paura religiosa e militare nei confronti dei «maomettani» costituì, a un tempo, la significazione dell'alterità e dell'identità. Eppure questo rapporto di definizione speculare subì una strana eterogenesi dei fini. Vale a dire che tale rapporto non si portò avanti nel corso della modernità come un fine della storia prescritto una volta per tutte, furono, invero, le eccezioni e il diverso riassetto dei rapporti a significare decisivi elementi di svolta a favore della nascita di una curiosità sempre meno pregiudizievole nei confronti del mondo islamico. In questa controtendenza di idee, si può rintracciare, ad esempio, la *curiositas* del filosofo e matematico Giovanni Battista Raimondi (1536-1614), «le traduzioni, le grammatiche e i dizionari filologici e degli islamisti del primo Seicento». Ciò, conclude Simonutti, impresse un significativo «cambiamento nella percezione dell'alterità mediterranea» (p. 300).

²⁸ L. Felici-G. Imbruglia (eds.), *La tolleranza in età moderna*, cit., p. 32.

²⁹ F. Trivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Viella, Roma 2016.

³⁰ Cfr. A. Hourani, *Islam nel pensiero europeo*, Donzelli, Roma 1994; D. R. Blanks-M. Frassetto (eds.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, St. Martin's Press, New York 1999.

Un'altra storia di segno perlopiù negativo è quella dell'odio millenario nei confronti delle donne. Certo, storicamente siamo di fronte a una forma di raffinata misoginia, che prevede la costruzione di un odio, per così dire, moraleggiante (cfr. p. 8), che si pone come critico rispetto ai costumi e alla presunta deprecabilità del femminile. Eppure le oscillazioni o le ambiguità³¹ di tale codificazione stereotipata non hanno lasciato spazio alle donne nella società civile, persino nella aperta e tollerante modernità. Rispetto a questa storia, il contributo di Delfina Giovannozzi (*Il trattato Angoscia, Doglia e Pena di Michelangelo Biondo, tra retorica e misoginia e autobiografia*, pp. 261-285) si rivela estremamente interessante. Infatti, l'“irregolare” Michelangelo Biondo (1500-1565), nel suo *Angoscia, Doglia e Pena* (scritto della prima metà del Cinquecento), con l'intento di istruire e fornire un'educazione morale a coloro che erano inesperti e ignari delle sfide della vita coniugale, «prende[va] le mosse [...] dalla sua infelice esperienza matrimoniale per estendere i fastidi, le pene, le asprezze del suo rapporto coniugale all'universalità dei rapporti uomo-donna» (p. 264).

Seppur entro la visione cristiana del mondo, la riflessione di Erasmo (1469-1536) non solo, sotto certi rispetti, animò le premesse della Riforma protestante³², ma rappresentò un momento cruciale nello sviluppo del concetto moderno e filosofico di tolleranza, anche in relazione alla sua considerazione dell'odio. Da una parte, quella di Erasmo non a torto è stata delineata come una “tolleranza a tempo”³³, cioè delimitata da una visione cristiana ed europea, e persino non esente dal ricorso all'insulto e alla critica. Dall'altra, la sua visione dell'odio (descritta nel saggio di Enrico Pasini, *Erasmo da Rotterdam e l'espressione dell'odio*, pp. 241-260) come irrimediabile fonte di conflitto e divisione, a dispetto di un perseguibile potenziamento della tolleranza, ha in qualche modo inaugurato quella stagione filosofica moderna che si è interrogata su problemi tradizionalmente interni

³¹ Su queste oscillazioni e ambiguità cfr. S. Marshall (ed.), *Women in Reformation and Counter-reformation Europe: Public and Private Worlds*, Indiana University Press, Bloomington 1989, e il più recente A. L. Capern, *The Routledge History of Women in Early Modern Europe*, Routledge, New York 2020.

³² Cfr. M. Biagioni-L. Felici, *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, ma anche E. M. MacPhail (ed.), *A Companion to Erasmus*, Brill, Leiden 2023.

³³ O. Schottenloher, *Erasmus und die Respublica christiana*, «Historische Zeitschrift» 210 (1970), pp. 295-323.

al mondo religioso, e segnatamente cristiano, come quello della tolleranza religiosa. Spinoza, forse, si inserisce in uno dei momenti più critici di questa storia. Come ha mostrato Pina Totaro (*Declinazioni dell'odio nella filosofia di Spinoza*, pp. 303-327), la riflessione filosofica di Spinoza (1632-1677) era in una certa maniera mossa da una duplice finalità, dove il «progetto etico» incontrava la «prassi politica e di governo» (p. 303). Da un lato, e in linea con l'intellettualismo etico propugnato nella sua *Ethica*, Spinoza si premurava di emendare la natura umana dalle passioni tristi come l'odio, che alimentando le superstizioni e le sedizioni in ambito teologico e religioso veniva considerato come fattore disgregante del tessuto sociale e politico. Dall'altro lato, premessa la concezione spinoziana della religione civile³⁴, solo in uno Stato dove a ciascuno fosse stata concessa *libertas sentiendi et dicendi*, l'ostilità generalizzata sarebbe venuta meno. Si sarebbe cioè potuto vivere in uno Stato largamente tollerante, con prevalente concordia e amicizia tra i membri concittadini. In parte in linea con l'intellettualismo etico di Spinoza, si colloca la riflessione di Giambattista Vico (1668-1774) sull'odio, così come viene esaminata dal saggio di Manuela Sanna (*L'ipotesi di una literarum societas contro una retorica dell'odio nelle Orazioni di Vico*, pp. 329-342). Infatti, secondo Vico "vivere secondo natura" significava aderire pienamente alla sapienza. Vale a dire che solo lo sviluppo e la diffusione delle arti liberali avrebbero potuto porre un freno agli odi e ai conflitti tra i popoli, in virtù dell'amore, quale collante della sua *literarum societas*.

Come in certa misura si è cercato di mostrare, il passaggio da Erasmo a Spinoza può essere letto come passaggio dalle idee e dalle pratiche della "tolleranza religiosa" alla tolleranza come idea politica e filosofica, traducibile, quindi, nei termini del problema della "libertà politica". Così, per ciò che attiene all'odio, ma non solo, i temi dei contributi di Paolo Broggio (*L'odio come categoria politica? Percorsi tra foro interno e foro esterno nella trattatistica teologico-morale della prima età moderna*, pp. 217-240) e di Patrizia Spinato B. (*La rielaborazione dell'odio in Mario Paoletti*, pp. 343-358) possono essere letti alla luce di un peculiare trasferimento di significato dal mondo religioso e cristiano a quello laico. Paolo Broggio ripercorrendo la trattatistica teologico-morale della prima modernità ha mostrato una «certa porosità» dell'immaginario cristiano rispetto al tema dell'odio (p. 220). Come è

³⁴ B. Catoni, *Il problema della religione civile nel Trattato teologico-politico*, «Archivio di Filosofia» 91 (2023), pp. 221-231.

il caso della legittimazione dell'odio da parte di Giovanni Stefano Menochio (1575-1655), il quale sosteneva che era «lecito rallegrarsi della morte dell'inimico» (p. 222). In linea generale, solo il puro odio, e cioè il desiderare il male in sé per altri, sarebbe detestabile. Ora, *mutatis mutandis*, anche nella recentissima opera letteraria dello scrittore e poeta argentino Mario Paoletti (1940-2020), analizzata da Patrizia Spinato B., il sentimento dell'odio non è *absolute* deprecabile. Esistono, infatti, odi leciti, come quelli nei confronti dei propri carcerieri, odi giusti, rispetto alle ingiustizie sociali e politiche subite, e l'*odium abominationis*, l'odio lecito per eccellenza, come si diceva in precedenza. Insomma, per Paoletti l'odio più che un disgregante sociale è una forza che ci invita a resistere, quando la "sorte", per così dire, non è dalla nostra parte. Sicché, può concludere Patrizia Spinato B., «[i]l processo di neutralizzazione e di rielaborazione dell'odio di cui dà prova Mario Paoletti rappresenta senz'altro un modello etico per la collettività a cui la sua opera è destinata» (p. 358). In fin dei conti, non è inverosimile che questo "diritto" di resistenza, che la visione dell'odio di Mario Paoletti ci consegna come risorsa emotiva per combattere le avversità e l'intolleranza delle istituzioni politiche, ci rammenti proprio l'etimo della parola latina *tolerantia*, intesa appunto come sopportazione paziente del male subito³⁵.

3. In conclusione, il volume in questione, nella sua ricca polifonia, offre un'interessante prospettiva storico-filosofica sull'odio, tanto per l'attenzione rivolta ai testi quanto per il ripercorrimiento critico dei diversi modi in cui l'odio si è manifestato nel corso dei secoli, a partire da Omero fino ad arrivare in pieno Novecento. Attraverso un'analisi approfondita, i diversi studi, nonché la densa introduzione, forniscono una storia di questo sentimento che consente di cogliere la distanza e al contempo il rapporto con la contemporaneità, suscitando importanti riflessioni critiche sul tema trattato. Come si è cercato di

³⁵ Come non ricordare la radicale tolleranza degli uomini dotati di animo liberale costretti a morte, che Spinoza portava a esempio testimoniale nel *Trattato teologico-politico* 20, 13: «Cosa può esservi – ribadisco – di più funesto del fatto che degli uomini vengano considerati come nemici, non a causa di un delitto o di un misfatto, ma perché sono di indole liberale (*quia liberalis ingenii sunt*), e che siano condotti a morte? Cosa di più pernicioso che il patibolo, terrore dei malvagi, diventi un bellissimo teatro ove offrire il più alto esempio di sopportazione (*tolerantiae*) e di virtù, a sommo disonore della maestà?» (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*, trad. it. di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 489).

mostrare, l'indagine sulla fisiologia dell'odio ha richiamato inevitabilmente diversi contesti che ne hanno messo in rilievo la dimensione propriamente sociale e politica. Ciò ha avuto il merito di sottolineare significati inaspettati di questo sentimento, talora persino positivi. Il volume *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, sebbene si presenti come una prima indagine di tale storia, per la sua analisi accurata e per la sua ricchezza storico-teorica, rappresenta senz'altro una lettura imprescindibile per coloro che desiderano approfondire la complessa natura dell'odio e la sua rilevanza sociale e culturale; e, al contempo, si pone come punto di partenza per chiunque, in futuro, voglia studiare altre "metamorfosi" di questo sentimento in altri secoli, luoghi e autori.

Sapienza Università di Roma
benedetta.catoni@uniroma1.it

Sapienza Università di Roma
stefano.mecci@uniroma1.it

Filosofia, esegesi e pseudepigrafia negli *Pseudopythagorica* *

di

ANGELA ULACCO

Oggetto del volume qui discusso sono testi che nell'Antichità sono stati attribuiti, per ragioni diverse, a Pitagora e ai Pitagorici della prima e seconda generazione (come Archita e Filolao). Non si tratta, dunque, di un volume che si occupa di analizzare le fonti tarde alla ricerca di quanto è sopravvissuto del pitagorismo delle origini. I testi presi in esame sono infatti il frutto di un successivo e rinato interesse per il pitagorismo e, a loro volta, hanno contribuito a far *rivivere* l'autorità di Pitagora e della tradizione pitagorica in età ellenistica e imperiale¹. La loro composizione risale probabilmente a un periodo che va dalla tarda età ellenistica (III-II sec. a.C.) fino ai primi secoli dell'età imperiale (I-II sec. d.C.)². I temi trattati variano da dottrine filosofiche di etica, fisica, cosmologia, logica e epistemologia a precetti sul modo di vivere. La forma dei testi varia dalla prosa ai versi e sono presenti anche lettere e resoconti, oltre che trattati di argomento filosofico. Molto ci è ancora ignoto sulle origini e le finalità di questa letteratura pseudepigrafata, composta verosimilmente da diversi autori e con differenti finalità e strategie. Come sottolineato nell'Introduzione da C.

* Nota su una recente pubblicazione: C. Macris-T. Dorandi-L. Brisson (eds.), *Pythagoras redivivus. Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Academia Verlag within Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2021. La ricerca per questo contributo è stata condotta nell'ambito del progetto "Not another history of Platonism", finanziato dall'European Research Council (ERC), European Union's Horizon 2020 research and innovation programme (Grant agreement No. 885273).

¹ Da qui la parte iniziale del titolo del volume "Pythagoras Redivivus". L'espressione rimanda anche al noto e fondamentale volume di D. J. O'Meara, *Pythagoras revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*, Clarendon Press, Oxford 1989, che tuttavia non si occupava di testi pseudopitagorici, bensì dell'uso dell'autorità pitagorica in ambito matematico in Giamblico e nella sua ricezione nel neoplatonismo.

² Per una panoramica sul carattere generale di questi testi e la datazione molto utile è il saggio di B. Centrone, *The pseudo-Pythagorean writings*, in C. A. Huffman (ed.), *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, pp. 315-340.

Macris (pp. 25-26), una delle motivazioni che possono aver spinto alla composizione di almeno una parte di questi testi può essere stata la necessità di rimediare alla mancanza di scritti di Pitagora e dei suoi primi discepoli: un'assenza forse dovuta al vincolo di segretezza tipico dell'associazione pitagorica e alla preferenza per l'oralità rispetto alla scrittura. L'operazione, a prescindere dalle possibili motivazioni che ne sono alla base, ha avuto un enorme successo: ad eccezione di alcuni casi³, si tratta infatti di testi che sono stati ritenuti autentici fino agli inizi del secolo scorso, quando grazie agli strumenti della filologia moderna se ne è individuato il carattere pseudepigrafo⁴. Non è una esagerazione sostenere che questi scritti abbiano contribuito in modo sostanziale, nel corso dei secoli fino almeno a Keplero, alla costruzione di una immagine del pitagorismo che, secondo il parere di alcuni studiosi, compresa chi scrive⁵, difficilmente può essere identificata con le posizioni sostenute da Pitagora e dai suoi seguaci⁶.

Il volume qui discusso rappresenta un importante avanzamento nelle ricerche sul pitagorismo antico e tardoantico poiché non solo ha il merito di stimolare una maggiore attenzione verso questo *corpus* di testi ancora poco conosciuti e che costituiscono tuttavia una tappa importante del pensiero filosofico antico, ma anche quello di fornire spunti alla discussione sulle metodologie necessarie per affrontarli. L'avanzamento negli ultimi decenni degli studi specialistici sugli *Pseudopythagorica*⁷ e l'interesse emergente per la storia del pitagori-

³ Si veda, per esempio, Temistio (Boeth. *in Cat.* I, 162 A Migne), secondo cui l'Archita a cui vengono attribuiti due trattati (probabilmente il *Περὶ τῶν καθόλου λόγων* e il *Περὶ ἀντικειμένων*) che in realtà sono una riscrittura e interpretazione delle *Categorie* di Aristotele, non sarebbe l'Archita originario, come l'operazione pseudepigrafa vorrebbe far credere, ma un filosofo peripatetico.

⁴ In particolar modo a partire dal monumentale studio di E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, vol. III: *Die nacharistotelische Philosophie*, O. R. Reisland, Leipzig 1923⁵ (rist. 1963).

⁵ Mi permetto di rimandare, per una panoramica sulle strategie impiegate nella produzione di questi testi e sulla loro ricezione nel neoplatonismo, ad A. Ulacco, *The Creation of Authority in Pseudo-Pythagorean Texts and their Reception in Late Ancient Philosophy*, in J. Papy-E. Gielen (eds.), *Falsifications and Authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance*, Brepols, Turnhout 2020, pp. 183-214.

⁶ Per esempio, di recente, L. Zhmud, *What is Pythagorean in the pseudo-Pythagorean literature?*, «Philologus» 163 (2019), pp. 72-94, ha argomentato che nella letteratura pseudopitagorica si trova molto poco del pitagorismo originario.

⁷ In particolare ricordo qui le edizioni con traduzione e commento: W. Marg (ed.), *Timaeus Locrus: De natura mundi et animae*, Überlieferung, Testimonia, Text und

simo in generale, che ha permesso il fiorire di un numero discreto di volumi collettivi (i quali tuttavia dedicano ancora poco spazio al *corpus* apocrifo pitagorico)⁸, hanno creato le condizioni favorevoli per questo primo lavoro collettivo interamente dedicato agli *Pseudopythagorica*⁹. Come spiega C. Macris nella Prefazione (p. 9), questo peculiare fenomeno di letteratura filosofica pseudepigrapha richiede necessariamente un approccio interdisciplinare per poter essere analizzato in tutta la sua ricchezza e complessità. Inevitabilmente, data l'ambizione del progetto, non ci si può aspettare che un singolo volume collettaneo (insieme al secondo la cui uscita è prevista a breve)¹⁰ esaurisca i problemi ancora aperti, ma questo volume è certamente una tappa importante in vista di una maggiore chiarificazione di questi problemi. La lista degli studiosi coinvolti sino ad ora nei workshops e nelle pubblicazioni – in cui è da segnalare come lodevole l'ampio spazio dedicato ai giovani ricercatori – si compone di specialisti del

Übersetzung, Brill, Leiden 1972; M. Baltes, *Timaios Lokros. Über die Natur des Kosmos und der Seele*, Brill, Leiden 1972; T. A. Szlezák (ed.), *Pseudo-Archytas über die Kategorien*, W. de Gruyter, Berlin-New York 1972; B. Centrone (ed.), *Pseudopythagorica Ethica. I trattati morali di Archita, Metopo, Teage, Eurifamo*, introduzione, edizione, traduzione e commento, Bibliopolis, Napoli 1990; A. Ulacco, *Pseudopythagorica Dorica. I trattati di argomento metafisico, logico ed epistemologico attribuiti ad Archita e a Brotino*, introduzione, traduzione, commento, W. de Gruyter, Boston-Berlin 2017. L'Introduzione al volume qui discusso si conclude con un'ampia bibliografia (23 pagine) che include in modo esaustivo gli studi pubblicati fino al 2021 su aspetti specifici o su singoli scritti del *corpus* apocrifo pitagorico.

⁸ Si veda il saggio di M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria and the "Pythagorean" pseudepigrapha*, in G. Cornelli-R. McKirahan-C. Macris (eds.), *On Pythagoreanism*, W. de Gruyter, Berlin-Boston 2013, pp. 385-404; il saggio di B. Centrone, *The pseudo-Pythagorean writings*, cit.; si veda inoltre, sull'uso degli *Pseudopythagorica* in Ficino, il saggio di D. Robichaud, *Marsilio Ficino and Plato's Divided Line: Iamblichus and Pythagorean Pseudepigrapha in the Renaissance*, in A.-B. Renger-A. Stavru (eds.), *Pythagorean Knowledge from the Ancient to the Modern World: Askesis, Religion*, vol. 4, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2016, pp. 437-453.

⁹ A partire dal 2015 sono stati organizzati workshop e seminari grazie a un progetto condotto a Parigi con il titolo "Pseudopythagorica. Stratégies du faire croire dans la philosophie antique" dai tre curatori, Constantinos Macris, Tiziano Dorandi e Luc Brisson grazie a un finanziamento del laboratorio di eccellenza HASTEC, in collaborazione con due centri CNRS, ovvero il LEM (Laboratoire d'Études sur le monothéisme) e il Centro Jean Pépin.

¹⁰ C. Macris-T. Dorandi-L. Brisson (eds.), *From the "Pseudopythagorica" to the Neopythagoreans. Further Studies on the Texts Attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, Academia Verlag within Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden (in corso di pubblicazione).

platonismo e dell'aristotelismo antico, si compone di filologi e storici della lingua, della letteratura e delle religioni antiche, fino ad arrivare a studiosi della ricezione araba e siriana del pensiero antico¹¹. La molteplicità degli approcci è evidente anche nei contributi di questo primo volume che è diviso in quattro parti: una prima parte si occupa (con i contributi di R. M. Piccione e C. Hofstetter) dei problemi posti dalle fonti e dalla trasmissione dei testi; una seconda parte affronta alcuni degli scritti presenti nella raccolta di H. Thesleff (con contributi di P. Horky, F. Scrofani, J. C. Thom, M. Varoli, L. Saudelli e M. Donato); una terza parte concerne possibili nuove inclusioni rispetto all'edizione di H. Thesleff (con contributi di J. C. Thom, L. Zhmud e L. Brisson); e infine una quarta parte è sulla ricezione di alcuni testi pseudopitagorici in Giamblico, Simplicio e nel mondo arabo e siriano (con contributi di A. Lecerf, M.-A. Gavray e A. Izdebska). Occorre sottolineare che un altro punto di forza del volume è che i contributi sono scritti in inglese, italiano e francese, aspetto questo che rispecchia la volontà di rispettare le differenti tradizioni e prospettive di ricerca. Ognuno dei contributi presenti nel volume evidenzia risultati importanti e sarebbe impossibile renderne merito in modo adeguato in questa sede. Nella mia discussione mi soffermerò pertanto su quelli che mi sembrano gli aspetti più rilevanti da un punto di vista metodologico e storico-filosofico che emergono in particolare dall'Introduzione al volume e su un gruppo di contributi che, per il tema trattato, presentano tra loro una forte linea di continuità.

La raccolta è aperta da un'ampia e ben documentata guida introduttiva. Constantinos Macris presenta i problemi posti dal *corpus* apocrifo pitagorico da un punto di vista storiografico e metodologico e indica le prospettive di ricerca che idealmente dovrebbero aprirsi per chiarire molte delle questioni ancora aperte. Il lavoro prende le mosse dall'edizione, ancora oggi fondamentale, di Holger Thesleff pubblicata nel 1965¹². Tuttavia, come è visibile dalla sezione III intitolata "Expanding Holger Thesleff's corpus" (pp. 317-398), il progetto mira anche ad ampliare questa edizione. Thesleff ipotizzava l'inizio della composizione di questi testi nella *Magna Graecia* del IV secolo

¹¹ Segnalo la nascita recente di due progetti paralleli condotti dallo stesso C. Macris, in collaborazione con altri specialisti, sulla ricezione degli *Pseudopythagorica* nel mondo orientale (*Pythagorica Orientalia*, con D. De Smet e I. Jurasz) e bizantino (*Pythagoras Byzantinus*, con E. Delli e D. O'Meara).

¹² H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo Akademi, Åbo 1965.

a.C. e pensava a una continuità di produzione, e quindi di interesse per il pitagorismo, fino ai primi secoli dell'Impero. Negli ultimi decenni, studi specialistici hanno messo in evidenza la relazione che un gruppo piuttosto omogeneo di questi testi, composti in un dorico artificiale (quelli che Thesleff considerava appartenenti alla classe II, mentre nella classe I considerava testi scritti nella *koine* attica o in dialetto ionico attribuiti a Pitagora e a membri della sua famiglia)¹³, esprime con il platonismo di età post-ellenistica, collocandoli tra il I sec. a.C. e il II d.C. Ciò ha riportato in auge, con nuovi argomenti¹⁴, una nota tesi di E. Zeller, che vedeva l'origine della letteratura pseudopitagorica nell'Alessandria del I sec. a.C. e come un prodotto di circoli pitagorizzanti¹⁵. Non si può tuttavia ritenere plausibile che tutto il *corpus* sia il prodotto di un singolo circolo intellettuale o che questi testi siano apparsi improvvisamente sulla scena del I sec. a.C. (p. 35). Le questioni sollevate da Macris sono molte e molto interessanti. Mi sembra tuttavia utile sottolineare due punti rispetto ai quali potrebbe emergere qualche ambiguità: 1) il rapporto tra fenomeno letterario e l'esistenza concreta di circoli intellettuali o religiosi; 2) l'importanza di una definizione e una denominazione corretta per questi scritti.

¹³ Per una differente classificazione L. Zhmud, *What is Pythagorean*, cit., ripresa da C. Macris nell'Introduzione, p. 33.

¹⁴ Tra questi sono da segnalare in particolare il rapporto con le tendenze filosofiche post-ellenistiche, in particolare con un platonismo di impronta dogmatica e volto a un ritorno all'Accademia Antica, in risposta alle filosofie ellenistiche, in particolare allo Stoicismo; l'appropriazione di teorie e terminologia aristoteliche che evidenziano l'appropriazione di aspetti dei testi di scuola di Aristotele, tornati ad essere al centro del dibattito nel I sec. a.C. Per una discussione più approfondita mi permetto di rimandare ad A. Ulacco, *Pseudopythagorica*, cit., pp. 1-16. Cfr. le edizioni, traduzioni e commenti citati alla n. 7.

¹⁵ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, cit., p. 123. Zeller pensava in particolare al circolo di Eudoro di Alessandria, per il quale un interesse per il pitagorismo è testimoniato. Tuttavia occorre esercitare la necessaria prudenza: se è vero che forti affinità sono presenti con gli *Pseudopythagorica*, quello che sappiamo di Eudoro di Alessandria è molto limitato per poter arrivare ad attribuire al suo circolo la loro produzione. Per il rapporto dei testi pseudopitagorici con Eudoro di Alessandria si vedano R. Chiaradonna, *Autour d'Eudore. Les débuts de l'exégèse des Catégories dans les Moyen Platonisme*, in M. Bonazzi-J. Opsomer (eds.), *The Origin of the Platonic System: Platonisms of the Early Empire and their Philosophical Contexts*, Éditions Peeters, Leuven 2009, pp. 89-111; M. Bonazzi, *Eudorus of Alexandria*, cit., e Id., *Pythagoreanising Aristotle: Eudorus and the Systematisation of Platonism*, in M. Schofield (ed.), *Aristotle, Plato and Pythagoreanism in the First Century BC. New Directions for Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 160-186.

Rispetto al primo ordine di questioni, C. Macris indica che una recente e diffusa tendenza di ricerca favorirebbe la contestualizzazione di scritti apocrifi nell'ambito di gruppi realmente esistiti, siano essi comunità testuali ebrae, cristiane, gnostiche o ermetiche. Questa tendenza metterebbe in discussione la nota e autorevole tesi di Walter Burkert¹⁶, che vedeva in questi testi un fenomeno letterario e filosofico che non aveva radici in quelli che Macris chiama «actual neo-Pythagorean groups» (p. 37). Macris non specifica se questa valutazione debba riguardare una parte specifica del *corpus* apocrifo o solo alcuni testi, ma fa riferimento in nota a uno dei contributi di Johan C. Thom in questo volume, nello specifico la sua discussione sui *Versi Aurei*. Thom ipotizza che i *Versi Aurei*, la cui origine e autenticità sono da sempre molto discusse, ma che nell'antichità erano considerati pitagorici, rimanderebbero a pratiche impiegate all'interno di una comunità realmente esistita¹⁷. Sebbene condivida la necessità di integrare, nello studio di questi testi, i risultati delle ricerche in ambito storico, sociologico e religioso, ritengo occorra esercitare una certa prudenza rispetto a questo aspetto e analizzare caso per caso. Le nostre fonti non sono in grado di indicarci che gli apocrifi pitagorici, nella loro interezza, siano il prodotto di una o di un'altra comunità religiosa con uno specifico modo di vivere, un *bios* che li contraddistinguerebbe come comunità *pitagoriche*. Allo stesso modo un interesse filosofico e testuale di una comunità intellettuale che avverte la propria identità filosofica in continuità con il pitagorismo antico non deve di necessità corrispondere all'attuazione concreta di un modo di vivere e di precetti *pitagorici*. Ciò che sembra *rivivere*, almeno per buona parte di questa produzione apocrifa, è piuttosto una certa autorità che il richiamo al pitagorismo implica, e che non pare legata al tentativo di ricostituzione di una associazione o scuola pitagorica¹⁸. Diventa allora ancora più interessante, se la produzione di testi apocrifi non serve a giustificare un modo di vivere *simpliciter*, ma più in generale, un modo di fare filosofia, chiedersi quale tipo di autorità venga attribuita, per quali ragioni e in quali ambiti, e, non

¹⁶ W. Burkert, *Hellenistische Pseudopythagorica*, «Philologus» 105 (1961), pp. 226-246, pp. 232-233.

¹⁷ Cfr. J. C. Thom, *The Golden Verses as Pseudo-Pythagorean Text*, pp. 205-227 del volume qui discusso.

¹⁸ Cfr., su questa linea, B. Centrone, *La letteratura pseudopitagorica: origine, diffusione, finalità*, in G. Cerri (ed.), *La letteratura pseudepigrafa nella cultura greca e romana*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 2000, pp. 429-452, pp. 437-438.

meno importante, quale sia l'orientamento filosofico e intellettuale per il quale questa autorità vuole essere ottenuta.

Il secondo ordine di problemi, in parte legato al primo appena discusso, riguarda la seconda parte del titolo scelto per il volume *Studies on the Texts attributed to Pythagoras and the Pythagoreans*, su cui Macris si sofferma, non essendoci al riguardo una unanimità tra gli studiosi rispetto alla scelta di quale denominazione impiegare per indicare questi testi. L'impiego di una categoria o di un'altra non è infatti sempre neutrale. H. Thesleff aveva usato la dicitura *testi pitagorici di età ellenistica*, che non pregiudicherebbe l'autenticità del loro contenuto. Walter Burkert aveva invece scelto *Pseudopythagorica*, una denominazione che ha il grande vantaggio, a mio avviso, di restituire un dato oggettivo: si tratta testi pseudepigrافي in quanto attribuiti a nomi che non corrispondono agli autori che li hanno composti. La denominazione *Pythagorean pseudepigrapha* (o apocrifi pitagorici) è un'altra opzione plausibile («a bit more graciously» secondo Macris, p. 27), che lascia aperta la possibilità di una continuità di questi testi con l'antico pitagorismo. Se la denominazione di pseudepigrافي può suscitare in noi moderni un giudizio di valore e portarci ad identificarli come *falsificazioni*, occorre sempre ricordare che nell'antichità esistevano diverse forme di pseudepigrafia, compresa quella filosofica e di scuola, che non implicava l'intento di ingannare o guadagnare denaro tramite la creazione di falsi. Spesso infatti si scriveva sotto pseudonimo perché le dottrine esposte erano considerate parte di un'unica scuola, pur contemplando diverse prospettive o sfumature che non facevano altro che confermare la ricchezza dello stesso orientamento filosofico¹⁹. Trovo in ogni caso che la scelta degli editori di indicare i testi trattati in questo volume come *testi attribuiti a Pitagora e ai Pitagorici* sia senza dubbio la più corretta, poiché nel volume non vengono solamente analizzati testi composti in forma pseudepigrافي, ma anche testi (o frammenti e testimonianze di testi) che, sebbene non attribuiti direttamente a Pitagora o a un pitagorico nel momento della loro composizione, almeno a quanto ne sappiamo, vengono successivamente considerati pitagorici o riferentesi a

¹⁹ Ancora fondamentale, per una distinzione tra le diverse forme di falsificazione e di pseudepigrafia nell'antichità, resta lo studio di W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum. Ein Versuch ihrer Deutung*, C. H. Beck, München 1972.

dottrine pitagoriche²⁰. Corretta è anche la scelta di non utilizzare la categoria di Neopitagorismo²¹. Questa categoria è già stata messa in discussione, con ottimi argomenti²², anche per autori platonici (quali Nicomaco, Moderato e Numenio) che sono vissuti successivamente alla produzione di testi pseudepigrifi, che scrivono con il proprio nome, e che si presentano o vengono presentati dalle fonti come pitagorici, oltre che come platonici. Come è stato notato, non è semplice indicare per questi autori una identità pitagorica, tale per cui il loro pitagorismo sia predominante rispetto alla propria identità di platonici. Si può piuttosto parlare di platonici pitagorizzanti, o di tendenze pitagorizzanti nel platonismo imperiale. La categoria rischia pertanto di essere fuorviante a maggior ragione per i testi pseudepigrifi, rispetto ai quali non siamo in grado di dire con certezza quali fossero gli autori e che, almeno stando alle fonti a nostra disposizione, poco conservano di dottrine pitagoriche originarie. Essa rischia inoltre di appiattire le differenze tra questa particolare forma di letteratura e le tendenze pitagorizzanti successive.

Un contributo molto importante dell'Introduzione è fornito da Macris anche nell'indicazione dei criteri e delle piste future che la ricerca dovrebbe idealmente intraprendere se si vuole proseguire sul terreno tracciato da H. Thesleff ed espandere il *corpus*. Tra questi *desiderata* (non tutti affrontati nei contributi del volume), Macris include la possibilità di cercare ispirazioni metodologiche e teoretiche da altre aree e, ad esempio, analizzare altri fenomeni di pseudepigrafia o *corpora* simili, come gli *Orphica* e gli *Hermetica*. Produttiva sarebbe, secondo Macris, anche una ricerca più approfondita sulla nozione

²⁰ Mi riferisco in particolare al contributo di Carole Hofstetter (pp. 107-138), che affronta alcuni problemi del dialetto dorico dei frammenti originari di Archita e Filolao e il modo in cui, nella tradizione manoscritta della *Introductio arithmeticae* di Nicomaco, che ne è una fonte importante, lettori e copisti lo hanno modificato per restituire il più possibile il testo originale; il contributo di L. Brisson (pp. 382-397) affronta i riferimenti e il materiale pitagorico in alcune lettere (II, VI, XIII, IX, XII) attribuite a Platone.

²¹ G. Roskam utilizza per esempio in modo interscambiabile le categorie di pseudo-Pitagorici e Neopitagorici per i trattati apocrifi pitagorici sulla regalità, cfr. per es. G. Roskam, *Some fresh air into the Neopythagorean tradition: the fragments On Kingship by Diotogenes*, «The Cambridge Classical Journal» 66 (2020), pp. 203-220.

²² Si veda, in particolare, B. Centrone, *Cosa significa essere pitagorico in età imperiale. Per una riconsiderazione della categoria storiografica del neopitagorismo*, in A. Brancacci (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 137-168.

di autorità e di autorialità nell'antichità (come ad esempio fa Philipp Horky nel suo contributo, pp. 141-176). Inoltre, potrebbe essere proficuo considerare testi e testimonianze che nell'edizione di Thesleff sono citati solo marginalmente o sono completamente assenti. In questo senso andrebbero fatti tre tipi di aggiunte: testi orfici presumibilmente scritti da antichi Pitagorici, *symbola* che si ritiene siano pitagorici come nel caso di Androcide (affrontati nel secondo contributo al volume di J. C. Thom, pp. 317-339), testi falsamente attribuiti a Pitagorici nella tradizione araba (si veda su questo il contributo di A. Izdebska, pp. 475-509), o lettere con contenuto che si richiama al pitagorismo (si veda in questo caso il contributo di L. Brisson, pp. 381-397). Macris sottolinea anche la necessità di prendere in considerazione le opinioni filosofiche che vengono attribuite al pitagorismo nei *Placita* di Aezio e in generale nella tradizione dossografica²³.

Tra tutti i possibili e importanti approfondimenti segnalati nell'Introduzione, quelli più interessanti riguardano, a mio avviso, l'attenzione al valore filosofico di questi testi e l'importanza che essi hanno per la storia del pensiero antico e tardoantico, in linea di continuità con i risultati degli studi specialistici sugli *Pseudopythagorica* negli ultimi anni. Segnalo, in aggiunta a quanto indicato, che per una buona parte dei testi editi da H. Thesleff mancano ancora una traduzione e un'analisi approfondita che ne analizzi il contenuto e che li metta in rapporto con i risultati raggiunti fino ad ora su altri testi di argomento filosofico. Mi sembra inoltre che, da un punto di vista metodologico, un'altra prospettiva da considerare in modo più approfondito sia, almeno per i testi in dorico di carattere più teorico, il modo in cui gli autori, pur celandosi dietro una maschera pitagorica, propongano una esegesi e una rielaborazione delle loro fonti alla luce dell'interpretazione di Platone (e di Aristotele) che intendono veicolare. Questa prospettiva è centrale, in quanto ci dice molto sulle loro strategie e ci aiuta a contestualizzarli meglio nelle discussioni filosofiche di età post-ellenistica. Rispetto a questo punto, per esempio, tre contributi del volume, mi sembrano offrire spunti particolarmente proficui. Si tratta dei tre studi sul testo attribuito a Timeo di Locri, *Sulla natura del cosmo e dell'anima*, e alla sua ricezione nel neoplatonismo (sono i contributi di M. Varoli, L. Saudelli e M.-A. Gavray). Il trattato di Timeo di Locri (d'ora in avanti TL) è stato con-

²³ Su questo punto segnalo una recente e importante pubblicazione di J. Mansfeld, "Pythagoras" and Ps.-Archytas on Principles, «Elenchos» 40 (2019), pp. 123-135.

siderato sin dall'Antichità come il modello pitagorico a cui Platone si sarebbe ispirato per la composizione del *Timeo*. Il testo, in dorico artificiale, è in realtà una sorta di riassunto interpretativo del dialogo e in qualche misura lo riscrive omettendo delle parti o aggiungendo aspetti non presenti nel dialogo²⁴. Come ho argomentato altrove²⁵, il modo in cui il testo di Platone è riassunto e modificato veicola anche una interpretazione del dialogo. Il contributo di Matteo Varoli (*Il tempo, la Terra, i pianeti. Osservazioni sull'esegesi di Tim. 37c-39e in Ps.-Timeo di Locri*, pp. 229-247) esplora le sezioni astronomiche del trattato di TL, discutendo i passi in cui queste modifiche sono visibili. Per esempio, TL interpreta il noto passo del *Timeo* che definisce il tempo come una immagine mobile dell'eternità proponendone una nuova definizione, non presente nel dialogo platonico: il tempo è «immagine del tempo ingenerato che chiamano eternità»²⁶. TL sembra modellare la definizione dell'eternità su quella del tempo, e non viceversa, come accade nel *Timeo*. Secondo Varoli ciò indica che in TL l'eternità è vista come un tempo eternamente presente. Varoli precisa correttamente che il tipo di generazione a cui TL fa riferimento non deve essere inteso in modo temporale (p. 231). Dal testo²⁷ si può infatti ricavare che TL si colloca dalla parte dei platonici che, sin dall'Accademia antica, avrebbero difeso una lettura non temporale, didascalica o metaforica della generazione del cosmo.

Il contributo di Marc-Antoine Gavray (*De l'usage d'une autorité: Timée de Locres et Simplicius*, pp. 447-474) esplora in modo esemplare il modo in cui Simplicio, nei suoi commentari alla *Fisica* e al *De Caelo* di Aristotele, utilizza il testo di TL, in particolare la sua definizione ilomorfica dei corpi elementari, per formulare la sua propria interpretazione della teoria dei corpi elementari del *Timeo*. Utilizzando TL, Simplicio è in grado di rispondere alle accuse di Aristotele contro l'atomismo geometrico del *Timeo*: la fonte comune a Platone e a Aristotele, il pitagorico Timeo di Locri, avrebbe già concepito una composizione ilomorfica alla base della struttura geometrica dei corpi elementari²⁸. Questa operazione permette a Simplicio non solo

²⁴ Si vedano W. Marg (ed.), *Timaeus Locrus*, cit., e M. Baltes, *Timaios Lokros*, cit.

²⁵ A. Ulacco, *The Creation of Authority*, cit., pp. 192-203.

²⁶ Tim. Locr. *De nat. mund.*, p. 215, 1-6 Marg.

²⁷ Ivi, p. 206, 11-12 Marg.

²⁸ Per uno studio approfondito della teoria ilomorfica dei corpi elementari in TL mi permetto di rimandare ad A. Ulacco-A.-J. Opsomer, *Elements and Elemental Properties in Timaeus Locrus*, «Rheinisches Museum für Philologie» 157 (2014), pp. 154-206.

di fornire una prova della *symphonia* tra Platone e Aristotele, ma anche di assicurare, tramite le affinità che egli mette in mostra con l'atomismo democriteo, la transizione tra i preplatonici e Platone. Gavray dimostra efficacemente che l'uso esegetico del trattato pseudopitagorico da parte di Simplicio è molto più di un semplice ricorso ad un'autorità nominale. Proclo, che pure nomina TL nel suo prologo al commento al *Timeo*, sembra farne un uso diverso, in quanto fa riferimento a TL solo alla fine delle sue argomentazioni per apporre un sigillo di autorità alla sua interpretazione (pp. 454-547).

Il contributo di Lucia Saudelli (*L'eschatologie du pseudo-Timée*, pp. 249-273) attira l'attenzione su un passo poco conosciuto nel panorama degli studi attuali, ma che è di fondamentale importanza per la storia delle interpretazioni del *Timeo* nell'antichità. Si tratta delle linee finali del trattato attribuito a Timeo di Locri. A chiusura del trattato TL riscrive il lungo passo di *Timeo* 90e 1-92c 9, in cui la generazione delle donne e delle varie specie animali è spiegata attraverso il susseguirsi di successive reincarnazioni che dipendono dall'uso dell'intelletto che si è fatto nelle precedenti vite. Saudelli propone una traduzione del passo di TL (pp. 224, 13-225, 5 Marg) e argomenta che il modo in cui TL accosta le pene della trasmigrazione (definite come insolite, *τυμωρία ξέναι*) alle pene dell'Ade raccontate da Omero (racconti che TL definisce falsi) indicherebbe che egli considera la trasmigrazione un racconto educativo mirato a persuadere gli uomini dal tenersi lontani da una condotta di vita senza virtù, facendo intravedere loro le pene che li attendono nelle successive reincarnazioni. Se è vero che l'aspetto educativo dei miti escatologici è un punto importante, efficacemente dimostrato da Saudelli, mi sembra tuttavia che il testo non offra appigli per ritenere che questa sia una *tesi* (p. 252) che TL difende fino all'estrema conseguenza di ridurre la trasmigrazione solo a un racconto, per di più falso come quelli di Omero. Nell'ultima parte del testo (p. 225, 5-10 Marg), infatti, che non è tradotta e analizzata nel contributo di Saudelli, è possibile rintracciare una teoria dei cicli della reincarnazione, che TL sembra escludere con chiarezza dalla definizione di racconto falso: a partire dal secondo ciclo delle reincarnazioni è Nemesei, con l'aiuto dei demoni vendicatori, a determinare il modo in cui queste reincarnazioni avvengono. Ciò lascia intendere, a mio avviso, che se da lato TL, accostando la trasmigrazione del *Timeo* ai miti escatologici di Omero, vuole sottolinearne il loro valore sul piano educativo, dall'altro questo racconto esprime aspetti di una teoria della trasmigrazione che TL sembra accettare come

propria. Mi sembra che la strategia di TL sia quella di suggerire una interpretazione non letterale della trasmigrazione in corpi di animali, aspetto che Aristotele aveva criticato aspramente, e che non intenda rifiutarla interamente²⁹. Se TL rappresenta, nella finzione dello pseudepigrafo, il testo autorevole a cui Platone ha fatto riferimento per scrivere il *Timeo*, la ricostruzione proposta da TL corrisponde a quella che TL vuole proporre come la lettura più corretta e autorevole del dialogo³⁰. In questo modo Platone può anche essere indirettamente difeso rispetto alle critiche a lui rivolte.

Come emerge da questa breve ricognizione, il volume qui discusso si distingue per ricchezza di prospettive e approcci che mostrano come il pitagorismo nella sua storia e nella sua ricezione sia difficilmente riconducibile a un'etichetta storiografica, ma debba essere inteso piuttosto come un fenomeno proteiforme che si declina in modi e forme differenti nel corso dei secoli. Il volume – e il progetto da cui ha avuto origine – ha tra i tanti meriti quello di aver riportato all'attenzione degli studiosi, non solo degli specialisti di storia del pitagorismo, la necessità di considerare questi testi a tutti gli effetti un elemento centrale della storia del pensiero antico. Questa raccolta sarà d'ora in avanti un riferimento importante per chi si occupa di pseudepigrafia nel mondo antico, di storia del pitagorismo e della sua ricezione, oltre che delle sue interazioni con il platonismo e l'aristotelismo.

KU Leuven

angela.ulacco@kuleuven.be

²⁹ Aristot. *De an.* 407b 23-24.

³⁰ Ho argomentato questa interpretazione in modo più dettagliato in A. Ulacco, *Di destini umani, punizioni e corpi animali. Ps.Timeo di Locri e l'esegesi di Timeo 90e1-92c9*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», Online First (2023), pp. 1-16.

Bonaventure on Forms^{*}

di

LUCA GILI

F. van Buren's book, *Aristotle and the Ontology of St. Bonaventure*, is a revised version of a PhD dissertation submitted at the University of Munich in 2020 and defended in 2021 (cf. p. ix). Van Buren intends to demonstrate that Bonaventure was an Aristotelian, especially in his theory of form, thereby renewing the thesis advanced by Fernand van Steenberghen and supporting it with a more extensive reference to the texts¹. In so doing, van Buren claims to add a significant bit to our knowledge of Bonaventure's thought. While I do share her claim that any effort to explain Bonaventure's philosophy is a worthwhile undertaking, I have a few objections against some of the results expounded in the book. To substantiate my criticisms, I will first offer a reconstruction of the six chapters of the book.

After an introduction (pp. 1-15), where van Buren argues that her historiographical claims are new, the first chapter (*Historical Background*, pp. 15-49) summarizes the theory of forms among Neoplatonist philosophers, including Victorinus, Augustine, Proclus, and pseudo-Dionysius². From this summary of the Neoplatonic views about forms, van Buren infers the idea that it is markedly Neoplatonic to present God as «being», since (pseudo-)Dionysius does so (cf. p. 34). In other words, the idea of a «metaphysics of the Exodus», as Gilson put it, would have Neoplatonic roots. The final section of the chapter (pp.

^{*} A discussion of F. van Buren, *Aristotle and the Ontology of St. Bonaventure*, Leuven University Press, Leuven 2023.

¹ F. van Steenberghen, *Aristote en Occident. Les origines de l'aristotélisme parisien*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain 1946.

² This latter is always introduced as 'Dionysius'. Unless van Buren intended to claim that the author of the treatise *De divinis nominibus* was indeed the Areopagite converted to Christianity by saint Paul (cf. *Acts*, 17, 22) – a claim that would certainly merit some discussion, were it at all possible to argue in its favour –, I hardly see why the anonymous goes by the name of 'Dionysius' in the book. In the *Index* (and only there), van Buren correctly writes 'pseudo-Dionysius'.

36-49) is more philosophically rewarding. Van Buren asks whether the label ‘Aristotelian’ could be applied to Bonaventure. She criticizes scholars who claim that Bonaventure was not Aristotelian because he subscribed to the claim that there is a plurality of substantial forms. She observes that it is not clear that Bonaventure was a supporter of the plurality of forms, but she believes that he was (cf. p. 37, n. 112), and adds that it is not clear that Aristotle maintained that there is only a substantial form since it could be argued that the intellect survives the death of the human being. In other words, van Buren argues, it is not ‘anti-Aristotelian’ to maintain, as Bonaventure does, that there are several substantial forms. This conclusion has an important philosophical pay-off and could be developed further.

The second chapter is dedicated to *The Theory of Forms in Thomas Aquinas* (pp. 51-72). Van Buren has sympathy for J. F. Wippel’s interpretation of the participation of created forms to God’s *esse*:

To entertain now a third interpretation, John F. Wippel considers that Geiger and Fabro’s positions may be brought into harmony with one another. He agrees with Fabro on the point that there must be a composition of *esse* and *essentia* to account for limited instantiations of *esse* in creatures, the *esse* which then participates in God’s *esse*, i.e. transcendental-analogical participation. However, Wippel also grants to Geiger that participation by similitude ensures the limitations which account for the essences of creatures, in the sense that each creature imitates God’s essence (his *esse*) in a particular way, i.e. through its essence as a limitation of God’s being. Thus, with respect to Aquinas’ notion of participation between cause and effect, Wippel maintains that both “transcendental-analogical participation” and “participation by similitude or formal hierarchy” may be found in Aquinas’ philosophy. However, according to Wippel, Aquinas’ theory of participation stresses the former over the latter because the former more clearly shows the causal relationship of creatures to God (p. 63).

The reconstruction of the debate between C. Fabro and L.-B. Geiger on the notion of participation in Aquinas (pp. 59-65) is praiseworthy³, but I am not entirely convinced that Fabro’s idea that participation

³ I note in passing that J. Brower, *Aquinas’ Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism, and Material Object*, Oxford University Press, Oxford 2014, is not referenced in this chapter.

in creatures is limited to participation to God's *esse* is a correct interpretation of Aquinas, as van Buren suggests (cf. p. 63: «Fabro (rightly) considers Geiger's position to be a threat to Aquinas' claim that there is a real distinction between essence and existence»).

The third chapter (*The Controversy: Bonaventure and Aristotle*, pp. 73-94) reconstructs Bonaventure's attitude towards Aristotle and discusses also the *Collationes in Hexaëmeron*, where the Franciscan thinker took a more staunchly anti-Aristotelian stance, according to many scholars⁴. Van Buren makes her point in a convincing way. She observes that many of the arguments against the eternity of the world presuppose Aristotle's philosophy, and that Bonaventure could argue that Aristotle does not prove that the world is created in time in the *Physics* because the origin of the world in time is a metaphysical topic. In other words, Bonaventure's claim that it is possible to philosophically prove that the world had a beginning in time is not in itself evidence that Bonaventure was anti-Aristotelian, as it has been argued in the past. While her arguments are compelling in showing that the qualification of Bonaventure as an anti-Aristotelian can be deconstructed, van Buren does not demonstrate that the Franciscan philosopher was indeed an Aristotelian.

The following three chapters are the best section of the book: in the fourth chapter (*An Aristotelian Account of Universals*, pp. 95-131), van Buren offers an analysis of Bonaventure's commentary on the *Sentences* (book II) and concludes that the Franciscan thinker had an Aristotelian understanding of universals, since he maintained that there are no extra-mentally existent uninstantiated universals, *qua* particular forms. In other words, there is not form of Socrates, if Socrates is not instantiated. But van Buren also stresses that the universals *qua* universal forms have extra-mental 'being' (*esse*). On p. 92, van Buren advances the hypothesis that «at least at the point of writing this question, Bonaventure did not think that the position found in the *Liber de causis* was Aristotle's position». The observation certainly deserves more research on the topic, but the arguments advanced by van Buren are convincing. She writes that «it seems [...] that Bonaventure throughout the *Commentary on the Sentences* is reluctant to use the *Liber de causis*, and almost always when he does

⁴ Had the chapter been proofread one more time, we would not have had note 219 which is almost identical to note 13 (F. van Buren, *Aristotle and the Ontology*, cit., pp. 74, and 12).

cite it, it is cited as a negative position» (p. 92). According to van Buren,

the supposed critique of Aristotle's rejection of Platonic forms [cf. Hex. VI, 2-7, quoted in note 294] is not really targeting the fact that Aristotle rejects Platonic forms generally, but that he rejects the transcendent forms of virtues, which Bonaventure considers need to exist in God himself. Plato perhaps comes closer because although he does not posit the forms in God, at least they are "transcendent." However, above in the Commentary on the Sentences, Bonaventure rather explicitly rejects Platonic forms as being in any way like divine exemplars, precisely because, although they are transcendent, they are not in God – and instead speaks positively of Aristotle, praising him precisely for rejecting the forms of Plato (pp. 92-93).

In the following pages, van Buren fleshes out Bonaventure's doctrine about «seminal reasons». She claims that Aquinas had rejected «seminal reasons», and that Augustine presented them as programs for the development of forms that are implicit in the beings created by God. Bonaventure takes a stance different from either of them: in his opinion, «seminal reasons» are identical to natural forms, i.e., to forms that immanent in the individuals. Van Buren offers an excellent reconstruction of Bonaventure's discussion of the formation of Eve from Adam's rib:

A rib [...] is certainly not made by nature to generate a woman, i.e. does not have the natural form to do so – if it did, we would see this phenomenon of ribs generating women occurring in nature. But we don't. Thus, Bonaventure concludes: "[I]f it is asked, whether woman was made from the rib [of Adam] according to seminal reasons, the response is no, because the rib, with respect to such a way of producing and with respect to such body ... does not have in itself anything except the potency of submission," i.e. a potency by which, if other intermediate causes (such as God) come along, one thing may become another (p. 109)⁵.

Van Buren continues her reconstruction by noticing that Bonaventure distinguishes the *rationes seminales*/natural forms from universal forms (cf. *In Sent.* II, d. 18, a. 1, q. 3). Unlike Aquinas, who maintained that the universal forms are in the particular substances ('humani-

⁵ «Potency of submission» translates the Latin *potentia obedientiae*.

ty' can be found in Socrates or Callias), Bonaventure distinguishes 'humanity', *qua* universal form, from the 'natural form' of Socrates or Callias, because he

considers it impossible for the universal form to be in a particular thing, insofar as what is in a particular thing (i.e. in the sense of being ontologically dependent) must be particularized – if something is dependent upon Socrates, it belongs to him and is thereby particularized in him. With regard to generation, this must be the case since what is the cause of generation in a particular sensible thing must be particular itself, not universal – i.e. it must be Socrates' humanity, in a proximate sense, which causes him to grow up to be a man, not humanity in general. However, with regard to knowledge or predication, if what is in the particular sensible thing is itself particular, it is no real predicate or object of knowledge (p. 115).

While arguing against the claim that universals can be abstract from individuals (cf. p. 116 ff.), Bonaventure targets a position similar to Aquinas' and paves the way to the arguments of later Franciscan thinkers, including Ockham, who also rejected moderate realism for the same reasons. Van Buren's reconstruction could indeed bring us to rethink the relationship of Ockham to Bonaventure. But in the following pages, the distinction that van Buren draws between universal and natural forms turns out to be not an ontological distinction:

Bonaventure instead makes a distinction between the universal itself (which happens to be part of the composite) vs. the universal *qua* part of the composite – or better, we could say *qua* operative principle within the composite. This distinction, as he makes clear, is not an ontological distinction, i.e. these are not two terms distinguished as cause to effect. When it comes to our understanding these two notions philosophically, they are one thing which may be considered in two different ways, i.e. as a universal form or as a seminal reason. However, this distinction is also not merely conceptual. Bonaventure writes: «if the universal form is said properly, according to the thing which is ordered into a genus, which metaphysics considers, the seminal reason is not the universal form. If, however, the universal form is designated as a form existing (exists) according to an incomplete being in matter and indifferent and able to be produced in many, then one may call the seminal reason the universal form». [In Sent. II, d. 18, a. 1, q. 3, p. 442b]

This is to say, they are equatable only insofar as we consider the universal form as ‘existing in potency’ in some composite, i.e. qua operative principle in some composite. Thus we land at a distinction between the seminal reason and universal which is neither an ontological distinction, insofar as the seminal reason and the universal form are not really distinct, but also not a conceptual distinction, insofar as they do indeed exist in two different ways. The crux of the distinction is that the universal form really exists (*esse*) while the seminal reason has merely a contingent existence (p. 121)⁶.

The passage deserves to be quoted in full, because much of van Buren’s philosophical interpretation of Bonaventure’s theory of forms is summarized in these lines. In her opinion, there is neither an ontological, nor a conceptual distinction between universal and natural (i.e., particular) forms. Despite alluding to a «formal distinction» between the two types of form, on p. 121 n. 403 she clarifies that «[p]roperly speaking, for Bonaventure, the form must exist in itself as a universal – it is not dependent upon and immanent in sensibles to attain extra-mental existence». It is not clear to me whether universals are ‘things’ in the extra-mental world or not in this reconstruction. I think that van Buren’s mistake consists in taking *existens* in the above passage to mean ‘existing’ and not ‘popping into existence’ (as I take it to mean). According to my reading, Bonaventure is simply stating that universal forms have a ‘being’ in themselves – presumably because they are intentional object – but when they pop into existence in matter, they are incomplete with respect to their formal content (because Fuffi does not include all the differences of ‘cat’, as I do not exemplify all that it is to be human), and yet they have extra-mental being. In other words, Bonaventure’s theory of enmattered form does not appear to be much different from Aquinas’ according to this reading, and all criticisms against the conceptualist position, that van Buren expounds in her book, should be taken as a critique of a naïve

⁶ Van Buren’s translation is questionable. Instead of «which metaphysics considers», I think it would have been better to translate «that the metaphysician has to consider». The translation of *existens* is also open to debate. On the meaning of *existere* in XIII century Latin philosophy, I take the liberty to refer to L. Gili-G. Pezzini, *In se ipso existens. A Linguistic Analysis of a Much-Misread Passage in Aquinas’ Commentary on Aristotle’s Perihermeneias*, in V. Buffon-D. Piché (eds.), *Non est excellentior status: Vaquer à la philosophie médiévale: Études offerts en hommage à Claude Lafleur*, Brepols, Turnhout 2023, pp. 367-377.

position, namely the one that does not consider that the objects of knowledge have to be universal and yet the extra-mental reality only includes individuals.

While chapter 4 is ambiguous about the ontological status of forms, in the fifth chapter (*Forms as Caused by God*, pp. 133-155) van Buren makes clear that universals *qua* universal forms do exist in God *qua* Exemplary Cause. While exemplarism is a Neoplatonic element, van Buren observes, the claim that the universal forms do not exist *qua* separate forms would be 'Aristotelian'. In van Buren's reconstruction, they exist not as intentional objects of God's mind, but they are in God as in their Exemplary Cause. While these statements are not wrong, they are not very new either. In the sixth chapter (*Forms in the Natural World*, pp. 157-191), van Buren concludes that the forms exist only in the natural world, thereby contradicting what she had said in ch. 3, where she argued that the forms *qua* universal have some being, independently of their instantiations, and contrary to what Aquinas wrote.

There is a short *Conclusion* (pp. 193-197), a bibliography, and an index of names.

Despite the general thesis that Bonaventure was an Aristotelian, there is no conceptual description of historiographical categories such as 'Aristotelianism' and 'Augustinism', which appear to be used according to a meaning so wide and comprehensive to potentially accommodate most philosophers of the Western tradition. Against the supporters of an 'Augustinian' or 'Platonizing' Bonaventure, van Steenberghen wrote:

What all these authors (Veuthey, etc.) understand by the "Augustinian spirit" is none other than the Christian spirit, which emphasizes the superiority of divine Revelation to reason, of Christian doctrine to that of philosophy, and of sacred to human sciences. This is found in Thomas just as well as in St. Bonaventure. It is not specifically Augustinian⁷.

Van Buren's book is not much different in that she maintains that Bonaventure is an Aristotelian since he often quotes Aristotle and believes in the existence of enmattered forms.

⁷ A. Forest-F. van Steenberghen-M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, Bloud & Gay, Paris 1951, p. 204, cited in J. Ratzinger, *The Theology of History in Saint Bonaventure*, transl. by Z. Hayes O.F.M., Franciscan Herald Press, Chicago 1971, p. 130.

The issue deserves to be developed further. There are fundamentally two ways to qualify historiographical categories such as ‘Aristotelianism’ and the like. They could either be taken (a) in a nominalist fashion, i.e., whenever a philosopher self-identifies as ‘Aristotelian’, we should take them as an ‘Aristotelian’, or (b) they can be defined according to a definite set of qualifications or to an umbrella of varying qualifications, that share the common trait of a reference to Aristotle’s *corpus* as an authoritative philosophical source⁸. According to (a), if an author qualifies her/himself as ‘Aristotelian’, we could simply stipulate that the qualification is correct, without testing it against a series of commonly agreed upon features. But (b) we could also have a clear depiction of what counts as ‘Aristotelianism’, or probably allow for different versions of ‘Aristotelianism’, though within the boundaries of a constant reference to Aristotle’s *corpus*⁹. Bonaventure is obviously not an Aristotelian in a nominalist sense, since he never qualified himself as such. But it is not clear whether van Buren saw that these are the only options on the table to describe someone as an Aristotelian, and, if yes, that a description of what would count (in her opinion) as ‘Aristotelian’ was needed in order to qualify Bonaventure as such. In lieu of explanations, she sometimes retorts to platitudes while employing the category of ‘Aristotelianism’ (e.g., «[a] similar position is maintained by a thinker who we would certainly call ‘Aristotelian’: Albert the Great», p. 82). I wonder if she intended to maintain that Bonaventure’s frequent references to Aristotle are sufficient, *per* (a), to turn him into an Aristotelian. But in this case, it is no longer clear whether the historiographical category would be at all informative, since most philosophers of the Western tradition after Aristotle, from Simplicius to Ockham, from Giordano Bruno to Hegel and Heidegger, would inevitably count as Aristotelians.

There are a few more quibbles. There are omissions in the dis-

⁸ On the issue of the authority of ancient sources in the formation of the philosophical canon, cf., e.g., J. Opsomer-A. Ulacco, *Epistemic Authority in Textual Traditions: A Model and Some Examples from Ancient Philosophy*, in J. Leemans-B. Meijns-S. Boodts (eds.), *Shaping Authority*, Leuven University Press, Leuven 2016, pp. 21-46, and A. Ulacco, *Autorità epistemica e storia della filosofia: un caso dalla filosofia antica*, «Archivio di storia della cultura» 23 (2020), pp. 37-52.

⁹ In this sense, M. Rashed talks about «Aristotelismes possibles» (cf. M. Rashed, *Essentialisme. Alexandre d’Aphrodise entre logique, physique et cosmologie*, W. de Gruyter, Berlin-New York 2007, p. 6 ff.).

cussion of the secondary literature¹⁰: van Buren seems to ignore the *Habilitationsschrift* on Bonaventure by Joseph Ratzinger¹¹. On p. 7, n. 3, she writes: «In scholarship, the stronger position regarding Bonaventure's 'Aristotelian' tendencies is maintained only by Fernand van Steenberghen, whose original claim was not well received in scholarship». In 1959, however, the future pope Benedict XVI wrote: «we must admit that Van Steenberghen is correct to a great extent as regards the question of Bonaventurian Augustinianism»¹². The omission of Ratzinger's *Habilitationsschrift*¹³ is curious given the later fame of the author, and unfortunate, since Ratzinger seems to have already presented many of the arguments advanced by van Buren, though in a compressed form. Although dedicated to the theology of history as it emerges in the *Hexaëmeron*, Ratzinger's book also covers the debate about the alleged 'Aristotelianism' of Bonaventure and summarizes the

¹⁰ To her credit, van Buren quotes extensively from German, French, and Italian publications, but she does not reference the two books by Marco Arosio on Bonaventure's Aristotelianism: M. Arosio, *Aristotelismo e teologia. Da Alessandro di Hales a San Bonaventura*, Liamar, Monaco 2012; Id., *Sapienza e scienza in Bonaventura da Bagnoregio. Epistemologia teologica ed esegesi biblica*, a cura di M. Mancinelli e D. Riserbato, Cantagalli, Siena 2019. The omission is excusable, since these two posthumous books by Arosio have been published with somewhat obscure publishing houses, but it is nevertheless unfortunate, since Arosio also took a stance against the attribution of an anti-Aristotelian stance to Bonaventure as van Buren does. M. Arosio was a scholar in Bonaventure studies who untimely passed away in 2009, and whose major contributions were unpublished at the time of his death. Thanks to relatives and colleagues, much of Arosio's writings are now in print, and one can hope that his studies can now generate new debates on Bonaventure's thought. As the book also includes a chapter on Aquinas, it might have been useful to also include a reference to J. F. Wippel, *Platonism and Aristotelianism in Aquinas*, in Id., *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Catholic University of America Press, Washington DC 2007, vol. 2, pp. 272-289.

¹¹ The author is aware that there are very few essays dedicated to Bonaventure's thought, and for that reason she deliberately includes also references to the Gilson/van Steenberghen debate: cf. F. van Buren, *Aristotle and the Ontology*, cit., p. 12: «[...] the reader, I am certain, will notice that the bulk of my references to secondary sources are from, at best, the 1980s, and the scholars I am arguing against are, for the most part, dead. To forestall the worry that I am doing this on purpose, it is necessary to state that there is very little contemporary scholarship on Bonaventure concerning his understanding of forms and of their causal efficacy».

¹² J. Ratzinger, *The Theology of History in Saint Bonaventure*, transl. by Z. Hayes O.F.M., Franciscan Herald Press, Chicago 1971, p. 133.

¹³ The title does not occur in the bibliography.

opinions of Gilson¹⁴ and van Steenberghen in a few pages and includes many voices of the debate that do not figure in van Buren's book¹⁵.

While van Buren argues that her claims are original, the scholars who wrote the entry on Bonaventure for the *Stanford Encyclopedia of Philosophy* make considerations that are close to hers, and aptly observe:

None of these interpretations quite captures Bonaventure's relation to these three philosophers or his own approach to the relations among reason, faith, and theology, because they implicitly employed a Thomistic model for being an Aristotelian, with the result that Bonaventure's failures derive from his not being the kind of Aristotelian Thomas Aquinas was¹⁶.

In short, this monograph is a praiseworthy addition to Bonaventure studies for the minutiae of the philosophical analyses of many texts, but its general claim appears not to be entirely convincing or new.

The book is carefully produced, as one is accustomed to expecting from Leuven University Press, but typos are not absent. Here is an example from a Latin quote: *Ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctors Graecos, ut Gregorium Nyssenum, Gregorium Nanzianzenum, Damascenum, Basilium, et commentatores omnium Arabum, qui dicunt, quod Aristoteles hoc sensit, et verba sua sonare videntur. Nunquam invenies, woud ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo regarduit Platonem, qui solus videtur posuisse, temus incepisse* (p. 82, n. 248). Other typos are on p. 91 n. 292 and on p. 93, n. 295 *seperatae* < *separatae*, on p. 93, n. 295 *congnoscitur* < *cognoscitur*, on p. 109, n. 355

¹⁴ See É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1924.

¹⁵ Cf. J. Ratzinger, *The Theology of History in Saint Bonaventure*, cit., pp. 120-128 (first published as J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Habilitationsschrift, Ludwig-Maximilian-Universität München, Munich 1959). Ratzinger's *Habilitationsschrift* was submitted and published in an abridged version in 1959, since the section on Bonaventure's theology of revelation did not meet the approval of some members of the evaluation committee (cf. J. Ratzinger, *Milestones. Memoires 1927-1977*, translated by E. Leiva-Merikakis, Ignatius Press, Chicago 1988, p. 103 ff.). Ratzinger's unabridged work has been published much later with the title *Offenbarungsverständnis und Geschichtstheologie Bonaventuras* (*Gesammelte Schriften: Band 2*), Herder, Freiburg im Breisgau 2009.

¹⁶ T. Noone-R. E. Houser-J. Benson, *Bonaventure*, in E. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2023: <https://plato.stanford.edu/entries/bonaventure/> [Nov. 2, 2023].

vale < *valde*, etc. There are typos also in quotations in other languages, e.g., on p. 26, n. 49 ἰδῶν < εἰδῶν; p. 60, n. 172 «tutti» < «tutto»; p. 65, n. 189 «principle» < «principe». On p. 30 τὸ ὄν, ἢ τὸ μὴ ὄν [«being, or not-being»], is translated as «being and not-being». References are not always correct, e.g., on p. 114, n. 376 van Buren quotes *Cat.* 3a13-15 and writes «*Cat.* V.5 3a7-21»; on p. 115, n. 378 she quotes *Cat.* 2a31-34 and yet writes «*Cat.* V.I 2a11-19», etc.

There are many philosophical gems in this monograph, and the goal I set myself in writing these pages was to detect them, so that the few imprecisions could not distract the reader's attention from the good textual analyses included in the book.

Università di Chieti-Pescara

Università di Vilnius

luca.gili@unich.it

Rileggendo *Destra-sinistra*, dopo un cambio d'epoca

di

PIER PAOLO PORTINARO

Ragionare di destra e sinistra è oggi più che mai muoversi sulle sabbie mobili. L'estrema incertezza nelle definizioni, prima ancora che nel prendere posizione, è figlia di oggettivi fattori strutturali e congiunturali da un lato, del moltiplicarsi e (spesso inutile) complicarsi dei criteri adottati per distinguere le opposte identità, dall'altro. Ma una cosa è certa: la coppia è nata con la modernità e il disorientamento che oggi la investe ha con tutta evidenza a che fare con la crisi della modernità.

Nondimeno, il tema continua a essere al centro del dibattito politico nelle democrazie – pur nella dissolvenza delle ideologie, ma in presenza di processi di polarizzazione politica, a cui la coppia concettuale si presta a offrire un'utile copertura. Per limitarsi all'Italia, e a una pubblicazione che consente un accesso diretto al tema che si deve affrontare, lo mostrano i contributi a un ciclo promosso nel 2023 dalla Scuola di cittadinanza del «Fatto quotidiano»¹. In questi saggi non mancano differenti e divergenti criteri di definizione, conseguenti al condiviso riconoscimento che destra e sinistra sono concetti relazionali. Forse troppe discriminanti vengono chiamate in causa, soprattutto quando si muove da sinistra per definire le opposte identità: «forza del negativo», «inquietudine ontologica», «escatologia» (religiosa e laica), «liquidità» (della sinistra) vs «solidità»

¹D. De Masi (ed.), *Destra e sinistra*, Paper FIRST, Roma 2023. Come in passato, anche questo volume mostra come a prendere l'iniziativa di una discussione sul tema siano (per lo più) intellettuali che si autocollocano a sinistra. Cfr. Aa. Vv., *Il concetto di sinistra*, Bompiani, Milano 1982; D. Cofrancesco, *Destra e sinistra. Per un uso critico di due termini chiave*, Bertani, Verona 1984; G. Bosetti (ed.), *Sinistra punto zero*, Donzelli, Roma 1993; A. Campi-A. Santambrogio (ed.), *Destra/Sinistra. Storia e fenomenologia di una dicotomia politica*, Pellicani, Roma 1997; A. Santambrogio, *Destra e sinistra. Un'analisi sociologica*, Laterza, Roma-Bari 1998; D. Antiseri-L. Infantino, *Destra e Sinistra: due parole ormai inutili*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1999; L. Ricolfi, *Sinistra e popolo. Il conflitto politico nell'era dei populismi*, Longanesi, Milano 2017.

(della destra), «principio di prossimità» (della destra) vs «principio di lontananza» (della sinistra), «principio di continuità» (tradizione) vs «emancipazione», «spazio» vs «tempo» (mi limito a spigolare dai due saggi introduttivi di Marco Revelli e Marcello Veneziani). E questo contribuisce a confondere le idee². L'esigenza di disporre di una mappa che fissa le coordinate essenziali continua a farsi sentire.

Un punto su cui tutti concordano è comunque l'esistenza di una pluralità di destre e sinistre. A dire il vero questa non è una novità. Se si guarda al mondo storico che ha celebrato un battesimo solenne alla coppia destra-sinistra (che per altro aveva già visto i natali, come Cardini ricorda, cent'anni prima, con la Gloriosa Rivoluzione inglese), non si può che prendere atto delle molteplici divisioni interne agli opposti fronti – durante e dopo la Rivoluzione francese. Divisioni sulle quali i molteplici *cleavages* generati dai processi di modernizzazione (dalla Rivoluzione industriale alle diverse ondate della globalizzazione) non avrebbero fatto che infierire. Questo della pluralità non è dunque un dato su cui si debba contendere.

Un altro aspetto che colpisce nella recente letteratura sul tema è l'insistenza sulla metamorfosi delle une nelle altre, ancora una volta conseguenza della fluidità dei posizionamenti nello spazio politico³. La triade della Rivoluzione francese “Libertà, eguaglianza, fraternità” avrebbe conosciuto fin dall'Ottocento significative reinterpretazioni, a cominciare dal fatto che proprio la *fraternité* sperimenta nel giro di pochi decenni sia il risveglio delle energie nazionalistiche sia la trasmutazione nel concetto social-comunitaristico di solidarietà. Guardando ancora all'universo ideologico ottocentesco, Mazzini si collocava con la sua triade “Dio, patria, famiglia” nello spazio della sinistra repubblicana. Ma quella triade è diventata con il Novecento, e lo è manifestamente ancor oggi, la bandiera della destra che si vuole ed è integralista⁴.

Come in precedenza era accaduto sulla questione del rapporto tra politica e cultura e su quella del rapporto tra socialismo e democrazia, il dibattito italiano sulla definizione di destra e sinistra è stato

² Il libro è ricco di identificazioni curiose, che rendono manifesta la scivolosità delle ascrizioni. La più paradossale è sicuramente quella proposta da Cardini, che, interrogando la propria identità di intellettuale di destra, arriva a definirsi «un coacervo strano, una sorta di asburgo-castrista» (D. De Masi [ed.], *Destra e sinistra*, cit., p. 47).

³ Qui può essere utile collocare il tema della metamorfosi delle ideologie su uno sfondo più ampio: G. Grossi, *Metamorfosi del politico*, Rosenberg & Sellier, Torino 2020.

⁴ Cfr. M. Veneziani, *Visto da destra*, in D. De Masi (ed.), *Destra e sinistra*, cit., p. 29.

dominato a fine millennio da un saggio di Norberto Bobbio, apparso originariamente nel 1994 per i tipi di Donzelli; saggio che ha fatto parecchio discutere e che, come mostrano molti contributi al ciclo di cui sopra si è detto, continua a essere sullo sfondo, anche se ormai più come bersaglio polemico o testo incompreso, di tante prese di posizioni recenti⁵.

Già in un profilo del 2007 avevo collocato la parabola di Bobbio entro la cornice di quello che Hobsbawm aveva chiamato il “secolo breve”⁶. Pubblicando nel 1994 *Destra e sinistra* – un testo frutto di lavori seminariali, nel quale, per sua stessa ammissione, erano confluite pagine «scritte da tempo e mai pubblicate» –, il filosofo torinese proponeva un’analisi di questa polarità ideologica ancora tutta interna all’orizzonte concettuale del secolo che ormai si poteva dire concluso (il che, tuttavia, non esclude che proprio nell’ultimo decennio della sua vita egli avvertisse segnali di involuzione politica che mettevano in discussione le ragionevoli e ragionate speranze del secondo dopoguerra⁷). A ogni buon conto era con la svolta del 1989/90 che l’equilibrio conflittuale delle grandi famiglie ideologiche otto-novecentesche, come l’Europa lo aveva conosciuto fino a quel momento, appariva definitivamente compromesso: delegittimato (definitivamente, si pensava) il nazionalismo, sconfitto il socialismo, trionfante il liberalismo. Questo richiedeva che anche i criteri tradizionali di distinzione tra destra e sinistra venissero messi in discussione.

⁵ Cfr. ora N. Bobbio, *Destra e sinistra. Ragioni e significati di una distinzione politica*, edizione del trentennale, pref. di N. Urbinati, Donzelli, Roma 2014. *Contra* M. Veneziani, *Sinistra e destra. Risposta a Bobbio*, Vallecchi, Firenze 1995 e Id., *La cultura della destra*, Laterza, Roma-Bari 2002. Fra le voci che si sarebbero mosse sulla scia del saggio di Bobbio cfr. M. Revelli, *Sinistra Destra. L'identità smarrita*, Laterza, Roma-Bari 2007.

⁶ P. P. Portinaro, *Introduzione a Bobbio*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 13. Così anche L. Ricolfi, *Sinistra e popolo*, cit., p. 38: «Il saggio di Bobbio è del 1994, ma guarda indietro, ai drammi del “secolo breve”: la tipologia dei regimi politici implicita nel suo schema serve a distinguere i due tipi ideali democratici, ossia la socialdemocrazia e la liberaldemocrazia, dai due tipi ideali totalitari, comunismo e fascismo». Per il resto mi sembra che Ricolfi semplifichi troppo la posizione di Bobbio, imputandogli lo «scopo segreto» di «fondare il mito della “libertà eguale”».

⁷ Così, ricevendo nel novembre 1994 il premio Balzan, doveva con riluttanza riconoscere – dopo aver sostenuto ancora nell’introduzione a *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1991, p. XV: «Non penso di essere troppo temerario se dico che il nostro tempo potrebbe essere chiamato *L'ère des démocraties*» – che si stavano addensando le previsioni pessimistiche (fra l’altro proprio sulla fine della democrazia) tipiche dei periodi di decadenza.

In occasione del ventennale della morte, che ha visto il moltiplicarsi di commemorazioni⁸, l'allontanamento da quello scenario ci appare ancor più dolorosamente marcato. Quello che è avvenuto (ed è stato particolarmente chiaro nel nostro Paese) è uno smottamento della sinistra verso il centro – con la conseguente metamorfosi della sinistra storica – e uno scivolamento del centro a destra (la deriva populista, che riabilita, complice l'impatto del processo di globalizzazione, il nazionalismo). L'insediamento della sinistra al centro dello spettro politico ha però comportato un prezzo molto alto per questo soggetto politico: la vittoria del liberalismo è stata in realtà la vittoria di due diversi liberalismi (ancora una spinta alla pluralizzazione e alla frantumazione!): il liberalismo degli interessi (tradizionalmente appannaggio della destra) e il liberalismo dei diritti (una tradizione di sinistra), dove il primo inesorabilmente ha finito per prevalere sul secondo.

Nel suo saggio del 1994, cui arrise un sorprendente (prima di tutto per l'autore) successo, Bobbio si trovava ad affrontare il problema nel momento in cui era venuto meno l'ancoraggio internazionale della coppia destra-sinistra, la quale in forma di opposizione tra ordine economico capitalistico e ordine economico socialista era subentrata nel XX secolo alla contrapposizione istituzionale tra monarchia e repubblica, che a monte della Rivoluzione francese aveva preparato, per così dire incubato, la coppia destra e sinistra inaugurata dalla rivoluzione. (Il che non esclude le più o meno strambe commistioni tra i due differenti codici identificativi: un libro che suscitò un certo scalpore nell'Italia di inizio Novecento s'intitolava alla Monarchia socialista).

Bobbio comprendeva bene che, come con la Seconda guerra mondiale e la sconfitta del fascismo si erano create le condizioni per la delegittimazione della destra (in varia misura, almeno in Europa, di tutte le destre), così ora il crollo dell'Unione Sovietica portava con sé la delegittimazione della sinistra (anche qui, con diversa intensità, di tutte le sinistre) e lo "sdoganamento" delle destre radicali.

A Bobbio era chiaro, come aveva già ben colto Max Weber all'inizio del Novecento, che nel XIX secolo la democrazia era emersa saldando

⁸ Per fare soltanto due esempi: nel ventennale della scomparsa, mentre continua la pubblicazione avviata da anni per una collana di Giappichelli, di trascrizioni e dispense delle sue lezioni, si è riproposta la sua riflessione sul nodo democrazia-socialismo: N. Bobbio-G. Peces Barba, *Un carteggio su socialismo e democrazia*, Bibliion, Milano 2023; ed è apparsa anche una ristampa di *Il futuro della democrazia* (pref. di P. P. Portinaro, RCS, Milano 2024).

insieme, anzi identificando, “popolo” e “nazione”; che nella prima metà del secolo successivo quella identificazione avrebbe comportato, con la società di massa, l'avvento della democrazia plebiscitaria e del totalitarismo; che nella seconda metà del XX secolo la rinascita della democrazia sarebbe avvenuta nel segno del ricongiungimento con il liberalismo di matrice illuministica e individualistica – e questo spiega il suo prendere le distanze dai concetti di “popolo” e “nazione”⁹.

Per chi legga oggi per la prima volta il saggio del 1994 può essere forse utile richiamare il contesto primariamente italiano di quelle riflessioni, in primo luogo il rapporto con l'annoso dibattito sulla configurazione del sistema politico (partitico) italiano: un dibattito che a lungo era stato dominato dal modello del pluralismo polarizzato, elaborato da Giovanni Sartori, modello che negli anni Ottanta aveva lasciato il posto alla variante del pluralismo centripeto, teorizzata da Paolo Farneti, e che ora, dopo il terremoto di Tangentopoli, vedeva il sorprendente ritorno di una polarizzazione questa volta innescata e governata dalla destra. Come è intitolato un capitolo del saggio, «la diade sopravvive»: l'introduzione di un sistema elettorale di tipo uninominale, finalizzata a favorire l'alternanza, aveva come effetto la rivitalizzazione dell'antagonismo tra destra e sinistra¹⁰.

Bobbio si rendeva inoltre perfettamente conto – questo l'altro aspetto rilevante da sottolineare – che, in tali condizioni, la conversione, da lui sempre auspicata, della sinistra al liberalismo poteva diventare un pericoloso fattore di perdita d'identità – soprattutto in presenza di una dinamica di globalizzazione in cui il liberalismo del mercato (degli interessi) finiva per prevalere sul liberalismo dei diritti (al quale principalmente guardava Bobbio, che solo pochi anni prima aveva pubblicato il suo *Letà dei diritti*, anche questo un canto del cigno del secolo breve).

Venendo alla proposta analitica del saggio, va sottolineato come Bobbio operi uno sdoppiamento importante nei fronti opposti della

⁹ D. Cofrancesco, *Libertà. Visto da destra*, in D. De Masi (ed.), *Destra e sinistra*, cit., p. 132, arriva a definire «raccapricciante» la posizione di Bobbio in riferimento ai concetti di “popolo” e “nazione”. Ma questo si comprende solo a partire dal fatto che da Cofrancesco il liberalismo individualistico è considerato una vera bestia nera, disgregatrice del senso di comunità.

¹⁰ Il fatto che gli attori politici accolgano o meno queste identificazioni, osservava N. Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 85, «non toglie che il sistema politico italiano si avvii ad essere un sistema più nettamente diviso fra una sinistra e una destra. Più di quello che sia stato finora».

sinistra e della destra, cominciando con il disaggregare la triade della Rivoluzione francese – con Weber, con Kelsen, con Berlin, egli è consapevole che tra i valori esiste possibile sintonia e ineludibile conflitto e che nella loro realizzazione è sempre questione di misura. Per questo, del criterio adottato per distinguere la destra dalla sinistra si sottolinea la relatività (non si dà discriminante ontologica). Leggiamo infatti: «quando si attribuisce alla sinistra una maggiore sensibilità per diminuire le diseguaglianze non si vuol dire che essa pretende di eliminare tutte le diseguaglianze o la destra le voglia tutte conservare, ma tutt'al più che la prima è più egualitaria e la seconda è più inegualitaria». La relatività del concetto di eguaglianza si pone in relazione a tre variabili: «a) i soggetti tra i quali si tratta di ripartire i beni e gli oneri; b) i beni o gli oneri da ripartire; c) il criterio in base al quale ripartirli». Analogamente, anche quando si parla di libertà, occorre distinguere. Ma Bobbio poi avverte che i due concetti non sono «simmetrici»: «Mentre la libertà è uno *status* della persona, l'eguaglianza indica una relazione fra due o più enti»¹¹.

Operando uno sdoppiamento tra il piano dei fini perseguiti e quello dei mezzi adottati per perseguirli, Bobbio si predispose lo strumentario per strutturare un'elementare topologia dello spazio politico: «il criterio per distinguere la destra dalla sinistra è il diverso apprezzamento rispetto all'idea dell'eguaglianza», «il criterio per distinguere l'ala moderata da quella estremista, tanto nella destra quanto nella sinistra, è il diverso atteggiamento rispetto alla libertà»¹². Quello che da questa bipartizione di criteri risulta è uno schema quadripartito, che identifica quattro campi ideologici definibili come a) estrema sinistra (dottrine e movimenti insieme egualitari e autoritari), b) centro-sinistra (dottrine e movimenti insieme egualitari e libertari), c) centro-destra (dottrine e movimenti insieme libertari e inegualitari), d) estrema destra (dottrine e movimenti insieme antiliberali e antieguallitari)¹³. Di qui avrebbero preso le mosse molte delle classificazioni successive, che avrebbero portato avanti con indubbio compiacimento il gioco degli sdoppiamenti¹⁴.

¹¹ Ivi, pp. 127, 120, 140.

¹² Ivi, p. 143.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Cfr. M. Revelli, *Le due destre*, Bollati Boringhieri, Torino 1996; F. Bertinotti, *Le due sinistre*, intervista con A. Gianni, Sperling & Kupfer, Milano 1997. Ma si veda anche la quadripartizione di M. Veneziani, *Visto da destra*, cit., p. 24, che distingue da un lato tra «destra individualista» e «destra comunitaria» e dall'altro tra «sinistra libe-

Sul piano della topo/tipologia, di una topo/tipologia costruita selezionando un materiale empirico tratto dalla storia occidentale, la costruzione di Bobbio appare difficilmente attaccabile. Certo, le si può rimproverare l'eurocentrismo e la sottovalutazione del ruolo giocato dalle variabili religiose (non solo quelle legate alle religioni monoteistiche). Ma non è questo che ha generato tante critiche. A suscitare opposizione è la presunta svalutazione del valore della libertà rispetto al valore dell'eguaglianza: una svalutazione che però è frutto di un fraintendimento, perché qui il filosofo analitico non ci sta dicendo che l'eguaglianza è da preferire alla libertà, ma semplicemente che per comprendere la differenza tra destra e sinistra è primario il rapporto che l'una e l'altra intrattengono con il valore dell'eguaglianza. A non favorire la condivisione è poi il fatto che a essere connotata positivamente (per il suo rapporto di adesione sia al valore dell'eguaglianza che a quello della libertà) risultava un'area che nella cultura politica e intellettuale del paese (e di molti altri paesi democratici) era comunque risultata minoritaria – ancor più se essa veniva identificata, tradendo qui l'opzione valoriale del cultore del metodo analitico, con il “socialismo liberale”. Vecchie acredini contro il Partito d'azione qui venivano in superficie.

A voler essere maliziosi, sorge anche il sospetto che nel prendere le distanze da queste definizioni, abbia avuto ed abbia un ruolo il disagio, che accomuna intellettuali della sinistra e della destra, provato davanti all'evidenza dei propri fallimenti: per gli uni nel combattere le diseguaglianze, per gli altri nel difendere le libertà, per tutti nel coniugare eguaglianza e libertà (in qualcuna delle accezioni di questi valori polisemici oggetto di preferenza). Ma anche il sospetto che a generare una certa animosità nei confronti del tentativo bobbiano di chiarificazione fosse il sentirsi confinati nella cattiva compagnia degli estremisti, con il sottaciuto rimprovero di aver contrastato più che sostenuto il riformismo (questo è forse il maggior capo d'accusa che va rivolto agli intellettuali nel Novecento).

Ma su questo versante polemico l'anziano filosofo non si sarebbe più speso, preferendo, con una certa dose di comprensibile rassegnazione, ribadire il senso della sua definizione contenutistica. Nella *Risposta ai critici* (1995), replicava: «Premetto che il considerare l'aspirazione all'eguaglianza ragione fondamentale dei movimenti di sinistra non è una mia idea personale. L'ho accolta come espressio-

rale» e «sinistra sociale».

ne di una *communis opinio* [...]»¹⁵. Nell'introduzione all'edizione del 1999 avrebbe comunque reso esplicito il dissenso. Contro coloro che proponevano di sostituire a questa confusa dicotomia qualche altra coppia oppositiva, per esempio quella (proposta da Dario Antiseri) di liberismo e statalismo, aveva buon gioco di ribattere: «Si tratta di sapere se questa distinzione si contrappone in modo così radicale alla distinzione tradizionale da renderla, come si è detto, inservibile o inutile. Perché non dovrebbe più esserci d'ora innanzi una distinzione tra liberismo di destra e liberismo di sinistra, tra statalismo di destra e statalismo di sinistra?»¹⁶. Una replica che potrebbe valere anche nei confronti della requisitoria di Luca Ricolfi nel libro sopra citato, dove si arriva a postulare, aderendo alle posizioni di Hayek, «la sostanziale estraneità del filosofo torinese al liberalismo»¹⁷.

Sarebbe impossibile dar conto qui delle articolazioni di un dibattito che continua. Fra le voci più autorevoli, ricorderò che Carlo Galli ha opportunamente posto l'accento sul fatto che con la coppia destra-sinistra la modernità abbia dato espressione all'emergere di una peculiare configurazione della soggettività e ha insistito sulla pluralità e sulla frammentazione delle sinistre e delle destre entro il «mondo liquido, fluido, instabile, frammentato, insicuro» dell'età globale. Due forme di pensiero, «l'una fondata in ultima istanza sull'eccezione, l'altra sulla norma»¹⁸. Pur riportando la questione a un'analisi genealogica della politica moderna, che ridimensiona l'apparente universalizzazione dei criteri proposti da Bobbio, Galli così conclude: «la tesi di Bobbio sull'uguaglianza come discriminare fra destra e sinistra è empiricamente vera, e costituisce un criterio abbastanza sicuro; solo, va interpretata come l'esito della più radicale differenza fra destra e sinistra, che sta nel rapporto con i due lati dell'origine della politica moderna»¹⁹.

¹⁵ N. Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. 15.

¹⁶ Ivi, p. 33.

¹⁷ L. Ricolfi, *Sinistra e popolo*, cit., p. 49.

¹⁸ C. Galli, *Perché ancora destra e sinistra*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 45 e 63 ss.

¹⁹ Ivi, p. 57. E continua: «A prescindere dal fatto che "uguaglianza" è concetto indeterminato e che va specificato come "uguale dignità", è vero che l'uguaglianza in senso normativo è esclusa dall'orizzonte delle destre, le quali trovano la loro potenza nel combinare variamente l'intrinseca instabilità e frammentazione del reale, accettata come naturale, e legittimata, e transitoriamente stabilizzata, per via legale [...]. Ed è vero anche che non l'unificazione livellatrice ma almeno la delegittimazione delle differenze sociali e politiche – insieme alla valorizzazione di quelle

Nell'introduzione all'edizione del ventennale di *Destra e sinistra* (2014) Massimo L. Salvadori ha osservato che, nella mutata situazione che scontava la grande crisi del processo di globalizzazione, rivelatasi ingovernabile e non governata, Bobbio si sarebbe trovato a dover fare i conti «con un dato che più negativo non avrebbe potuto apparire ai suoi occhi», vale a dire si sarebbe «trovato di fronte a una destra sempre più armata e a una sinistra sempre più disarmata» nel condurre la guerra contro le disuguaglianze²⁰. E, soprattutto, si sarebbe trovato di fronte a una paurosa crescita delle diseguaglianze in ogni angolo del mondo.

A fronte dell'aggravarsi del quadro globale può comunque essere utile ricordare che l'opposizione di destra e sinistra continua a strutturarsi retoricamente su due triadi: *libertà, eguaglianza, fratellanza* e *Dio, patria, famiglia*. E qui i rapporti, nella nuova età del disordine multipolare che i recenti conflitti hanno inaugurato, si sono ribaltati. La triade di sinistra si è indebolita, per il fatto che i valori che essa propone sono stati istituzionalizzati e per questo appaiono consumati e depotenziati proprio dalle istituzioni (talora dal cattivo uso che le istituzioni ne fanno) e incapaci di mobilitare energie. Dall'altra parte, sul versante della destra, i valori "Dio, patria, famiglia" risultano, per essere percepiti come minacciati dal processo di secolarizzazione, dal mercatismo omologante, dal consumismo, fattori mobilitanti. Credo che a riconsiderare l'opera di Bobbio nella sua totalità (e complessità) troveremmo oggi elementi bastanti per confermare questa diagnosi.

Università degli Studi di Torino
pierpaolo.portinaro@unito.it

esistenziali e individuali – è l'asse che orienta la politica delle sinistre».

²⁰ M. L. Salvadori, *La grammatica di Destra e sinistra. Introduzione all'edizione del ventennale*, in N. Bobbio, *Destra e sinistra*, cit., p. LII.

Chi ha paura della storia della filosofia?

di

GIOVANNI PAOLETTI

I. In Italia la questione dell'insegnamento (del valore, della funzione) della filosofia è oggetto di dibattiti che si sviluppano a cadenze periodiche, spesso stimolati da progetti di riforma o concomitanti con processi di aggiornamento delle normative ministeriali: così è stato negli anni '90 sull'onda dei lavori della commissione Brocca, o più di recente con gli *Orientamenti per l'insegnamento della filosofia nella società della conoscenza* (2017). Il fenomeno peraltro non è soltanto italiano. La Francia può vantare in questo una tradizione più lunga della nostra – cominciarono sotto la Terza Repubblica a fine '800 –, con attori non meno illustri (da Durkheim a Canguilhem, Bouveresse e Derrida) e un confronto non meno vivace¹. Se poi si esce dal novero dei (pochi) Paesi in cui la filosofia non è necessariamente materia d'insegnamento scolastico, il tema più generale della relazione tra filosofia e storia della filosofia sostiene una produzione bibliografica di una certa consistenza e spesso di notevole interesse, anche nella letteratura anglofona.

Un'occasione di tornare sull'argomento è data adesso dall'uscita, a pochi mesi di distanza l'uno dall'altro, di due corposi volumetti, quello di Massimo Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, e quello di Marco Santambrogio, *Filosofia e storia. Viste da un filosofo parziale e pieno di pregiudizi*². Quasi simultanei i due libri e pressoché coetanei gli autori, due stimati professori universitari accomunati anche dall'aver entrambi concluso la loro carriera accademica qualche anno fa in prestigiose istituzioni d'élite, la Scuola Normale di Pisa e l'Università Vita-Salute

¹ Cfr. S. Cospérec, *La guerre des programmes, 1975-2020 – l'enseignement de la philosophie, une réforme impossible?*, préface de J. Bouveresse, Lambert-Lucas, Limoges 2019.

² M. Mugnai, *Come non insegnare la filosofia*, Raffaello Cortina, Milano 2023; M. Santambrogio, *Filosofia e storia. Viste da un filosofo parziale e pieno di pregiudizi*, La Nave di Teseo, Milano 2024. D'ora in poi per comodità nel corpo del testo li cito con l'iniziale del cognome degli autori (M. e S.), seguita da numero di pagina (o solo numero di pagina se non equivoco).

San Raffaele di Milano. Oltre al tema, i loro interventi condividono l'intento, le principali tesi di fondo, critiche della storia della filosofia, e il genere letterario – presentandosi entrambi come dei pamphlets dai titoli arguti. L'apparenza tuttavia può ingannare, perché del pamphlet mancano loro, almeno in parte, l'agilità – il numero di pagine, nonostante il formato ridotto, non è trascurabile – e la leggerezza, vista l'ampiezza se non la robustezza delle rispettive disamine bibliografiche e l'impegno teorico di alcuni sviluppi, in particolare nel caso di Santambrogio. Quanto a tempestività, i due lavori sembrano avere avuto il dono della prognostica, visto che hanno precorso di poco o pochissimo l'istituzione da parte del ministro dell'istruzione e del merito Valditara, a inizio maggio 2024, di una commissione per la revisione delle Indicazioni nazionali (comunemente ma impropriamente dette “programmi scolastici”).

Tutti questi aspetti, insieme all'esperienza e alla reputazione accademica dei due autori, suscitano indubbiamente la curiosità del lettore. Dato il carattere ricorrente delle discussioni sul tema, merita forse anche chiedersi cosa portino di nuovo al dibattito, negli argomenti e nei dati a supporto.

2. Partiamo dagli argomenti. Sulla relazione tra filosofia e storia della filosofia è intervenuto di recente anche Hanno Sauer, giovane professore di Filosofia morale all'Università di Utrecht. Per quanto parli di ricerca e non di didattica, leggerlo è non solo interessante ma anche pertinente, per almeno un paio di motivi. Sul secondo mi soffermerò in conclusione. Il primo è che il suo articolo aiuta a mettere in luce alcune premesse trasversali delle critiche alla storia della filosofia, premesse che rischiano altrimenti di essere ammesse solo tacitamente, rimanendo indiscusse o quantomeno poco discusse. *The end of history* (2022) è un breve articolo provocatorio e brillante, dove Sauer sostiene con vari argomenti la tesi secondo cui «studying the history of philosophy is philosophically unhelpful»³: la storia della filosofia è sopravvalutata; non presenta benefici specifici per la riflessione filosofica che non possano essere conseguiti meglio per altre vie; è inverosimile che gli autori storici abbiano raggiunto conclusioni migliori delle nostre a partire da conoscenze di gran lunga più limitate e con strumenti epistemici meno sofisticati.

a) La prima premessa del suo discorso è l'adozione di una logica

³ H. Sauer, *The end of history*, «Inquiry» 19.09.2022, pp. 1-25, DOI: [10.1080/0020174X.2022.2124542](https://doi.org/10.1080/0020174X.2022.2124542), p. 2.

binaria, per così dire, basata sulla possibilità di distinguere in modo univoco la filosofia e la sua storia, analogamente a come si distingue la letteratura dalla storia della letteratura (evidentemente la storia della letteratura *non* è essa stessa letteratura), l'arte dalla storia dell'arte, la scienza dalla storia della scienza, e così via. La filosofia e la storia della filosofia sarebbero dunque due cose nettamente, se non completamente diverse. In Sauer questa distinzione passa per l'applicazione di un criterio di vero-funzionalità. La filosofia, afferma, è in parte una disciplina umanistica, fatta di proposizioni per le quali non ha molto senso chiedersi se siano vere o false, perché il loro intento è un altro, potremmo chiamarlo "memoriale": conservare una parte importante dell'eredità culturale dell'umanità, impedendo che un *corpus* di testi difficili diventi incomprensibile e cada nell'oblio. Ma, per un'altra sua parte, la filosofia *non* è una disciplina umanistica⁴: questa sua dimensione ulteriore è composta di affermazioni che mirano a raggiungere la verità su vari argomenti e che dunque devono poter essere valutate in questa loro pretesa (cioè essere giudicate vere o false). È il caso dei "problemi filosofici", come ad esempio «what is knowledge and how do we acquire it? What constitutes a just society? How does the human mind work?»⁵. In linea di principio le risposte a tali domande sono vero-funzionali e definiscono l'ambito della filosofia "non umanistica" (o propriamente detta).

b) La seconda premessa è che la distinzione tra filosofia e storia della filosofia funziona, almeno in questo contesto, se i due corni dell'alternativa sono definiti in modo tale da non sovrapporsi. Ciò richiede inevitabilmente una certa tipizzazione, se non proprio la fabbricazione di un idolo polemico: se si vuole che l'alternativa regga occorre enfatizzare le differenze fra i due termini a confronto, la loro specificità. Questo procedimento di riduzione della complessità è ovviamente legittimo, come ogni stilizzazione idealtipica, purché rispetti alcune condizioni: che la stilizzazione non sia eccessivamente artefatta, per non dire caricaturale; che sia esplicita; che sia credibile. In caso contrario è quasi inevitabile una sorta di petizione di principio: se voglio criticare x, definisco surrettiziamente x in modo che sia criticabile⁶. L'idolo polemico dell'articolo di Sauer è «what could be

⁴ Ivi, p. 4.

⁵ Ivi, p. 2.

⁶ Si tratta di una versione della cosiddetta fallacia "dell'argomento fantoccio" (*straw man*).

called *philosophical historicists*», vale a dire chiunque ritenga che per riflettere sui problemi filosofici un buon metodo consista nello studiare cosa è stato scritto sull'argomento da autori storici «a long time ago»⁷. In parallelo, l'idea di "filosofia" antistoricista che Sauer contrappone al suo obiettivo polemico è quella di una disciplina più simile alla fisica che alla storia, interessata a dare risposte vere a un certo insieme di domande su alcuni argomenti generali o fondamentali (conoscenza, giustizia, mente, legge naturale, significato, ecc.). Per fare oggi buona filosofia in questo senso, sostiene Sauer, conoscere la buona filosofia di ieri «is not going to help us very much»⁸.

c) Infine, un metodo semplice per valutare il grado di semplificazione della distinzione di partenza, e dunque anche il suo presumibile scopo o ambito di applicazione, è considerare quante accezioni delle posizioni in campo si è disposti ad ammettere. Se in questione è soltanto la coppia di termini principali – storia della filosofia e filosofia, storicismo e antistoricismo – ci si può aspettare una stilizzazione abbastanza forte, che tenda, se non proprio a fare d'ogni erba un fascio, quantomeno a ridurre le differenze interne ai due campi per mantenere un tratto distintivo essenziale e puntare tutto su di esso: ad esempio la filosofia come analisi concettuale di problemi, la storia della filosofia come studio dei classici o del contesto. Distinguere fra più versioni di storicismo o di antistoricismo può invece aiutare a riflettere anche sulle possibili relazioni fra le due opzioni, oltre che sulla loro opposizione. È possibile costruire una tipologia schematica delle possibili posizioni a partire dalla domanda sulla funzionalità filosofica della storia della filosofia: utile, inutile, dannosa, ecc.⁹. Secondo una posizione storicista *mainline*, come la chiama Glock, la storia della filosofia è *indispensabile* per raggiungere conclusioni non storiche (Taylor); per la corrispondente posizione antistoricista, essa è invece semplicemente *inutile*. Più moderata è la posizione pragmatica, storicista o antistoricista a seconda delle sfumature: per uno storicista pragmatico la storia della filosofia, pur non essendo necessaria, è *utile* (Kenny) e al limite anche *benefica* (Corkum); per un antistoricista pragmatico, la storia della filosofia *non* è del tutto *inutile*, ovvero è utile al massimo in maniera pura-

⁷ H. Sauer, *The end of history*, cit., p. 5.

⁸ *Ibidem*.

⁹ H.-J. Glock, *Analytic Philosophy and History: A Mismatch?*, «Mind» 117 (2008), pp. 867-897; P. Corkum, *Philosophy's Past: Cognitive Values and the History of Philosophy*, «Philosophy and Phenomenological Research» 108 (2024), pp. 585-606.

mente occasionale o accessoria. Ci sono infine le posizioni estreme, più radicalmente esclusive o riduzioniste, che consistono nel sostenere che di opzioni ce n'è in realtà una sola: che, ad esempio, la filosofia si identifica con la sua storia, oppure, all'estremo opposto, che la storia della filosofia è una disciplina puramente storica che non ha niente a che fare con la filosofia – proprio un'altra cosa, insomma, fondamentalmente estranea al campo acronico in cui troneggia da sola, la Filosofia.

Rispetto a queste possibili posture, Sauer occupa una collocazione in qualche modo intermedia. Per sostenere la sua impostazione binaria tende a semplificare o banalizzare la storia della filosofia, identificandola in definitiva con lo studio dei grandi filosofi del passato (idolo polemico¹⁰). Ciò tuttavia non esclude del tutto la possibilità di varianti interne, che egli introduce precisando che il suo tipo di antistoricismo si fonda sulla tesi relativamente moderata secondo cui la storia della filosofia è filosoficamente inutile, mentre per un antistoricista estremo essa sarebbe non soltanto inutile, ma anche positivamente dannosa («positively harmful»¹¹). Ci sono varie possibili ragioni, conclude Sauer, per cui si studia ancora, e così tanto, la storia della filosofia: perché la memoria culturale è una caratteristica della nostra specie; perché di norma le affermazioni controintuitive attirano l'attenzione (e la storia della filosofia ne offre molte: «*esse est percipi, there is no self, no one knows anything, and so on*»¹²); perché qualsiasi gruppo che abbia investito tempo ed energia in un certo tipo di studi è portato a razionalizzarne l'importanza, spinto dal desiderio di evitare perdite e ammortizzare i costi irrecuperabili (*sunk costs*) della propria formazione professionale¹³; infine, perché leggere i classici della filosofia è in sé intellettualmente interessante e spesso «tremendously enjoyable»¹⁴ - una motivazione cioè di tipo edonistico.

3. Ritroviamo tali caratteristiche generali – logica binaria, tipizzazione delle posizioni di partenza, grado di semplificazione e posizionamento nello spettro – anche nell'approccio dei due libri italiani recenti. Il fatto che Mugnai e Santambrogio trattino per lo più, anche se non esclusivamente, del tema specifico dell'insegnamento della

¹⁰ H. Sauer, *The end of history*, cit., p. II.

¹¹ Ivi, p. 5.

¹² Ivi, p. 22.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Ivi, p. 4.

filosofia nelle scuole non impedisce di riconoscere che è all'opera una medesima cornice argomentativa.

a) Per Mugnai la distinzione binaria tra filosofia e storia della filosofia riposa innanzitutto su una differenza tra due modelli esplicativi¹⁵: la storia della filosofia spiega o spiegherebbe interamente il suo oggetto (una determinata teoria) attraverso il contesto da cui esso trae origine (spiegazione "genetica"); la filosofia lo fa invece attraverso la struttura logica o i nessi interni delle teorie, cercando innanzitutto di «saggiarne la coerenza» (p. 50; spiegazione "strutturale"), una coerenza interna che sembra essere in sostanza ciò a cui si riferisce quando parla di "verità" di una teoria filosofica. Sul criterio della verità poggia anche la distinzione di Santambrogio (come quella di Sauer): quando un filosofo si avvicina a una teoria si interessa al suo contenuto e porta argomenti per mostrare che è vera o falsa, non diversamente da come si comporta uno scienziato; quando lo fa uno storico della filosofia si interessa invece al suo contesto e da lì desume gli elementi per valutarne l'orientamento complessivo, ritenendo gli argomenti pro o contro «irrilevanti o addirittura fuorvianti» (p. 92; cfr. p. 76).

Ora, nessuno nega che l'analisi teorica e la comprensione alla luce del contesto storico siano due operazioni distinte. Un altro conto però è ritenerle separate, e al limite reciprocamente incompatibili. Questo è proprio quanto sembrano suggerire Mugnai e Santambrogio: una volta chiarito il significato dei termini, soprattutto nel caso di un autore del passato, la «descrizione dei nessi interni [...] dovrò farla astraendo dal contesto storico» (M., p. 59); viceversa, «definire i concetti in base alla loro origine storica» significa legarli a un contesto transeunte e soggettivo e dunque «fare a meno della verità» (S., p. 76). Su questa base si può anche sostenere che filosofia e storia della filosofia siano in realtà non due espressioni di un medesimo sapere, ma «due mestieri distinti, [...] due materie diverse»¹⁶, e che un filosofo non possa dunque essere insieme anche storico, e viceversa, a meno di non soffrire di uno sdoppiamento di personalità. Ne segue che a scuola, dove si insegna storia della filosofia e le doppie personalità sono ancora relativamente poco numerose, «non si chiede *mai* [ai ragazzi] se si siano fatti convincere della verità di una teoria e se abbiano dubbi, obiezioni, suggerimenti [...]» (S., pp. 135-136).

¹⁵ M. Mugnai, *op. cit.*, p. 59; cfr. *ivi*, pp. 18, 50.

¹⁶ M. Santambrogio, *op. cit.*, p. 36; cfr. *ivi*, p. 29 «un'altra disciplina» (detto della storia della filosofia), e M. Mugnai, *op. cit.*, p. 174 «una disciplina autonoma» (detto della filosofia).

b) In generale, l'adozione di questa logica binaria solleva alcune grandi questioni (di che tipo di verità si occupa la filosofia? Come si misura la coerenza di un'opera filosofica? Può essere detta vera o falsa? I concetti non hanno una loro storicità? ecc.), la cui discussione darebbe molto lavoro ai filosofi, e forse anche a qualche storico della filosofia. Per rimanere al nostro caso, sostenere tale logica nella sua versione più forte – “due mestieri o discipline incompatibili” – richiede l'individuazione di un idolo polemico adeguato, che permetta di enfatizzare a sufficienza la distanza fra le due prospettive di cui si tratta. Per entrambi gli autori l'idolo in questione è lo “storicismo”, una categoria che nel nostro Paese ha una tradizione e un potere evocativo più forti che altrove. In Mugnai dello storicismo si cercherebbe invano una definizione¹⁷ e l'accento cade piuttosto sulla sua pervasività: «l'imperante e incoercibile vena storicista che permea ogni aspetto della cultura umanistica nel nostro paese» (p. 11), “domina” i programmi scolastici (p. 86), “prevale” nei corsi di studio universitari (p. 159). Santambrogio si impegna invece sulla definizione, o meglio su una serie di definizioni: lo storicismo è il termine con cui «i filosofi indicano la sopravvalutazione della storia» (p. 16), «l'affermazione che la vita e la realtà è storia e nient'altro che storia» (Croce) (p. 18), «l'unione e identificazione della filosofia con la storia» (ancora Croce, p. 20), la concezione secondo cui la filosofia è “il proprio tempo appreso col pensiero” (Hegel, p. 21). Tranne la prima, si tratta di assunzioni teoricamente piuttosto impegnative, che rimandano a una determinata accezione del termine (un «certo storicismo», M., p. 56): a una sorta di metafisica o filosofia della storia, fondata su una concezione del tempo storico come qualcosa di unitario, continuo, direzionato e totalizzante. In base ad essa si è portati a credere che «ogni momento storico sia il prodotto della successione degli eventi che l'hanno preceduto e che ogni filosofia riassume e sintetizzi tutte le precedenti» (S., p. 23), che «tutto il passato e tutta la storia della filosofia costituiscono la nostra identità» (S., p. 25).

Sia Mugnai che Santambrogio fanno risalire una siffatta concezione a una linea genealogica classica – da manuale, verrebbe da dire – sull'asse Hegel Croce Gentile Garin. Ma se lo storicismo fosse soltanto un oggetto storico (*La filosofia come sapere storico* di Eugenio Garin è

¹⁷ L'unica, salvo errore, è in M. Mugnai, *op. cit.*, p. 105, attraverso la voce di Gianantoni: «una impostazione storicistica contesta che la filosofia sia un processo di avvicinamento ad una verità, ma la verità è il processo stesso».

del 1959) non meriterebbe tanto impegno critico e la polemica sarebbe *démodée* ancor prima di nascere¹⁸. Affinché lo “storicismo” svolga adeguatamente la sua funzione di idolo polemico occorre dimostrare, o almeno suggerire, che esso esaurisce il campo della storiografia filosofica, cioè che almeno in Italia non si è data, nella pratica se non nella teoria, una storia della filosofia non storicista, all’università e nella scuola; e che in particolare questo sia vero ancora oggi. Poiché forse almeno alcuni storici della filosofia o docenti di filosofia potrebbero trovare questo ritratto del loro mestiere poco somigliante, Santambrogio ricorre, sulla scorta di un’affermazione di Pietro Rossi del 1966, a un argomento che potremmo chiamare dello storicista inconsapevole o criptostoricista: lo storicismo in Italia è un fenomeno culturale interiorizzato, che orienta di fatto le pratiche degli attori anche a loro insaputa (S., pp. 38-41). La sua cristallizzazione istituzionale nei programmi scolastici, ma anche negli ordinamenti e nell’offerta didattica dei corsi di studio universitari, è solo il segno esteriore di una prassi diffusa e per lo più insaputa che potremmo chiamare “storicismo volgare”, in base alla quale nelle scuole italiane, in ossequio inconsapevole all’imperativo storicista di un tempo storico totalizzante, si studiano «insieme tutti i filosofi di una data epoca, senza approfondirne nessuno e senza approfondire nessuno degli argomenti di cui si sono occupati» (pp. 17-18), oppure «si studiano tendenzialmente, in ordine cronologico, tutti i filosofi, maggiori e minori, ciascuno come un’unità...» (pp. 33-34). Ci stiamo così spostando dal piano degli argomenti più propriamente concettuali a quello delle affermazioni fattuali portate a conferma o a supporto di tali argomenti. Prima di passare a questo secondo piano merita forse notare che l’argomento cosiddetto dello storicista inconsapevole riposa sulla convinzione che una tradizione contestuale nata diverso tempo fa (cioè l’«imperante e incoercibile vena storicista») sia in grado di modellare senza residui credenze e pratiche del presente, cioè in altre parole che il nostro momento storico «sia il prodotto della successione degli eventi che l’hanno preceduto»: il che lo fa curiosamente somigliare a un argomento storicista.

c) Infine, adozione della logica binaria e individuazione o costruzione dell’idolo polemico mettono capo al posizionamento nello spettro degli (anti)storicismi. Negli interventi di Mugnai e Santambrogio non si danno molte varianti, segno che i due autori non sono particolarmente interessati a distinzioni e sfumature, almeno in questa sede.

¹⁸ M. Santambrogio, *op. cit.*, p. 40, non a caso previene l’obiezione.

La logica binaria tende a saturare il campo delle alternative attorno a una stilizzazione della “filosofia” come analisi della verità e dei nessi logici interni di una posizione filosofica, da una parte; della “storia della filosofia” come storicismo e studio del contesto, dall’altra. Se prendiamo come test la domanda sull’utilità filosofica della storia della filosofia, la risposta di Mugnai e Santambrogio è evidentemente negativa, il che li situa nel campo dell’antistoricismo. Qualche concessione a un antistoricismo pragmatico si trova in Mugnai, secondo cui la storia della filosofia può anche avere «una sua utilità» (p. 161), ad esempio come «cassetta degli attrezzi» (p. 61) oppure usando i classici strumentalmente, cioè per discutere di problemi teorici (p. 161). Ma è certo che nel modo in cui la si studia e insegna in Italia essa gli appare semplicemente “insensata”¹⁹. «Immotivata» è anche per Santambrogio (p. 134), e anzi simile a quello che sarebbe una bicicletta per dei pesci, cioè non solo inutile ma priva di senso nella forma di vita ittica ordinaria²⁰. Nello spettro degli antistoricismi la loro posizione tende dunque a collocarsi vicino al limite estremo, sfiorando la *reductio ad unum* (la Filosofia è una sola, e la storia della filosofia non ne fa parte). Tutt’al più si potrà rendere conto dell’impulso a studiare i filosofi del passato con una delle motivazioni già evocate da Sauer, quella edonistica (cioè appunto non utilitaria): ci si può occupare di storia della filosofia per «puro gusto antiquario» (M., p. 62), «così come leggiamo ancora per diletto i tragici greci, Shakespeare, Dante e tanti altri» (S., p. 29). Il che sembra collocare la storia della filosofia e lo studio degli autori del passato fuori dal novero delle attività intellettualmente o scientificamente serie e rilevanti – con buona pace anche dei dilettevoli Eschilo, Dante, Shakespeare, e di tanti altri.

4. In sintesi, negli argomenti contro la storia della filosofia esposti da Mugnai e Santambrogio non sembra esserci granché di nuovo rispetto alla cornice teorica canonica nella letteratura sul tema, di cui un articolo antistoricista come quello di Sauer rappresenta un buon

¹⁹ M. Mugnai, *op. cit.*, p. 20: «L’unica certezza che ho maturato col tempo è che il manuale di filosofia, l’insegnamento storico-diacronico della disciplina, così com’è concepito non abbia più senso (se mai lo ha avuto)».

²⁰ Il motto di spirito è attribuito a Santambrogio da M. Mugnai, *op. cit.*, p. 11. È uno dei vari riferimenti incrociati fra i due autori (M. Mugnai, *op. cit.*, pp. 9, 11, 56-57, 182; M. Santambrogio, *op. cit.*, pp. 19, 20, 37, 55-56, 155, 231), a cui si è aggiunta ora una recensione di Mugnai a Santambrogio («il Mulino», online 21.05.2024, <https://www.rivistailmulino.it/a/filosofia-e-storia> [07.06.2024]).

esempio fra i tanti possibili, eccetto forse le formulazioni piuttosto estreme, a tratti sprezzanti, e l'aggiunta di qualche variante locale (lo "storicismo" gariniano). Se si vuole però che "estremo" non equivalga a meramente "caricaturale" (rischio che Santambrogio non a torto avverte²¹), occorre almeno qualche riferimento empirico che colleghi l'immagine ideale alla situazione reale e la renda credibile. Il piano dei fatti è dunque decisivo.

La tesi, in breve, è che il sistema dell'istruzione scolastica italiana è in crisi e che un fattore importante, se non decisivo di questa crisi è l'impostazione storicistica dell'insegnamento, in particolare e soprattutto nel caso della filosofia (ma per Santambrogio vale per tutte le discipline umanistiche)²². Il nesso tra crisi della scuola e storicismo non sembra però imporsi con evidenza e i dati portati a supporto non sono molti, né particolarmente robusti. Quanto alla scuola, «[i]n questo momento la scuola italiana sta attraversando grandi difficoltà» (S., p. 15): ma, se la tesi fosse vera, l'influenza negativa dello storicismo, lungi dal farsi sentire "in questo momento", avrebbe dovuto pesare, se non dalla riforma Gentile, quantomeno dal dopoguerra²³. La qualità dell'educazione ricevuta dai nostri studenti è inferiore a quella di altri Paesi²⁴: può anche darsi, ma su quali basi lo si afferma? Quanto all'università, nell'offerta didattica universitaria «gli insegnamenti di storia della filosofia sono quasi ovunque la maggioranza» (S., p. 14): eppure i docenti "strutturati" di storia della filosofia all'università sono un quarto del totale²⁵. Basta poi sfogliare le principali riviste inter-

²¹ M. Santambrogio, *op. cit.*, p. 92: «(Ammetto che questa immagine sia un po' caricaturale, ma non credo che lo sia di molto)».

²² In M. Mugnai, *op. cit.*, p. 168, invece è nell'individuazione dei reati che il *j'accuse* a un certo punto tende a farsi universale: «Certi fenomeni storico-sociali non hanno quasi mai un'unica causa. Certamente i sindacati e i partiti "di sinistra" hanno avuto un ruolo importante nel determinare lo stato di cose attuale, ma vi hanno contribuito, sia pure con differenti gradi di responsabilità, anche gran parte degli insegnanti, i presidi, i genitori (che hanno accettato entusiasti il ruolo di "sindacalisti" dei propri figli), gli studenti stessi e, in ultima analisi, l'intera classe politica del paese».

²³ Coerente con questo l'esperienza soggettiva di M. Mugnai, *op. cit.*, p. 166: «Per ciò che mi riguarda, posso dire che gli insegnanti del liceo fiorentino dove ho studiato erano perlopiù mediocri».

²⁴ M. Santambrogio, *op. cit.*, p. 15: è urgente una riforma «di tutto il sistema dell'istruzione, così da permettere ai ragazzi di ricevere una buona educazione, di qualità non inferiore a quella dei loro coetanei di altri paesi».

²⁵ Precisamente ad oggi 277 (nei vecchi SSD M-FIL/06, 07 e 08) su 1028 (8 SSD M-FIL in tutto). Naturalmente si può sempre dire, come fa M. Mugnai, *op. cit.*, p. 155, che

nazionali per accorgersi che «la presenza di filosofi italiani è molto bassa» (M., pp. 21-22): se oltre a sfogliare si contano semplicemente gli autori, le cose non sembrano tuttavia messe così male²⁶. Gli storici della filosofia non sembrano nemmeno in grado di fare il loro mestiere, dato che, a detta di Mugnai, se si cerca «un buon saggio o un testo introduttivo affidabile» su un filosofo della tradizione occidentale, da Platone a Heidegger, è all'editoria angloamericana che conviene rivolgersi (p. 22)²⁷. Quanto alle fonti, oltre a qualche ricordo autobio-

spesso anche gli insegnamenti delle discipline non storiche sono di fatto di argomento storico «o vertono su pensatori che fanno ormai parte della storia della filosofia»: tale è la forza in Italia del criptostoricismo... (senza contare che fare lezione su un autore non contemporaneo non significa automaticamente studiarlo da un punto di vista storico-filosofico, ma l'equivoco, per quanto madornale, è di senso comune; su questo cfr. *ivi*, p. 174).

²⁶ Prendendo come semplice campione due riviste di taglio diverso come «Erkenntnis» e «The British Journal for the History of Philosophy», nel periodo compreso fra il 2020 e il 2024 gli autori italiani (per afferenza o formazione) di articoli sono stati rispettivamente 84 e 30, per una percentuale in entrambi i casi compresa fra il 10% e il 15% del totale degli articoli (la variazione dipende da come si conteggiano le coautorialità). Più selettiva per gli italiani «Mind» (7 autori, 6% circa), ma nello stesso periodo nessun francese ha pubblicato sulla rivista, e in Francia com'è noto l'insegnamento scolastico della filosofia è impostato sui concetti, non sulla storia. Significa che i francesi sono meno bravi di noi? (O che eventualmente finlandesi, argentini, olandesi lo sono di più?). Come sanno bene i colleghi delle discipline bibliometriche, quotidianamente alle prese con cose come l'H-index e l'Impact factor, sul tasso di presenze in una rivista incide in maniera significativa la capacità di adeguarsi ai meccanismi di selezione e all'agenda più o meno mainstream di cui la rivista è espressione. A ciò si aggiungono nel caso nostro le inevitabili dinamiche adattative indotte dai parametri della valutazione (ASN, VQR), che impattano fortemente sui percorsi di ricerca, finendo per creare tra i giovani ricercatori dei profili fortemente standardizzati (nei quali la pubblicazione di un articolo su rivista internazionale di classe A ha un peso rilevante). Per un'analisi critica della valutazione universitaria, cfr. il volume collettivo *Perché la valutazione ha fallito. Per una nuova Università pubblica*, Morlacchi, Perugia 2023; in particolare, sulle riviste, i contributi di Ambrogio Santambrogio e Paola Di Nicola. (N.d.A. Nel frattempo su questo specifico aspetto è intervenuto Giovanni Rota, *Sugli storici italiani della filosofia*, «Rivista di storia della filosofia» 2 (2024), pp. 443-449).

²⁷ Formulata così, l'affermazione semplicemente non è falsificabile. Nella collana *Pensatori* edita da Carocci dal 2009 sono stati pubblicati 45 volumi: per la cronaca, Platone e Heidegger sono a cura rispettivamente di Franco Trabattoni e di Adriano Fabris e Antonio Cimino. Curiosamente M. Mugnai, *op. cit.*, pp. 22 e 157-158, sembra avere in mente come obiettivo polemico soprattutto la medievistica italiana: dato il riferimento specifico, lascio alla comunità scientifica dei medievisti italiani, fra l'altro fortemente impegnata anche sul fronte dell'insegnamento scolastico, il com-

grafico (fra cui il concorso di ammissione alla Scuola Normale di Pisa, nel quale, stando a Mugnai, ogni anno al massimo il 10% dei candidati era in grado di scrivere una prova di filosofia «accettabile», p. 12), figurano «informazioni ricavate da colleghi insegnanti nei licei» (M., p. 89) o le lamentele sparse dei colleghi universitari sulle lacune della preparazione scolastica dei loro studenti²⁸.

Forse è chiedere troppo a interventi mirati soprattutto a suscitare un dibattito. Eppure viene a tratti da condividere quel bisogno di una qualche prova che sia Mugnai che Santambrogio non a torto reclamano (una «base statistica», M., p. 145; «una ricerca empirica seria», S., p. 285). Poiché inoltre alla *pars destruens* seguono delle ipotesi di riforma degli strumenti e dei programmi scolastici per l'insegnamento della filosofia, ci si aspetta di trovare almeno in tale ambito un terreno più saldo. È dunque un peccato che anche sulla questione centrale dell'insegnamento della filosofia a scuola i due libri rischino di lasciare il lettore un po' deluso. Mi soffermo rapidamente su tre punti: i manuali, i "programmi" e gli studenti.

a) Sulla manualistica scolastica per l'insegnamento della filosofia è soprattutto Mugnai a concentrare le sue analisi (ripreso sinteticamente da Santambrogio, pp. 157-161), dedicando un capitolo del suo libro, il terzo, a recensire alcuni manuali più o meno recenti, italiani e stranieri. Al di là delle considerazioni di merito che si possono fare²⁹, sembra esserci a monte un equivoco sulla funzione del manuale e il suo impiego concreto nella didattica scolastica. Il manuale è uno strumento didattico a disposizione del docente e degli studenti, ma non ha alcuna ambizione di autosufficienza. In altre parole, non è fatto per essere letto come se fosse un libro, ma per essere eventualmente usato come appoggio nel lavoro in classe e nello studio a casa. Poi si

pito, credo non particolarmente complesso, di un'eventuale replica. Nel frattempo, cfr. P. Porro, *Un'alterità accessibile. Qualche considerazione sulla funzione della storia della filosofia (e della storia della filosofia medievale in particolare)*, in A. Caputo-L. Illetterati (eds.), *Tra passato e presente. Studi in onore di Ferruccio De Natale*, Mimesis, Milano 2021, pp. 83-99. (N.d.A. La comunità dei medievisti italiani si è poi effettivamente espressa, con la voce di Luca Bianchi, presidente della Società italiana per lo studio del pensiero medievale: L. Bianchi, *A proposito di recenti istruzioni per allevare filosofi*, «Giornale critico della filosofia italiana» 103 (2024), pp. 38-62).

²⁸ «Da anni sento i miei colleghi lamentarsi di un progressivo scadimento della preparazione scolastica» (M. Santambrogio, *op. cit.*, p. 19).

²⁹ Su questi aspetti si vedano le opportune considerazioni di G. P. Terravecchia, *Come insegnare la filosofia*, «La ricerca» online 09.06.2023, <https://laricerca.loescher.it/come-insegnare-la-filosofia/> [07.06.2024].

può certamente discutere sulla chiarezza, l'interesse e l'efficacia di ciascuno di essi. Soprattutto si può riflettere criticamente sulle logiche del mercato editoriale che impongono continue revisioni, nuove vesti grafiche, aggiunte di strumenti paratestuali (ad esempio schemi e mappe, peraltro dettate anche dalle esigenze della didattica inclusiva), ecc. Resta il fatto che in ultima istanza è il docente a decidere il modo in cui usarlo, non usarlo o persino non adottarlo, dato che non c'è alcun obbligo di adozione di un libro di testo, purché siano forniti agli studenti strumenti alternativi. I manuali sono dunque un aspetto accessorio della pratica didattica reale e ricavare unicamente o direttamente da come sono fatti i libri di testo delle conclusioni sul modo in cui s'insegna effettivamente la filosofia negli istituti scolastici è un'operazione semplicistica, quando non fuorviante.

b) La maniera in cui sono pensati i manuali dipende dal programma da svolgere. Ma anche in questo caso il nesso non è rigido e si può dire che i manuali interpretino le indicazioni sugli argomenti da trattare durante il ciclo scolastico, più che applicarle in maniera diretta e cogente. I riferimenti normativi per lo studio della filosofia a scuola andrebbero forse tenuti di conto, dato che gli insegnanti sono per primi chiamati a farlo. Quelli attualmente in vigore, le *Indicazioni nazionali per i licei*, promulgate nel 2010, lasciano in realtà ai docenti un buon margine di autonomia sia negli argomenti da toccare che nella scelta del taglio e delle metodologie didattiche – non a caso la parola “indicazioni” ha sostituito quella di “programmi”³⁰. A leggerli, si evince che l'impostazione storico-diacronica è mantenuta, certo, ma anche che essa non esclude, anzi veicola o almeno dovrebbe veicolare cose come l'acquisizione della «capacità di argomentare una tesi», la capacità di orientarsi su alcuni «problemi fondamentali» (relativi a essere, felicità, conoscenza, bellezza, libertà, logica, ecc.), la lettura diretta dei testi, «in modo da comprenderne volta a volta i problemi e valutarne criticamente le soluzioni» (cioè i *desiderata* di Mugnai e Santambrogio). A questo si aggiunge l'insieme di dispositivi normativi sul tema dell'autonomia scolastica, che dal 1997 in poi ha a sua volta reso possibile e in molti casi anche concretamente incoraggiato a livello di ciascun istituto l'adozione di approcci variegati, a

³⁰ In questo le *Indicazioni* recepiscono almeno in parte il portato dei “Programmi Brocca” e della sperimentazione che ne è seguita: su questo (ed altro), con precisa e ampia documentazione, M. De Pasquale, *A proposito di* Come non insegnare filosofia a scuola, «La comunicazione filosofica» 51 (2023), pp. 92-106, p. 95 e ss.

seconda degli obiettivi formativi specifici della propria popolazione studentesca: nel campo della filosofia ne è nata un'attività progettuale degna di attenzione, in ogni caso diversa dalla «dieta intellettuale monotona» di cui parla Santambrogio (p. 281, cfr. p. 25).

Ora, a un documento ministeriale del genere delle *Indicazioni* non si addice l'esercizio di un'ermeneutica particolarmente esigente o sofisticata. Ma anche a una rapida lettura si fa onestamente un po' di fatica a vederci l'espressione di un'imperante vena storicistica. In realtà Mugnai e Santambrogio, forse assorbiti dalla lettura dei manuali, passano per lo più a lato di questo aspetto della questione, parlano genericamente di “programmi scolastici” o “ministeriali”³¹ e quando Mugnai fa riferimento alle normative (nel cap. 2, p. 65 e ss.) sembra prendere per tali gli *Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza* del 2020-2021 (*sic*: in realtà 2017) che non si sono mai trasformati in disposizioni di legge³². L'equazione “manuale=programma=didattica”, in cui prenderebbe corpo lo storicismo nelle nostre scuole, non sembra dunque particolarmente stringente. Poi si può anche continuare a ritenere che i professori italiani di filosofia nei licei siano tutti (cripto) storicisti, ma se anche lo fossero ciò non sembrerebbe dipendere dal loro zelo nell'esecuzione dei programmi scolastici o dalla loro inclinazione a seguire passivamente il dettato dei manuali.

c) Restano infine gli studenti e le studentesse, le loro inclinazioni e aspettative, i loro bisogni e desideri. Anche su costoro Mugnai e Santambrogio hanno le idee chiare. Benché disabituati alla lettura e immersi nel mondo dei *social*, i «giovani» non mancheranno se opportunamente stimolati di «reagi[re] positivamente a domande del tipo [...] Che cos'è la giustizia?» (M., p. 150)³³; gli «studenti liceali» sono interessati «molto più ai grandi problemi filosofici che alla loro storia» (S., p. 119); «gli adolescenti [...] si rivolgono alla filosofia aspettandosi risposte

³¹ Ad es., M. Mugnai, *op. cit.*, pp. 72, 107; M. Santambrogio, *op. cit.*, pp. 13, 15, 18, 20, 21, 26, 36, 37, ecc. (eccezione a p. 16: «i programmi ministeriali (oggi: indicazioni nazionali)»).

³² Purtroppo o per fortuna, a seconda delle opinioni. Per un'attenta lettura critica degli *Orientamenti*, A. Caputo, *Per una rilettura ragionata dei recenti "Orientamenti per l'apprendimento della filosofia nella società della conoscenza". Possibilità e criticità della proposta*, «Logoi.ph» 3 (2017), pp. 425-450. Per le approssimazioni di Mugnai sul tema, cfr. G. P. Terravecchia, *art. cit.*

³³ Cfr. M. Santambrogio, *op. cit.*, p. 17: «Tutti i ragazzi sono interessati ad avere risposta a interrogativi come questi: che cos'è la giustizia? [...]»; ivi, p. 81: «Penso che tutti gli studenti liceali vogliono sapere qual è la risposta da dare a interrogativi come “Che cos'è la giustizia?”, “Che cosa sono i numeri?” e così via».

chiare e convincenti ai problemi che a loro interessano davvero» (S., p. 122; cfr. p. 284)³⁴. Anche ammettendo che assecondare le aspettative sia il modo migliore per suscitare l'interesse e stimolare i processi di apprendimento, a qualsiasi età, può anche darsi che giovani, liceali e adolescenti siano effettivamente come li si dipinge, ma, riprendo volentieri Santambrogio, «vorrei che fosse una ricerca empirica seria a dirmelo» (p. 285).

5. La scuola è paradossalmente la grande assente nei libri di Mugnai e Santambrogio. Non mancano tuttavia alcune osservazioni ragionevoli e condivisibili, anche al di là dell'oltranzismo teorico di cui si è detto. In generale è giusto criticare l'ipertrofia di senso storico: il riduzionismo, teorico e pratico, in filosofia non è mai una buona idea. La distribuzione del monte-ore nello svolgimento dei programmi liceali è problematica, e spesso a farne ingiustamente le spese è la filosofia del '900 (S., p. 34: «Al Novecento è difficile arrivare»). Trovo molto opportuno l'invito a vincere l'*horror vacui* di fronte al *corpus* della tradizione filosofica (M., p. 88), operando al momento della programmazione una selezione ragionata di percorsi, argomenti e autori invece di essere costretti a tagli dolorosi alla fine dell'anno (S., p. 158: «Poche cose spiegate con chiarezza valgono ben più di molte nozioni confuse»). Nei tre anni di filosofia a scuola, introdurre a momento debito e nei modi giusti dei primi elementi di logica e di teoria dell'argomentazione può senz'altro avere un valore formativo (S., p. 161). Le scelte editoriali fanno sì che spesso i libri di testo dicano o anche mostrino troppo, il che non sempre è d'aiuto all'autonomia degli studenti («lo studente non [è] mai lasciato da solo», M., p. 169) e neppure alla costruzione attiva di percorsi didattici da parte dei docenti. Il lavoro diretto sulle opere dei filosofi è indispensabile (M., p. 107 e *passim*). Ma le cose a mio avviso più giuste Mugnai le dice in zona Cesarini, cioè nell'ultima pagina dell'Appendice del suo libro, sottolineando l'importanza *formativa* dell'insegnamento della filosofia nelle scuole, e allo stesso tempo la necessità di ridare dignità al ruolo degli insegnanti «aumentando gli stipendi e istituendo valutazioni serie» (M., 205; cfr. p. 187)³⁵, nonché, aggiungerei, migliorando la qualità dei proces-

³⁴ Per converso, «[n]aturalmente a scuola, prima o poi, gli adolescenti si rassegnano e si fanno convincere che devono studiare Kant per diventare persone colte» (ivi, p. 122).

³⁵ In generale il tema della valutazione è ovviamente assai complesso (cfr. sopra, n. 26) e nel caso della didattica lo è probabilmente ancora di più. M. Mugnai, *op. cit.*, p. 205 pensa a una valutazione esterna («valutazioni serie, condotte magari da istitu-

si di formazione e la regolarità dei meccanismi di reclutamento in modo da aprire rapidamente la via dell'insegnamento ai nostri giovani più preparati e motivati – che non mancano affatto, ma le cui aspirazioni sono spesso fiaccate da percorsi lunghi, accidentati e precari.

Gettare ogni tanto un sasso nello stagno, come si suol dire, può servire a suscitare un dibattito e porre un rimedio all'assuefazione e alla naturalizzazione di scelte e di pratiche che naturali non sono (di solito negli orientamenti filosofici di naturale c'è poco...). Solo che in questo caso lo stagno non era certo immoto. L'insegnamento della filosofia in Italia è oggetto di dibattiti e riflessioni serie, vivaci anche in questi ultimi anni. Penso ad esempio al volume di Luca Illetterati, *Insegnare la filosofia*, con l'immagine ampia e pluralistica della didattica della filosofia che restituisce³⁶, o, più di recente, ai lavori di Alberto Gaiani³⁷ e Annalisa Caputo³⁸, che hanno indagato criticamente, ma senza preclusioni, le questioni e le opportunità aperte anche in didattica della filosofia dalla stagione delle "competenze". Contributi sulla didattica della filosofia trovano regolarmente spazio in riviste come «Logoi.ph» e «Comunicazione filosofica» (pubblicata dalla Società Filosofica Italiana). Sono poi molto attive la sperimentazione e la ricerca sull'insegnamento della filosofia in contesti di apprendimento non standard, come la scuola primaria³⁹ o gli istituti tecnici⁴⁰. Ora, autori come Illetterati, Gaiani e Caputo, di formazione teoretica, non sembrano particolarmente sospetti di spiccate inclinazioni storiciste. Eppure arrivano tutti, anche alla luce di esperienze sul campo non

zioni esterne alla scuola secondaria»). Io penso piuttosto a un modello interno e dal basso: a mio avviso alla scuola gioverebbero molto dei processi di autovalutazione o valutazione interna, sulla base di obiettivi e parametri definiti collegialmente e con il coinvolgimento più ampio possibile, in modi adeguati all'età e al tipo di scuola, di studenti e studentesse.

³⁶ L. Illetterati (ed.), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, UTET, Torino 2007.

³⁷ A. Gaiani, *Insegnare concetti. La filosofia nella scuola di oggi*, Carocci, Roma 2012; Id., *Insegnare filosofia a scuola a partire dai testi. Ascolto, dialogo, esperienza, verità*, in A. Caputo-L. Illetterati (eds.), *op. cit.*, pp. 307-332.

³⁸ A. Caputo, *Ripensare le competenze filosofiche a scuola. Problemi e prospettive*, Carocci, Roma 2019.

³⁹ Cfr. ad esempio, A. M. Iacono-S. Viti (eds.), *Le domande sono ciliege. Filosofia alle elementari*, Manifestolibri, Roma 2000; L. Mori, *Utopie di bambini. Il mondo rifatto dall'infanzia*, ETS, Pisa 2017; A. M. Iacono, *Socrate a cavallo di un bastone. I bambini, il gioco, i mondi intermedi e la messa in scena come pratica della verità*, Manifestolibri, Roma 2022.

⁴⁰ A. Caputo (ed.), *Filosofia e istituti tecnici. Esperienze e questioni*, Mimesis, Milano 2023.

occasionalmente, alla conclusione di buon senso secondo la quale l'interazione fra la dimensione storica e quella teorica della filosofia non solo è possibile, ma è anche opportuna e benefica a entrambe, per non dire che costituisce un punto di forza della pratica d'insegnamento della filosofia nelle scuole italiane⁴¹.

Mi soffermo per concludere su tre temi più generali su cui mi sembrerebbe interessante continuare la discussione. Il primo è legato alla questione del "canone". Cosa fa sì che si discutano certi argomenti piuttosto che altri? Che si leggano certe opere di filosofia piuttosto che altre? Quali sono le più pertinenti per l'insegnamento della filosofia a scuola? Le *Indicazioni nazionali* delineano il canone di riferimento per lo studio della filosofia distinguendo alcuni autori cosiddetti "imprescindibili" da altri suggeriti o raccomandati, ma le motivazioni di questa scelta restano implicite. Ora, il "canone" è qualcosa di storicamente e culturalmente variabile: la storia della filosofia è ricca di riscoperte tardive o postume, oppure di eclissi di autori già molto influenti nel loro tempo; di filosofi centrali in una certa tradizione filosofica e marginali in un'altra (anche le *Indicazioni* recano ovviamente traccia di questo)⁴². Canoniche non sono state soltanto le figure autoriali, ma anche, spesso, i dibattiti o l'agenda delle questioni. Riflettere su questo tema sembra dunque importante in generale, nonché didatticamente funzionale: quando si insegna sarebbe bene chiedersi perché lo studio di un determinato autore, di un'opera, di un percorso o di un problema filosofico è rilevante, o più rilevante di altri; a quali obiettivi formativi è collegato; quali altri canoni sono possibili, lo sono stati o lo sono tuttora, ad esempio in Paesi diversi dal nostro. Una riflessione sul canone può aiutare a ricordarsi che la storia della filosofia non è soltanto la storia dei filosofi, né la filosofia un repertorio più o meno vasto di argomenti e soluzioni standard o di problemi perenni. Se un canone di riferimento è necessario per evita-

⁴¹ L. Illetterati, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Insegnare filosofia*, cit., pp. XXIII-XXIV; A. Gaiani, *op. cit.*, pp. 112-123; A. Caputo, *Ripensare*, cit., pp. 18, 180, 182.

⁴² Rispetto alle possibili declinazioni nazionali del canone filosofico è interessante confrontare gli autori nominati nelle *Indicazioni* con la lista compresa nel *Programme* francese, in cui sono inclusi autori e autrici come Zhuangzi, Nāgārjuna, Alain, Émile Durkheim, Marcel Mauss, Jeanne Hersch, Iris Murdoch, Gilbert Simondon e Michel Foucault. Peraltro, il modo in cui un canone si è costituito storicamente può essere significativo anche agli occhi di un antistoricista, dato che si può presumere che la fortuna di un'opera nel tempo non sia estranea alla forza, articolazione e complessità dei suoi argomenti.

re scelte puramente soggettive, accidentali o ideologiche, uno troppo rigido o dato per scontato come se fosse naturale e immutabile rischia di dar luogo a una cattiva scolastica e incoraggia le esecuzioni passive. Viceversa, la cornice di un canone più flessibile può dare adito a una progettazione consapevole e motivata da parte del docente, o ancora meglio da parte del dipartimento dei docenti dell'istituto scolastico, nonché condivisa con gli studenti nel suo senso complessivo e nei suoi obiettivi di fondo. Dove e come fissare la soglia di flessibilità?

Il secondo tema è la questione della filosofia "generale". La distinzione tra filosofia e storia della filosofia si può infatti intendere in due modi: come distinzione fra cose oppure come distinzione fra una parte e il tutto. Nel primo caso filosofia e storia della filosofia sono due discipline affatto diverse, che hanno in comune solo il nome, ma dovrebbero in realtà appartenere a due ambiti distinti (è la posizione di Santambrogio). Per capirsi, nella classificazione dei Settori scientifico-disciplinari universitari, Storia della filosofia dovrebbe stare insieme alle discipline storiche – com'era fino a poco fa per Storia della scienza – e con essa dovrebbero andare anche le varie "storie" filosofiche speciali, come la Storia dell'estetica, la Storia della logica (la materia insegnata da Mugnai), la Storia della filosofia morale (insegnata da John Rawls), ecc. A scuola andrebbe perciò insegnata la Filosofia *al posto* della Storia della filosofia. Nel secondo caso la Storia della filosofia è una disciplina specializzata all'interno di una materia più ampia che si chiama Filosofia, e si trova sullo stesso piano di tutte le altre discipline filosofiche specialistiche: Filosofia teoretica, Filosofia morale, Filosofia della scienza, Logica, ecc. In questo caso il problema agli occhi degli antistoricisti non è che a scuola si insegna la disciplina sbagliata, ma che si insegna arbitrariamente solo una parte della disciplina, invece del tutto. Sostituendo, poniamo, la logica o la teoria dell'argomentazione alla storia della filosofia incorreremmo nel medesimo problema. L'alternativa è allora insegnare una filosofia che, per opposizione alle varie branche specialistiche, dovrebbe chiamarsi filosofia "generale". Ma in cosa consiste la filosofia generale?

Questo è il problema a cui si trovano di fronte i colleghi francesi rispetto al loro insegnamento della filosofia nei licei. Non è infatti immediatamente evidente quali siano i confini, gli oggetti, i metodi della filosofia generale in quanto distinta dalle discipline specifiche⁴³.

⁴³ Su questo si leggerà con interesse l'*Entretien avec Pascal Engel. Préparé et réalisé par Dan Arbib et Elena Partene*, «Le Philosophoire» 54 (2002), pp. 11-30 (numero dedicato

Se prendiamo un set di nozioni o problemi, come si fa di solito, la filosofia generale finirà per somigliare a una sorta di centone dei concetti e dei problemi propri delle filosofie specialistiche (un po' di filosofia morale con il "bene", di politica con "potere", di metafisica con "Dio", ecc.). Sarà allora il metodo a distinguere la generale dalle altre? Ma in che modo? In Francia è stato a lungo in uso un approccio ispirato a un canone lasco, in cui al professore di filosofia dell'ultimo anno di liceo (la *classe terminale*) veniva lasciata ampia libertà di esercitare il suo insegnamento su argomenti di sua scelta, se non proprio su qualsiasi oggetto, in base all'assunto che ciò che conta è la trasmissione di un esempio dello stile di ragionamento "filosofico"⁴⁴. Anche per contenere le variabili soggettive, dal 2020 è in vigore un programma definito su più livelli, che chiede ai docenti di costruire tre percorsi macro-tematici in cui integrare alcune nozioni filosofiche di base, almeno un testo scelto in un canone di autori ordinati per epoche (antica e medievale, moderna, contemporanea) ed elementi di lessico filosofico⁴⁵. Dal 2019 è inoltre attivo per le prime due classi dei licei un percorso umanistico opzionale con taglio storico e interdisciplinare, che include l'insegnamento storico della filosofia⁴⁶. Se infatti da noi si lamenta l'eccesso di senso storico la stessa cosa avviene in Francia per la sua deficienza e oltralpe non mancano nemmeno gli ammiratori del modello italiano "post-storicista" delineato dai programmi Brocca e dalle *Indicazioni* del 2010⁴⁷.

Posto dunque che filosofia "generale" e storia della filosofia sono

a *La philosophie générale*).

⁴⁴ Ivi, p. 14.

⁴⁵ *Programme d'enseignement de spécialité d'humanités, littérature et philosophie de la classe de première de la voie générale*, «Bulletin officiel de l'éducation nationale», Bulletin officiel spécial n°1 du 22 janvier 2019.

⁴⁶ *Programme de l'enseignement de spécialité d'humanités, littérature et philosophie de la classe terminale de la voie générale*, «Bulletin officiel de l'éducation nationale», Bulletin officiel spécial n°8 du 25 juillet 2019.

⁴⁷ J.-L. Poirier, *Enseigner la philosophie. L'exemple italien*, Éditions de la revue Conférence, Dijon-Quétigny 2011. Il libro di Poirier, ispettore ministeriale, è il frutto di una missione in Italia, il cui *rapport* è consultabile sul sito del Ministère de l'éducation nationale. Cfr. anche l'intervento di M. Salucci, *Insegnare la filosofia in Francia. Charlie Hebdo, terrorismi e contemporaneità future*, «Il lavoro culturale» online 28.10.2015, <https://www.lavoroculturale.org/insegnare-la-filosofia-in-francia/marco-salucci/2015/> [07.06.2024]. Situazione analoga nei paesi di orientamento analitico: sulle critiche di anacronismo e *historiophobia* rivolte nel mondo anglosassone ai filosofi analitici cfr. H.-J. Glock, *art. cit.*

per lo più percepite da chi ha esperienza di insegnamento scolastico come complementari⁴⁸, il punto è da quale delle due partire. La questione può essere valutata pragmaticamente. Se la cornice principale è la discussione di nozioni o questioni (ad es., “che cos’è la giustizia?”) è giocoforza che per fare riferimento ad autori classici occorra per prima cosa prelevare una certa tesi sulla giustizia (di Platone, di Hobbes, di Rawls) dall’insieme di cui fa parte mettendo fra parentesi contesti e diacronia e frammentando le unità storiche costituite dagli autori stessi e dalle loro opere. Ora, così frammentata, la storia diventa poi difficile da ricostruire e da far apprendere agli studenti, tant’è vero che dove ci si è posti il problema di farlo si è finito per istituire dei percorsi autonomi e paralleli (in Francia, appunto, ma anche in Spagna⁴⁹). Inserire la dimensione storica in seconda battuta all’inter-

⁴⁸ Così ad esempio il rapporto Unesco del 2011 su *L’enseignement de la philosophie en Europe et Amérique du Nord* (Unesco, 2011), imprescindibile base di partenza per una comparazione ad ampio raggio dei sistemi di insegnamento della filosofia nei vari ordini di scuola: «Dans les pays d’Europe où la philosophie est enseignée au niveau secondaire, il est de coutume d’opposer deux approches didactiques: une approche thématique et une approche historique. [...] Aujourd’hui pourtant, après de nombreuses recherches en didactique de la philosophie ces dernières décennies, il apparaît que cette opposition n’est que d’apparence, car en matière d’enseignement de la philosophie, les deux approches doivent s’appuyer l’une sur l’autre et ne peuvent avoir d’impact réel sur les élèves qu’articulées l’une à l’autre» (ivi, pp. 50-51). Sui Rapporti Unesco, cfr. G. Gatti, *Il Rapporto Unesco (2007)*, La philosophie. Une école de la liberté: un approccio strategico intersettoriale, «Logoi.ph» 7 (2021), pp. 90-109. Anche Pascal Engel arriva alla conclusione che il problema con la storia della filosofia dipende dalle sue interpretazioni riduzioniste («Si j’ai été très militant contre l’histoire de la philosophie, c’est contre l’histoire de la philosophie exclusive»); in didattica occorre invece trovare un equilibrio tra filosofia generale e storia della filosofia che le contempli entrambe («C’est un équilibre difficile à atteindre, mais on doit viser les deux»; *Entretien avec Pascal Engel*, cit., pp. 26-27). Cfr. *supra*, n. 41.

⁴⁹ In Spagna l’insegnamento della storia della filosofia è tradizionalmente riservato al secondo anno di *Bachillerato* (il nostro quarto anno dei licei), dopo un anno obbligatorio per tutti di etica (ultimo della scuola media) e uno di introduzione alla filosofia (primo di *Bachillerato*). Un’utile scheda online a cura di P. Malerba: <http://www.paolomalerba.it/SSIS> [07.06.2024]. Questo assetto, in vigore dal 2000, è stato parzialmente modificato nel 2022 da una (contestata) riforma della scuola media, in cui l’insegnamento di etica è stato sostituito da uno di “Valori Civici ed Etici”, affine alla nostra Educazione civica. Dal 2006 invece il programma di filosofia del primo anno di *Bachillerato* è stato trasformato dall’approccio più generale di introduzione alla disciplina (per aree tematiche: filosofia, conoscenza, realtà, azione, ecc.) a un percorso di *Filosofía y Ciudadanía*, con taglio socio-politico più forte.

no di un quadro teorico-sistematico appare dunque, se non problematico, quantomeno molto oneroso in termini didattici e di apprendimento. Le cose sembrano stare diversamente per il movimento inverso: in apparenza non c'è niente che impedisca lo sviluppo in chiave didattica dell'analisi concettuale, dello studio dei nessi interni di una teoria/opera o della valutazione degli argomenti pro e contro una certa tesi prendendo le mosse dalle occasioni storicamente determinate costituite dallo studio di un'opera, di un autore, di un dibattito storico-filosofico specifico. Ciò sembra dovuto semplicemente al fatto che la rete delle relazioni fra concetti è più flessibile e più facilmente scomponibile dell'insieme di relazioni concrete che caratterizzano lo sviluppo storico, relazioni sottoposte a dei vincoli di realtà che non si possono modificare senza smarrirne il senso⁵⁰. Studiando la storia della filosofia in una maniera che consenta anche di sollevare e analizzare le questioni teoriche si può raggiungere abbastanza agevolmente un duplice obiettivo formativo: far capire che concetti e argomenti hanno una loro densità storica, nascono da contesti e problemi relativi alla condizione umana storicamente determinati e contingenti, dei quali portano il segno, lo spessore e la ricchezza; e, a partire da lì, imparare di volta in volta a comprendere, analizzare e discutere le posizioni filosofiche anche sul piano della loro tessitura concettuale e della loro aspirazione a un contenuto di verità. Non si vede perché queste due competenze non si possano intrecciare e sviluppare insieme traendo beneficio l'una dall'altra, in un processo di apprendimento unitario di quella che appare allora come una medesima disciplina, declinata però in modo plurale e non riduzionistico.

L'ultimo tema è quello della "specificità". Nelle riflessioni sui pro e sui contro rispetto all'insegnamento della storia della filosofia (ma anche della filosofia in generale) torna infatti abbastanza spesso la questione se tale insegnamento abbia oppure no una valenza formativa specifica, cioè solo o peculiarmente sua, rispetto alle competenze o *skills* che anche altre discipline possono veicolare (ad esempio il famoso, ma anche generico "sviluppo del senso critico")⁵¹. Il secondo motivo per leggere Hanno Sauer riguarda proprio questo punto. Dopo l'articolo antistoricista, *The end of history*, Sauer ha infatti pubblicato, nella curiosa e ironica forma di una replica a se stesso,

⁵⁰ Sul tema, in una prospettiva più ampia, G. Cambiano, *Considerazioni sugli usi della storia*, «Belfagor» 60 (2005), pp. 27-42, p. 40.

⁵¹ Su questo ad es. A. Caputo, *Ripensare*, cit., pp. 103-106, 188-193; P. Corkum, *art. cit.*

un articolo moderatamente storicista (*The ends of history*⁵²). Il suo principale argomento può essere riformulato come segue: è più che ragionevole ammettere che nella filosofia ci sia un sottoinsieme X di proposizioni (teorie) il cui significato o la cui rilevanza epistemica non dipendono da riferimenti storici, e al limite ne sono offuscati; ma questa è solo una parte, e forse nemmeno tanto grande, del *corpus* dei testi filosofici; per la parte restante (Y), invece, la determinazione temporale è pertinente, non solo se se ne vuole comprendere il significato, ma anche al fine di valutarne la rilevanza come chiavi di lettura di problemi del nostro tempo. In una prospettiva didattica, proprio questa parte Y, dove possono rientrare anche tutte quelle procedure discorsive filosofiche per le quali chiedersi se sono vere o false non è pertinente (dai miti di Platone ai giochi linguistici del secondo Wittgenstein), è in grado d'innescare processi cognitivi ulteriori rispetto a quello, pur importante, dell'analisi dell'argomentazione: ad esempio valutare una teoria in termini di «novelty and conservativeness»⁵³; disfarsi della tendenza a naturalizzare il presente grazie al contrasto di prospettive permesso dalla distanza storica⁵⁴; esporre a una diversità epistemica di stili di ragionamento sufficiente a impedire la dipendenza da un unico set di credenze o da un unico schema di ragionamento («epistemic path-dependency»⁵⁵), qualcosa di non molto diverso dal quel “pensare dal punto di vista degli altri” che era per Kant una delle formule dell'illuminismo. Per svolgere questa molteplicità di funzioni formative specifiche, conclude Sauer, l'approccio storico allo studio della filosofia può essere un mezzo molto potente, purché usato in modo non riduzionistico e associato a un canone ampio, che si presti a schemi e obiettivi formativi diversi: rintracciare l'origine di un determinato argomento, addestrarsi al *critical thinking*, apprezzare un ventaglio più largo di punti di vista differenti, e così via. In tutti questi casi, tuttavia, la questione rispetto

⁵² H. Sauer, *The ends of history. A reply to Sauer*, «Inquiry» online 20.03.2023, pp. 1-11, DOI: [10.1080/0020174X.2023.2190771](https://doi.org/10.1080/0020174X.2023.2190771).

⁵³ Su questo insiste P. Corkum, *art. cit.*

⁵⁴ H. Sauer, *The ends of history*, cit., p. 7: «We turn to it [una teoria del passato] for the contrast medium it injects into our current philosophical endeavors that allows us to make visible the wonky pictures that hold us captive. [...] This is why it remains a good idea to return to and attend to the past (within reason and moderation)».

⁵⁵ Ivi, p. 8. Il riferimento è alle ricerche sul ruolo positivo della diversità epistemica di Kevin Zollman (*The Epistemic Benefit of Transient Diversity*, «Erkenntnis» 72 (2010), pp. 17-35).

allo studio della storia della filosofia e al suo insegnamento a scuola non è «about the *if*», ma «about the *how*»⁵⁶.

Università di Pisa
giovanni.paoletti@unipi.it

⁵⁶H. Sauer, *The ends of history*, cit., p. 9.

RECENSIONI

A. Laks, *Plato's Second Republic*

di

BRUNO CENTRONE*

Come le sonate di Beethoven, ogni dialogo di Platone è unico e irripetibile nella sua originalità, e le *Leggi* non fanno eccezione: scritto sinuoso ma terso nello stile, solidamente strutturato e magistralmente costruito, pur se – quasi certamente – incompiuto. Già da questa presentazione (p. 13) emerge con nettezza la prospettiva dell'autore, uno dei maggiori interpreti delle *Leggi*, estranea alla tradizionale svalutazione del dialogo o alla sua considerazione in termini di una produzione senile di livello inferiore. Il saggio di Laks si pone in effetti a coronamento di una progressiva rivalutazione dell'ultimo dialogo platonico, da parte della critica, a fronte di una tradizione variamente incline a sminuirne l'importanza. E se una rivalutazione delle *Leggi* rispetto ad alcune letture per lungo tempo prevalenti non è un fatto del tutto nuovo, di grande impatto è invece la valutazione delle *Leggi* come dialogo autenticamente politico, il più politico di Platone e il suo più importante, nonostante le apparenze, per la storia del pensiero politico; valutazione che passa per un'analisi penetrante e approfondita del rapporto tra *Repubblica* e *Leggi* sulla *vexata quaestio* della eventuale realizzabilità dei due distinti progetti.

Forse la cosa migliore è lasciar parlare l'autore, quando indica l'intento di questo saggio nell'«articolazione della rete concettuale che nelle *Leggi* viene tessuta intorno al termine «legge»» (p. 154). Il principale motivo conduttore è costituito dalla tensione di fondo tra il contenuto noetico della legge, che ha una fondazione teologica (il termine teo-nomo-noocrazia sarebbe, nella sua artificiosa complessità, il più adatto per la città delle *Leggi*: cfr. p. 19), e la sua forma, inevitabilmente costrittiva e violenta, sino al punto da farle meritare la qualificazione di «tirannica». Tensione che spiega l'intenzione dell'Ateniese di posporre quanto più possibile la vera e propria legi-

* La traduzione italiana dei brani citati dal volume di Laks è sempre dell'autore.

slazione, in quanto la costrizione non si accorda con l'ozio positivo della discussione generale, condotta su un piano teorico. Ma è inevitabile destino del legislatore quello di doversi muovere faticosamente tra questi due poli.

Alla questione della "politicità" delle *Leggi* si lega strettamente quella, assai discussa, della realizzabilità della *polis* progettata (cap. 2). Laks riprende qui e approfondisce una tesi già formulata in suoi precedenti lavori, che pone la questione in termini decisamente innovativi. Che nelle *Leggi* vi sia un mutamento radicale rispetto alla *Repubblica* è fuori di dubbio. Domina l'intero dialogo il proclama di una «ritirata globale» (p. 59), che però non implica l'abbandono del modello, ma tutto l'opposto. Con la *Repubblica* c'è anche, infatti, una significativa continuità, resa visibile già in quest'ultimo dialogo grazie a un approfondimento della nozione di possibile, nei suoi distinti significati di «realizzabile senza residui» e «capace di approssimazione» a un paradigma rispetto al quale rimane uno iato incolmabile anche al massimo grado di vicinanza. "Possibile" è in tal senso compatibile con "impossibile", in quanto il modello proposto nel discorso non è riproducibile senza residui, e permane sempre uno scarto incolmabile tra l'essere e il divenire, l'ideale e l'esistente. Continuità non significa dunque *gradazione* tra la prima e la seconda città. Di più, la seconda *polis* è tale rispetto alla prima delle *Leggi*, che nonostante i punti di contatto non è la città ideale della *Repubblica*, ma è anch'essa un paradigma a sé stante che serve di fatto da guida per la realizzazione della costituzione e per l'implementazione del progetto politico. Di qui anche il titolo del libro: non semplicemente una seconda *polis*, ma una seconda *Repubblica*. «L'abbandono [*retreat*] della linea sacra» della *petteia* proclamato dall'Ateniense in un momento tipico del dialogo (p. 56) non intacca l'unità del pensiero politico di Platone, ma anzi la conferma. L'opera di Platone come pensatore politico consiste esattamente nell'articolazione della tensione fondamentale tra il divino, la città per dèi e figli di dèi, e l'umano, o il progetto che vuole essere concretamente implementato.

L'«abbandono» o *retreat* delle *Leggi* è in effetti in accordo con l'antropologia che trova la sua più icastica espressione nell'analogia della marionetta del libro I: l'epiteto di «divina» attribuito alla marionetta, oltre ad indicare che gli uomini sono proprietà degli dèi, segnala la possibilità che l'uomo intraprenda un percorso di divinizzazione in cui si realizza la sua autentica natura (p. 69). Ma questa prospettiva ottimistica convive con un pessimismo di fondo caratteristico di Platone, e questa tensione attraversa l'intero dialogo, rendendo conto

di quella che l'autore chiama la «scalarità» delle *Leggi* (pp. 73, 156), ancora una volta legata alla nozione di possibilità sopra ricordata. Parimenti oscillante è, nella sua complessità, la determinazione del fine ultimo, o meglio dei fini, che si rivelano molteplici: virtù, saggezza, amicizia, ma – abbastanza sorprendentemente e sia pure con un peso diverso rispetto alla virtù – libertà, intesa come caratteristica costituzionale interna prima che come indipendenza politica. Apparentemente scomparsa nei libri III-VI, la libertà viene poi riconcettualizzata e ridefinita in senso positivo come una forma di servitù volontaria, liberamente accettata e proveniente dall'agente stesso, nei confronti degli dèi e della divina legge della ragione, antesignana della distinzione rousseauiana tra indipendenza e libertà (p. 99). Libertà (democratica) la cui sintesi organica con l'autorità (monarchica) dovrebbe costituire un composto e non un miscuglio, producendo una metamorfosi in cui le due componenti vengono meno nella loro individualità; è questa la medietà cui il legislatore deve aspirare.

Alla luce della tensione tra la forma della legge, irrazionale e apolitica in quanto coercitiva e violenta, e il suo contenuto noetico, fragile e bisognoso di assistenza, va compresa la relazione tra leggi e proemi (cap. 7). Il proemio persuasivo rafforza il contenuto della legge, riducendo la costrizione e incrementando la sottomissione volontaria. Portata alle estreme conseguenze, la pratica ideale del legislatore filosoficamente persuasivo porterebbe, più che alla produzione di proemi, a rendere *superflua* la legge. Si tratta però, ancora una volta, di un'idealizzazione che conferma il carattere utopico della legislazione, nelle *Leggi* portata a trascendere continuamente sé stessa. In quest'ottica possono vedersi i due preamboli che hanno carattere di eccezionalità: quello indirizzato ai coloni nel libro V e quello precedente la legge sull'empietà nel libro X (cap. 9). Chi fosse persuaso dal preambolo generale all'intero corpo legislativo, che socraticamente pone l'anima al centro, potrebbe probabilmente fare a meno delle leggi. Va poi detto che anche il preambolo didattico del libro X – decisivo in quanto la questione dell'empietà è l'architrave del dialogo, che determina il successo o il fallimento dell'intera intrapresa – conserva un suo carattere di idealità, rimanendo un'utopia legislativa; e questo perché la disposizione dell'ateo, nello specifico contesto, più che rendere possibile la conversazione filosofica tra dottore e paziente, descritta e auspicata in una delle più fortunate analogie del dialogo, finisce per essere analoga all'atteggiamento non-collaborativo che normalmente e perlopiù caratterizza il rapporto paziente-medico. Il

dialogo filosofico è, alla lontana, il paradigma della legislazione, ma la pratica della persuasione rivela inevitabilmente precisi limiti.

Questa è, in ultima analisi, una delle ragioni per cui le *Leggi* sono la più autentica e vera tragedia (cap. 10). Se infatti uno dei motivi di questa auto-descrizione platonica della propria opera è costituito dal fatto che la legge e il codice penale incarnano il principio illustrato nelle sequenze virtuose della buona tragedia, culminanti nella punizione per il crimine commesso, dall'altro si tratta del menzionato conflitto, tipicamente tragico, tra il contenuto noetico della legge e la sua forma coercitiva e violenta, tra la ragione e i *pathe* irrazionali della marionetta; conflitto che rimane tragicamente irrisolto.

Questa breve sintesi non rende certamente ragione della complessità e della profondità di questo libro, la cui costruzione intricata riflette specularmente la struttura del dialogo stesso e merita una lettura lenta, puntuale e meditata. Laks guida il lettore in un percorso sinuoso e tutt'altro che facile da seguire, ma – per usare le parole dello stesso Ateniese (803c) – *pases spoudes axion*. Il quadro complessivo che viene restituito fa emergere l'unità del pensiero platonico, in una prospettiva che supera e rende obsoleta l'antiquata antitesi tra evolucionismo e unitarismo, non negando i significativi mutamenti riassunti nella celebre immagine della vista più acuta che si ha da vecchi (715d-e, citato in esergo al libro), ma piuttosto mettendo in rilievo la problematica articolazione concettuale propria della prospettiva paradigmatica che globalmente caratterizza la riflessione di Platone. In questa direzione va anche una delle tre appendici del libro, sulla presunta evoluzione della psicologia platonica (pp. 169-76, con critica della tesi di un abbandono, nelle *Leggi*, della psicologia pluripartita in favore di una concezione unitaria della persona; le altre due riguardano il *Politico* e la sua relazione con *Repubblica* e *Leggi*, pp. 159-67; e le critiche di Aristotele e Posidonio, pp. 177-9). Grandissima parte dei risultati conseguiti da Laks in tale imprescindibile contributo sono da considerarsi, in questa prospettiva, definitivi e irreversibili.

Università di Pisa
bruno.centrone@unipi.it

Laks, André, *Plato's Second Republic: An Essay on the Laws*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2022, 278 pp., \$ 35.00.

F. Trabattoni, *Eros antico. Un percorso filosofico e letterario*

di

MANLIO ANTONIO FORNI

Eros antico. Un percorso filosofico e letterario è un testo che mostra in tutta la sua complessità le diverse declinazioni del fenomeno erotico nella Grecia arcaica e classica. L'opera, contrariamente a quanto il titolo può suggerire, non propone un resoconto esaustivo del fenomeno e del concetto di *eros* tra i meandri dell'antichità, ma scava con brillante sagacia un profondo solco storico-filosofico tra alcune figure prescelte della cultura greca. Tra queste, la prima ad essere proposta è rappresentata dalla vicenda sentimentale di Elena e Paride. Qui l'*eros* si mostra in tutta la sua forza terribile e disarmante come diretta conseguenza di una bellezza dei corpi che emerge in tutta la sua potenza, rivelando l'intrinseca problematicità di quell'ideale tipicamente greco che porta Bene e Bello ad una sostanziale convergenza valoriale. Paride, incapace di provare vergogna per aver rapito Elena ed essere venuto meno ai doveri pubblici e privati cui proprio questo sentimento avrebbe dovuto richiamarlo (è celebre l'immagine iliadica di Paride che, per non soccombere, si sottrae allo scontro diretto con Menelao), si fa portavoce di un modello alternativo di virtù, una virtù che non si conquista sul campo di battaglia ma alle soglie del talamo, dove l'ideale principe non è più quello dell'onore eroico-agonistico perfettamente incarnato dal fratello Ettore, bensì quello di una bellezza frivola che sovverte la cultura androcentrica dominante contrapponendovi una concezione di vita basata sull'amore – un amore inteso come desiderio sessuale – anziché sulla guerra: è il trionfo di un'etica fondata sull'estetica dei corpi e sul potere che essa sa scatenare. L'episodio in questione, inoltre, permette di far luce non solo sull'assetto assiologico dell'epoca omerica e sul posto che qui vi trova l'amore nelle sue differenti forme (l'amore adultero, l'amore per la patria, l'amore per la famiglia...), ma anche sul rapporto dell'uomo con gli dei e con il fato, in relazione ai quali ogni prassi e ogni dettame morale deve essere inquadrato.

Quella che si afferma con pieno vigore nella concezione di epoca o-

merica è un'immagine che ancora oggi non cessa di suggestionare poeti e filosofi: è l'immagine dell'*eros* come forza che ha l'effetto di "sciogliere le membra", di incantare e infine di produrre un senso di abbandono e di mancamento nell'anima e nel corpo dell'amante (quello stesso abbandono che, nell'*Encomio di Elena*, consente a Gorgia di scagionare la moglie di Menalao da ogni colpa). È precisamente in questa visione dell'*eros* che si situa, *in nuce*, uno dei *topoi* più cari alla storia della letteratura: il profondo legame metaforico tra amore e morte così come testimoniato dall'omonimo componimento del Leopardi, la cui presenza nel testo in questione è, del resto, tutt'altro che sporadica ed inopportuna.

Il secondo nucleo filosofico-letterario del testo è costituito dalla concezione materialistica dell'epicureismo, la cui più emblematica espressione è offerta dal *De rerum natura* di Lucrezio. Qui l'autore presenta l'amore come una forza che porta con sé l'inaccettabile rischio di procurare a colui che ne è pervaso turbamenti emotivi e psicologici che varcano i confini della necessità e che impediscono perciò la conduzione di una vita equilibrata all'insegna di un piacere moderato stabilito secondo un calcolo razionale. Cionondimeno l'*eros*, come impulso metafisico che ribolle nell'anima, non può essere semplicemente espulso dalla vita come qualcosa di inessenziale, ed esige piuttosto di essere periodicamente appagato, pena un ancor maggiore turbamento psico-fisico. La ricerca di questa soddisfazione è però da Lucrezio spogliata di ogni particolarismo; desiderare quello specifico corpo e quella specifica anima non è in fondo che un modo per far penetrare nell'anima il vizio, per ambire cioè ad una soddisfazione erotica che non sia semplicemente la risposta ad un bisogno naturale (*naturale e necessario*, secondo la tassonomia epicurea), bensì una pretesa per certi versi capricciosa: quella di appagare il proprio bisogno fisico esclusivamente con l'oggetto del proprio amore, senza possibilità di accontentarsi di nessun altro. Non accontentarsi di alcun amore che non sia quello della persona amata è come voler nutrirsi esclusivamente con il proprio cibo prediletto: è una pretesa che rischia di essere troppo sofisticata per poter trovare una costante soddisfazione e preservare così l'anima e il corpo dal turbamento; occorre allora quietare i propri impulsi mirando a oggetti d'amore immediatamente disponibili: questo è il precetto, certamente svilente da un punto di vista lirico ma efficace in termini di pura razionalità, che il crudo meccanicismo dell'epicureismo lucreziano porta con sé.

Infine, numerose pagine sono dedicate alla visione platonica dell'amore, la cui articolazione viene presentata secondo una duplice linea di

lettura: una coincidente con le riflessioni contenute nel *Simposio*, e l'altra con le considerazioni sul tema dell'amore elaborate da Socrate nel *Fedro*. Questi due dialoghi, lungi dall'essere semplicemente complementari, si pongono tra loro in una relazione affatto problematica, dove gli accenti metafisici ed ascetici del primo scritto trovano il loro contrappunto negli aspetti più materiali dell'esperienza erotica descritta nel secondo, un'esperienza in cui all'anelito universale verso una bellezza assoluta (verso l'idea stessa di bellezza) si congiunge il senso particolaristico dell'*eros* come pulsione diretta precisamente ad un'anima e ad un corpo trascelti. Quanto al *Simposio*, ampio spazio è dedicato all'analisi del discorso di Aristofane (il celebre mito degli androgini) e a quello di Diotima riportato da Socrate (il mito della nascita di *Eros* da *Poros* e *Penia* e l'illustrazione della *scala amoris*). Il mito raccontato da Aristofane ha il merito di porre in rilievo alcune delle tematiche fondamentali dell'*eros* e del platonismo in generale, tra cui il problema dell'unità perduta dell'uomo e del senso di incompiutezza che caratterizza il desiderio d'amore nel momento in cui questo sorge come brama di quella stessa unità che può essere recuperata solo in modo surrogatorio, ovvero attraverso la ricongiunzione empirica (e più precisamente sessuale) della dualità venutasi a formare dopo la scissione voluta da Zeus. Appare subito evidente come questo nodo teorico si iscriva, relativamente alla matrice platonica in cui è concepito, all'interno dell'intricato problema henologico sotteso al rapporto tra i dialoghi e le dottrine orali. Quanto al discorso di Socrate/Diotima, invece, esso viene messo in relazione agli argomenti del *Fedro* per far affiorare la difficoltà di una visione unitaria del fenomeno erotico anche all'interno della medesima prospettiva platonica: quello che con grande facilità siamo oggi soliti chiamare un "amore platonico" (un amore puramente intellettuale, purificato da ogni elemento di passionalità) non è che un nome per designare una realtà che, nella stessa dottrina platonica, ha ben più di un significato e di una sfumatura. L'ascesa erotica rappresentata dalla *scala amoris* del *Simposio*, infatti, mostra di non poter prescindere, almeno inizialmente, da una bellezza sensibile ed empiricamente determinata che sappia stimolare l'anima che se ne innamora ad intraprendere un percorso che può essere coronato solo metafisicamente, con la contemplazione iperuranica delle idee. L'accessibilità di un tale percorso resta, per gli uomini comuni ancor più che per i filosofi, l'enorme punto interrogativo sollevato dagli scritti platonici, un interrogativo che dischiude la possibilità di rivolgersi ad altre interpretazioni, altri autori e altre epoche storiche che con i medesimi quesiti hanno provato a confrontarsi.

Questo per quanto concerne lo sviluppo logico-cronologico del testo. Per quanto riguarda gli ulteriori temi messi sul tavolo in relazione alla questione centrale dell'*eros*, possiamo menzionare i seguenti: la duplice interpretazione della bellezza come funzione mediatrice verso la conoscenza e come forza seduttiva in grado di ingannare l'amante e approfondire nel suo animo il massimo turbamento; il rapporto tensivo tra anima e corpo nell'esperienza dell'amore; la perlomeno apparente antitesi tra una concezione che fa dell'amore una sorta di malattia dell'anima e quella che vi riconosce una medicina per i suoi mali (qui è la voce di Antistene ad incrociarsi a quella di Aristofane); il pericolo, sottolineato da Aristippo, che il sentimento d'amore riduca l'uomo ad uno stato di schiavitù e di follia contrapposto alla necessità che esso, proprio in quanto *mania* – ma, si badi bene, *mania* positiva –, provochi nell'amante un violento e tuttavia naturale moto di abbandono in assenza del quale lo stesso fenomeno erotico non potrebbe definirsi tale.

In conclusione, il testo si rivela scorrevole e molto fruibile, anche per via della sua breve estensione e della fluidità sintattica che lo contraddistingue. Gli sviluppi argomentativi sono molto circoscritti rispetto alle possibilità offerte dal tema e dal periodo storico, ma è proprio questo aspetto a favorire la lettura e a suggerire al lettore la presenza di connessioni latenti e la possibilità di problematizzazioni ulteriori. L'opera, infatti, non manca di evidenziare la trasversalità storica e disciplinare delle tematiche affrontate (frequenti sono i riferimenti al mondo della poesia medievale e moderna, dallo Stilnovo al già citato Leopardi, passando per il Tasso), cercando di integrare alle considerazioni di ordine filosofico osservazioni di natura più ampia circa il lessico dell'*eros* e le modalità del suo manifestarsi. In generale, possiamo senza dubbio affermare che si tratta di un piacevole scorcio aperto sull'antichità, un'antichità che anche in questo caso si conferma la culla di alcuni dei più vividi retaggi di pensiero che ancora oggi caratterizzano il senso comune e la correlata sensibilità filosofica.

Università degli Studi di Milano
manlioantonio.forni@studenti.unimi.it

Trabattoni, Franco, *Eros antico. Un percorso filosofico e letterario*, Carocci, Roma 2024² (I ed. 2021), 156 pp., € 16,00.

B. Croce, *Discorsi di Oxford.*
Antistoricismo e «Difesa della poesia»

di

MARCELLO MUSTÈ

In questo elegante volume della Treccani, Emma Giammattei – già autrice del pregevole saggio *Croce, Oxford 1930*, pubblicato su «Intersezioni» 2 (2007), pp. 193-214, poi confluito nel libro *I dintorni di Croce*, Guida, Napoli 2009, pp. 109-131 – ripropone, con l'aggiunta di una lunga *Nota* di Gennaro Sasso (pp. 77-136), le due conferenze che Benedetto Croce tenne nella città di Oxford il 3 settembre 1930 e il 17 ottobre 1933. La prima (*Antistoricismo*) fu tenuta presso il *Seventh International Congress of Philosophy*, la seconda (*Variazioni intorno alla 'Difesa della poesia' dello Shelley*) come *Lecture* al Lady Margaret Hall. Il volume è corredato da un apparato iconografico (pp. 73-76) e da una utilissima appendice di documenti (pp. 47-72), che riproduce le pagine dei *Taccuini di lavoro* e del *Carteggio Croce-Vossler* che permettono di ricostruire la genesi e i tempi di composizione dei due discorsi.

La conferenza del 1930 rappresenta un momento fondamentale nella biografia intellettuale di Croce, dove si ritrova, ma con uno svolgimento più drammatico e radicale, quella medesima diagnosi sulla crisi della libertà che, tra il 1926 e il 1927, era stata scolpita nel decimo capitolo della *Storia d'Italia* (e che tornerà, pochi anni dopo, nella *Storia d'Europa*). Di fronte alla platea del Congresso internazionale di filosofia, Croce unificò nel concetto di «antistoricismo» le due tendenze, opposte ma obiettivamente convergenti, di «decadenza del sentimento storico» (p. 17): da un lato, il futurismo, definito come un «irrazionalismo» (p. 23) che «adora la forza per la forza, il fare per il fare, il nuovo per il nuovo, la vita per la vita» (p. 17); d'altro lato, una specie di classicismo autoritario, che invece «aborre l'idea stessa della storia come il regno del relativo e del contingente» e perciò «sospira e aspira e si sforza all'assoluto, al fermo, all'uno» (p. 18). Due modi «diversi, e anzi opposti» (p. 17) di negare la storia, ma uniti nell'attacco concentrico all'«ideale liberale» (p. 24) e al «sentimento europeo» (p.

25), che in quel momento, tra il consolidarsi del fascismo in Italia e il prossimo avvento del nazionalsocialismo in Germania, stava precipitando la comune patria europea nella spirale rovinosa dei nazionalismi e della guerra. Il passaggio più intenso della conferenza deve essere indicato nella domanda se questo antistoricismo «abbia o no contenuto positivo» (p. 21), se a esso può essere riferita quella stessa regola dialettica, per cui nella decadenza è possibile scorgere una ragione e un germe di progresso, che giustamente era stata applicata all'atteggiamento dei cristiani verso il mondo antico e a quello dell'illuminismo nei confronti della tradizione. Ma la risposta di Croce suonava negativa: il nuovo antistoricismo, spiegava, non è «un rovescio e un simbolo di nuova sanità», ma solo «impoverimento mentale, debolezza morale, eretismo, disperazione, nevrosi, e, insomma, un'infermità» (p. 24). Malattia, dunque, che colpisce «l'ultima religione che resti all'uomo», «la più alta che si possa attingere» (p. 27), di cui può comprendersi la genesi storica nell'arresto e nello sviamento di quella vita spirituale che proveniva dall'«opera congiunta» (p. 23) della Rivoluzione francese e della filosofia idealistica, ma nella quale non può essere riconosciuto alcun bene, nessun motivo di progresso e di incivilimento. Nella sua *Nota*, Sasso osserva che tornava, in tale luogo, tutta la questione della decadenza (che tanto aveva impegnato Croce nella *Storia dell'età barocca*, scritta tra il 1924 e il 1925), cioè il divario e la «dissimmetria» (p. 97) fra il piano trascendentale delle forme pure, che non poteva ammettere con coerenza una così totale negatività, e quello dell'esistenza, dove invece la decadenza e la negatività tornavano a imporsi, contro lo spirito dialettico della filosofia, negli ordini del tempo e dello spazio. Un problema insolubile, aggiungerei, non solo per il pensiero di Croce (costretto qui a subire il contraccolpo della realtà storica e a guardarlo acutamente negli occhi), ma per ogni filosofia di impianto trascendentale, dove le idee sono presupposte all'esperienza e chiamate a costituirne la struttura.

Come si apprende dai *Taccuini di lavoro*, Croce scrisse il testo della conferenza tra il 15 aprile, quando cominciò «a pensare al tema» (p. 49), e il 12 luglio, quando, vincendo una certa svogliatezza («io sono negato ai discorsi di occasione o di commissione»: p. 52), terminò di scriverla e iniziò a copiarla per la tipografia. La conferenza venne stampata nei *Proceedings* del Congresso (*Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy*, Milford, London 1931, pp. 78-86); pubblicata in «Critica» 143 (1930), pp. 401-409; quindi raccolta nel volumetto sui *Punti di orientamento della filosofia moderna* (Laterza,

Bari 1931), poi negli *Ultimi saggi* (Laterza, Bari 1935 / 1948², pp. 251-264). La traduzione tedesca, di Karl Vossler, fu pubblicata da Friedrich Meinecke (che aveva definito il discorso «una ventata di aria fresca [...] nella densa atmosfera della nostra vita spirituale») nella «Historische Zeitschrift» 143 (1931), pp. 457-466. Gli echi sollevati dalla conferenza furono, d'altronde, molteplici, all'estero (a cominciare dall'Inghilterra e dalla Germania) e soprattutto nell'Italia fascista. Croce stesso collezionò e a volte postillò opuscoli, ritagli di articoli, fotografie, trafiletti e notizie di stampa in quella straordinaria raccolta costituita dai 90 volumi (94 tomi) della *Miscellanea di scritti concernenti Benedetto Croce*, tuttora custodita nell'archivio di Palazzo Filomarino, di cui tre volumi (42, 49 e 50) riguardano proprio il discorso oxfordiano del 1930. Per limitarci ad alcuni esempi, scrittori cattolici come Siro Contri, fascisti come Agostino Nasti, nazionalisti come Enrico Corradini lo attaccarono pesantemente. Ma l'attacco più violento (a lui e a Guido De Ruggiero) arrivò da Giovanni Gentile, che aveva letto sottolineato e glossato il testo della conferenza apparso nella «Critica» (gli originali sono conservati presso la biblioteca romana di Villa Mirafiori) e che vi si riferì sia nel discorso inaugurale dell'Istituto nazionale fascista di cultura del 5 dicembre 1930 (pubblicato su «Educazione fascista» con il titolo *La formazione politica della coscienza nazionale*), sia nell'articolo del gennaio 1931 *Buffonate antifasciste*. Croce stesso annotò sul suo taccuino lo «stupore» e lo «sdegno» per le parole di Gentile, che aveva, scrisse, «addita[to] alla vendetta» del regime il suo «discorso di Oxford»: «chi sa – concludeva – a quali interessi egli ubbidisce, prestandosi a quale nobile parte».

La conferenza del 1930 fu anche occasione per quella discussione con Anatolij Vasil'evič Lunačarskij (allora membro dell'Accademia delle scienze e direttore dell'Istituto di arte e letteratura di Mosca) che Croce rievocò nel proprio taccuino alla data del 4 settembre 1930 e riferì poi nell'articolo del 1938 su *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia*. Discussione che, come è noto, attirò molto l'attenzione di Gramsci (circostanza non evidenziata in questo volume), che il 1° dicembre 1930, dal carcere speciale di Turi, chiese alla cognata Tatiana il fascicolo della «Nuova Italia» (n. 10, 20 ottobre 1930) di Luigi Russo, dove compariva una nota su *Il Congresso di Oxford* (firmata da Russo ma, come ha dimostrato Roberto Pertici, scritta dallo stesso Croce), e alla moglie Giulia di informarlo se «la polemica Croce-Lunaciarski» avesse dato luogo a «manifestazioni intellettuali di qualche importanza». Tanto fu l'interesse di Gramsci per il

discorso di Oxford (definito nel Quaderno 6 «un manifesto politico, di una unione internazionale dei grandi intellettuali di ogni nazione, specialmente dell'Europa») e per quella cordiale controversia con il politico e intellettuale russo, che vi tornò numerose volte (sei volte per la precisione) nei quaderni, arrivando a considerare la conferenza come la «manifestazione più cospicua» del «recente atteggiamento del Croce verso la filosofia della praxis».

Il secondo discorso oxfordiano, scritto tra l'11 agosto e il 3 ottobre del 1933, inizialmente intitolato *Variazioni intorno alla «Difesa della poesia» dello Shelley*, che diventò «*Difesa della poesia*» nella pubblicazione di «*Critica*» 22 (1934), pp. 1-15, e nelle due edizioni (1935 / 1948) degli *Ultimi saggi* (*op. cit.*, pp. 61-81) cadde in un tempo storico molto diverso, ormai segnato dall'ascesa al potere del nazismo in Germania e dalle prime avvisaglie di una nuova guerra mondiale. Anche qui, Croce sottolineava la «rozzezza» e la «barbarie» (p. 33) del presente, la caduta dei «motivi ideali» (p. 31), e ne traeva spunto per riprendere l'appello alla poesia che, sia pure con accenti e motivi diversi, Friedrich Schiller nei *Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen* del 1793 e Percy Bisshe Shelley in *A Defency of Poetry*, scritta nel 1821, avevano affermato con entusiasmo ed energia. Nello stesso periodo in cui tornava sull'estetica di Hegel, criticandone la «morte dell'arte», componeva gli studi su Baumgarten e Schleiermacher e affrontava lo studio di Mallarmé e di Proust, Croce tesseva un alto elogio della poesia (trovando in Schiller e Shelley gli accordi e i toni più adatti alla circostanza), anche se, in maniera conforme alla sua filosofia, ne conteneva la portata, ricordando che la poesia è la parte e non è il tutto, e che la sua funzione catartica si esercita sulla totalità, ha come materia «tutto l'universo nel perpetuo travaglio del suo divenire» (p. 42). E aggiungeva che il «singolo individuo» che dovesse arrestarsi nella sola e astratta poesia, senza avvertire il pungolo della filosofia e della moralità, apparterebbe alla schiera dei «*dimidiati viri*» (p. 44) piuttosto che a quella dei veri poeti, e la realtà si vendicherebbe di lui, «pervertendo[lo] in poeta di maniera e in frivolo letterato» (p. 44).

Bisogna essere grati alla curatrice del volume e al suo editore per avere riproposto questi discorsi crociani, non solo perché si tratta di due documenti altissimi (oltre che belli, cioè stilisticamente perfetti) della filosofia e dell'impegno civile dell'autore, ma anche per il fatto che contribuiranno a dissolvere, speriamo per sempre, la leggenda, tante volte cantata e ricantata, del «provincialismo» di Croce, che (nelle parole dei suoi numerosi detrattori) avrebbe isolato la cultu-

ra italiana, impedendole di aprirsi alle scienze e alle correnti più vive del pensiero europeo. Chi studi la fortuna di questi e di altri scritti crociani potrà accorgersi facilmente che l'accoglienza che a essi venne riservata (fin dalle polemiche sulla crisi del marxismo) fu molto più comprensiva e benevola in Europa che in Italia, e, per essere chiari, non solo per la censura esercitata dal regime fascista e dai suoi corifei. Specie nei paesi di lingua inglese (in Gran Bretagna e negli Stati Uniti) le opere di Croce ricevettero la più larga accoglienza, con numerosissime traduzioni (fin dalla *Aesthetic* nel 1908), spesso condotte da Douglas Ainslie o curate da Robin George Collingwood, con gli scritti che gli dedicarono autori come Herbert Wildon Carr (fu sua la prima monografia del 1917), Carritt, Walkley, Alexander Smith, Bosanquet. E, per gli Stati Uniti, basti ricordare il rapporto che intrattenne con Elias Spingarn e il dialogo che intrecciò con Dewey o Babbitt. Un discorso analogo si potrebbe ripetere per la Germania (finché le condizioni politiche lo consentirono), per la Francia, per la Spagna. Verrebbe da concludere, rileggendo queste splendide conferenze inglesi, che non fu Croce a separare l'Italia dal mondo, ma fu la cultura italiana, caso mai, a separarsi dal mondo, anche seguendo mode transitorie e importando, in maniera a volte improvvisata, non sempre il meglio della cultura filosofica europea.

Sapienza Università di Roma
marcello.muste@uniroma1.it

Croce, Benedetto, *Discorsi di Oxford. «Antistoricismo» e «Difesa della poesia»*, con un saggio di G. Sasso, a cura di E. Giammattei, Treccani, Roma 2023, 140 pp., € 15,00.

M. Walzer, *Che cosa significa essere liberale*

di

MASSIMO CAON

Che cosa significa essere liberale di Michael Walzer costituisce una riflessione *non accademica*, come l'autore specifica fin dalla prima pagina: «Questo non è un libro accademico [...]. Queste pagine non hanno nulla di sistematico; ciò che ho scritto è un ragionamento sulla politica o, meglio, sulla migliore forma politica. Non è neppure un programma; più che altro, è una speranza» (p. 13). Al centro dell'indagine si trova quella che forse può essere ritenuta la più importante categoria – certamente una delle più significative – del pensiero politico moderno, quella di “liberalismo”; la natura dichiarata dell'opera, tuttavia, non solo non le impedisce di dispiegare una lettura sorprendentemente innovativa del suo oggetto, ma conferisce all'argomentazione complessiva un appassionato slancio morale, cifra raramente riscontrabile nell'odierno panorama della letteratura teorico-politica. In tale prospettiva, il lettore percepisce fin dalle prime pagine come *Che cosa significa essere liberale* sia «un testamento personale» e «una celebrazione di tutte quelle donne e quegli uomini, democratici, socialisti, nazionalisti e così via, la cui politica è qualificata dall'aggettivo “liberale”» (p. 16). Quest'ultimo passaggio individua immediatamente il nucleo fondamentale dell'opera, che potrebbe essere definito come la riproposizione della tradizionale questione circa il significato del liberalismo politico *a partire dalla sua declinazione aggettivale*: non, dunque, una riflessione sul significato dell'“-ismo”, ma sul modo in cui l'aggettivo «modifica e complica il sostantivo collegato, con un effetto talora vincolante, talora rattivante, talora trasformativo» (pp. 20-21). Se in ciascuno dei nove capitoli costituenti l'architettura dell'opera l'aggettivo in oggetto è sempre lo stesso, il sostantivo varia costantemente nel tentativo di catturare parte dell'ampio spettro del pensiero politico contemporaneo, raccogliendo così un magistero che ha attraversato oltre quattro decenni e che ha imposto Walzer come

uno dei pensatori maggiormente impegnati nello studio della transizione della liberaldemocrazia occidentale da *locus* dell'integrazione sociale a condizione di esistenza del pluralismo culturale.

Il primo capitolo possiede una natura metodologico-introductiva. Accanto ad una breve fotografia del liberalismo contemporaneo tra Europa e America, Walzer descrive immediatamente la prospettiva ermeneutica soggiacente alla propria ricognizione dell'aggettivo "liberale": se l'archetipo antico dell'individuo liberale esprime un «impegno dal passo lento e riflessivo nelle "arti liberali" e nell'apprendimento della cultura classica», oggi è possibile affermare che «i liberali [...] siano meglio descritti in termini *morali* anziché in termini politici o culturali: noi siamo [...] di mentalità aperta, generosi e tolleranti» (p. 19, corsivi miei). "Con" il significato antico del termine e "contro" una sua connotazione squisitamente politica, la nozione di "liberale" viene dunque proposta dall'Autore non nei termini di un'ideologia dotata di una fisionomia politica determinata e storicamente incarnata, ma quale sensibilità presumibilmente universale che attraversa e *può attraversare* molteplici tradizioni politiche, prorompendo dall'argine dell'Occidente in direzione degli spazi della geografia contemporanea. Sebbene le parti in cui è suddivisa l'opera costituiscano una narrazione unitaria, è possibile forse riconoscere al suo interno alcuni percorsi tematici differenziati; in particolare, dal secondo al quinto capitolo sono discussi indirizzi della teoria politica moderna (democratici, socialisti, nazionalisti, internazionalisti e comunitaristi) tradizionalmente categorizzabili in termini di politica economica o concezione dello Stato e della cittadinanza, mentre dal sesto all'ottavo capitolo sono affrontate tradizioni politico-culturali-religiose "trasversali" rispetto a tali criteri (femministe, professori/intellettuali ed ebrei). Il nono capitolo raccorda, infine, la molteplicità di snodi teorici presentati tracciando un *provvisorio* – come Walzer tiene sempre a sottolineare, al fine di non cadere in contraddizione performativa – dominio semantico dell'aggettivo "liberale". Attraversando la trama ed il tessuto concettuale dei due sottogruppi, colpisce come l'intreccio di autobiografia intellettuale ed analisi teorico-politica rispecchi coerentemente il programma dichiarato da Walzer fin dall'inizio: «[...] noi siamo, o dovremmo essere, democratici liberali e socialisti liberali. Io sono anche un nazionalista e un internazionalista liberale, un femminista liberale, un professore e talvolta un intellettuale liberale, un ebreo liberale. L'aggettivo funziona

più o meno allo stesso modo in tutti questi casi, e il mio obiettivo è descrivere la sua forza in ognuno di essi» (p. 20).

Nei capitoli due-cinque, la declinazione liberale dei quattro sostantivi in esame viene svolta ripercorrendo temi fondamentali e noti eventi storico-politici di cui l'approccio di Walzer ha il merito di mostrare la ricchezza teorica e la perdurante necessità di studio. La sezione dedicata ai democratici liberali riprende questioni centrali nella storia della *democratic theory* come il ruolo della disciplina nei movimenti, l'identificazione del *demos*, il principio di divisione dei poteri, la posta in gioco nelle elezioni e la pedagogia democratica. Il filo rosso che percorre tutti questi crocevia teorici è la reciprocità espressa dall'aggettivo "liberale", da Walzer ritenuta l'unica vera arma per affrontare i numerosi attacchi alle fondamenta della democrazia contemporanea, presentati al lettore attraverso il confronto con decenni di cronaca politica americana ed internazionale, dalle marce per i diritti civili degli anni '60 alla trasformazione del lessico democratico nelle elezioni presidenziali Clinton-Trump:

I democratici liberali difenderanno uno Stato dove il potere è limitato, dove la vita in comune è pluralista e inclusiva, dove il diritto di opposizione è *tutelato* [su quest'ultimo punto, rimarchevole è la lucidità con cui l'autore rinviene nei vincoli *de iure* e *de facto* imposti ai vincitori delle elezioni democratiche il discrimine tra populismo e democrazia liberale, il cui significato profondo viene rintracciato nella distinzione tra *maggioranza elettorale* e *popolo*; n.d.r.], dove gli insegnanti si preoccupano che la *curiosità* dei bambini sia coltivata anziché repressa e dove ogni uomo e ogni donna sono attori politici, che possono unirsi a qualsiasi riunione e movimento e possono essere liberi di rimanere a casa – *pari a tutti gli altri* (p. 46, corsivi miei).

Una persona liberale e democratica – che sia al vertice dello Stato o una semplice cittadina – viene descritta da Walzer come una soggettività dotata di spirito critico e di un solido approccio scientifico alle nozioni di "verità e di "fatti" (nel più ampio senso possibile), votata alla custodia di garanzie costituzionali (e pedagogiche, nel caso degli insegnanti) e di costumi che, a loro volta, tutelino le possibilità di fioritura dell'Altro in tutte le sue forme, minoranze politiche, studenti, avversari elettorali. "Liberale" è la condizione aggettivale ed ontologica che garantisce «la libertà, l'apertura, della società civile»

(p. 35). In tale prospettiva, per Walzer i socialisti liberali condividono la missione dei *liberal democrats* nel difendere la possibilità di dissenso non solo entro la propria area ideologica, questione ripercorsa dall'autore ad esempio nel dibattito tra i *contributors* in seno alla rivista «Dissent» attraverso i decenni, dal Maccartismo degli anni '50 fino all'invasione dell'Iraq nel primo frammento del nuovo millennio, ma anche all'interno dell'intero *demos*. L'autore esclude con vigore che per un socialista liberale la prefigurazione di un fine dei moti storici possa rendere alcune generazioni presenti "sacrificabili", e dunque di *transizione*: «Come suggerì Eduard Bernstein tempo fa, il movimento è più importante della conclusione o, come scrisse Rosselli, "il fine vive nelle nostre azioni nel presente". È meglio che viva lì, perché non c'è altro posto. L'aggettivo "liberale" è ostile ai finali veri e propri» (p. 61). La lotta per l'equità sociale, argomenta Walzer, può essere fatta propria dal socialismo liberale solo nei termini dell'irriducibile reciprocità di cui è intessuto il confronto democratico *in una società giusta*.

Affrontata la lettura del secondo e del terzo capitolo, il lettore è messo nelle condizioni di prefigurare la modificazione aggettivale dei sostantivi al centro dei restanti capitoli del primo sottogruppo. Se «[...] le nazioni liberali non sono create e definite da "sangue e terra" [...], in uno Stato nazione i cittadini appartenenti a una minoranza, se sono cittadini uguali e se la cultura nazionale è di fatto aperta alla revisione, tenderanno nel tempo a diventare concittadini» (pp. 92-93). I nazionalisti liberali promuovono la tutela del pluralismo culturale espresso dalle identificazioni particolari della persona umana, e, a differenza dei «semplici nazionalisti» e dei «cosmopoliti», riconoscono la coesistenza di obblighi particolari ed universali (illuminante in tale contesto è l'approfondimento dedicato da Walzer alle politiche di ricongiungimento delle parentele etniche o nazionali, nel caso dello Stato di Israele e della Finlandia) nei processi di inclusione (*ibidem*). Accanto alla protezione delle affinità ideologiche, etniche e familiari, promuovono la coordinazione internazionale per la tutela di chi *non rientra in tali categorie*, come richiedenti asilo e rifugiati. Inoltre, in particolare, l'internazionalismo è liberale solo se l'impegno di un soggetto politico verso i propri alleati all'estero esclude l'uso della forza, ad eccezione dei casi in cui i *diritti umani* siano negati e l'intervento sia limitato alla cessazione di tali violazioni.

Nel quinto capitolo, infine, il comunitarismo viene descritto come una posizione politica votata ad una questione diametralmente oppo-

sta a quella dell'internazionalismo, in cui l'Altro assume la forma del vicino; ancora una volta, la connotazione liberale nei confronti del sostantivo in esame assume la cifra del pluralismo e dell'apertura. Al contrario del rousseauiano *Considerazioni sul governo della Polonia*, in cui «comunitarismo e [...] nazionalismo si congiungono in un'unione radicalmente illiberale» (p. 109), Walzer – restando fedele al suo approccio al contempo autobiografico e teorico-politico – afferma: «Io sono un comunitario nella misura in cui apprezzo il legame e la reciprocità della vita comunitaria. Io voglio appartenere a qualche luogo (o a diversi luoghi). I paladini dell'aggettivo "liberale" qualificerebbero l'impegno, ammetterebbero diversi gradi di legame e di mutualità, mi permetterebbero di rifiutare o di schivare l'avidità di alcune comunità [...]» (p. 113). In tale prospettiva, le declinazioni liberali di comunitari e democratici risultano quasi sovrapponibili nella misura in cui in entrambe viene custodita la gradualità del possibile vincolo tra cittadino ed insieme sociale di riferimento (associazioni, movimenti, ecc.). Entro quest'interpretazione del comunitarismo liberale trovano spazio riflessioni sul ruolo dell'empatia e del posizionamento sociale degli individui nell'organizzazione di una comunità, sul tradizionale principio di divisione del lavoro e sulla sorveglianza intracomunitaria. Per quanto riguarda la prima, colpisce la lucidità con cui Walzer rilegge il fallimento del *Cambridge Neighborhood Committee* del 1967 sulla Guerra del Vietnam, rintracciandone la causa nella mancanza di «*empatia e comprensione*» verso la sperequazione degli oneri della riproduzione sociale nel contesto storico-comunitario di allora (p. 109; corsivi miei). Si tratta di concetti tradizionalmente appartenenti al dominio semantico del giudizio estetico, individuato dal contemporaneo dibattito sul rapporto tra consenso per intersezione e reciprocità comunicativa come possibile ambito di congiunzione delle istanze tardonovecentesche del pensiero democratico-liberale e della "svolta linguistica" di matrice anglosassone (cfr. A. Ferrara, *The Democratic Horizon*, Cambridge University Press, Cambridge 2014).

Il secondo sottogruppo tematico (capitoli 6, 7 e 8) dispiega la declinazione liberale di tre sostantivi-chiave: femministe, professori-intellettuali ed ebrei. L'elaborazione aggettivale del primo nome avviene lungo le direttrici del *locus* familiare, del multiculturalismo, delle tematiche LGBTQ e del potere sanzionatorio della società civile. In particolare, la ricognizione del dibattito attorno alla fisionomia pluralistica della liberaldemocrazia contemporanea è di notevole

interesse per la tensione alla quale viene condotta la dualità concettuale di “liberale” e “multiculturale”. Walzer sonda in profondità i limiti oltre i quali una politica liberale di apertura nei confronti del multiculturalismo non possa procedere senza rinunciare al «“rifiuto della gerarchia”» ed all’«“attenzione alla libertà e all’uguaglianza degli individui”» (p. 119; citazione da S. M. Okin, *Le donne e la giustizia. La famiglia come problema politico*, trad. it. di M. C. Pievatolo, Dedalo, Bari 1999), da un lato rivendicando gli obblighi di garanzie costituzionali, pedagogiche e culturali dello Stato nei confronti delle nuove generazioni, dall’altro rilevando come solo entro una compiuta integrazione sociale ed economica delle varie comunità culturali sia possibile un intervento calibrato del potere pubblico nelle multiformi dinamiche di subordinazione femminile (e dei cittadini LGBTQ). Il potere trasformativo dell’aggettivo “liberale” emerge per Walzer proprio in quella che potrebbe forse essere definita una *dialettica vincolata* dei processi storici di trasformazione sociale:

[...] Una cittadinanza democratica ed egualitaria mette alla prova la solidità di particolari gruppi religiosi ed etnici. [...] Una democrazia liberale dovrebbe rispondere in prima battuta [...] rafforzando la posizione *sociale ed economica* dei gruppi. Soltanto finché non si sarà a buon punto con questi interventi, tutti gli altri dovrebbero probabilmente essere limitati [...]. Esistono, tuttavia, pratiche [...] a cui le femministe liberali potrebbero opporsi con forza ma rispetto alle quali vorrebbero comunque uno Stato democratico liberale le tollerasse. [...] *A lungo andare è più probabile che la coercizione familiare, proprio come quella ufficiale, ispiri la ribellione più che l’obbedienza* (pp. 121-125, corsivi miei).

Se il termine “apertura” può essere considerato uno dei significati dischiusi dalla declinazione aggettivale del sostantivo “femminismo”, certamente esso costituisce al contempo la cifra antropologica di professori/intellettuali ed ebrei liberali. I docenti – sostiene Walzer – sono liberali quando si oppongono allo sfruttamento dei membri non strutturati del contesto accademico, quando non perseguono politiche di reclutamento fondate sull’appartenenza ideologica, al fine di non soffocare la pluralità di idee di studenti e giovani ricercatori, e quando (tanto all’università quanto nell’istruzione superiore) si espongono rivendicando la funzione civica ed epistemica di un dibattito in cui «le convinzioni di base di ciascuno e le opinioni comu-

ni vengono continuamente sfidate [...]», benché siano tutelate dal vincolo della reciprocità (p. 139). Lo slancio morale che consente di affrontare le possibili ferite provocate da tale apertura è per l'autore il medesimo che ispira un intellettuale liberale a perseguire *l'indipendenza politica e ideologica*, coltivando la propria coscienza critica nel tentativo di osservare e narrare l'orizzonte storico-sociale in cui prende forma la sua esperienza umana. Ma – continua Walzer – di slancio morale è intessuta anche la lotta degli ebrei liberali contro il potere rabbinico in Israele e a sostegno dei quattro principi (e degli accordi *pragmatici* per il loro funzionamento) del «“separatismo americano”, la versione americana [...] di uno Stato laico» (p. 150): nonostante si possa immaginarli «combattuti e tormentati, riconoscendo il valore di tutti i modi di essere ebreo ed essendo incapaci di scegliere tra essi» (p. 149), gli ebrei liberali americani (e, per estensione, appartenenti a qualunque Stato laico) difenderanno la separazione tra potere pubblico e programmi religiosi, i limiti alla tolleranza dei gruppi illiberali, il carattere *civile* della “religione” finanziata statalmente, e (ancora una volta) la costitutiva *apertura* di ogni argomentazione politica alla contingenza del divenire storico.

Percorrendo la conclusione del volume, appare con chiarezza come il valore dell'opera sia riconoscibile non soltanto nell'equilibrio stilistico tra ironia e impegno morale, tra enciclopedismo (rimarchevole è la vastità di rimandi che attraversano il testo) e sintesi, ma anche e soprattutto nella riformulazione della categoria di “liberale” entro l'orizzonte filosofico politico del 21° secolo [cfr. *supra*, p. 381]; con questo volume Walzer contribuisce ad un dibattito che da alcuni anni ha ricollocato al proprio centro la coniugazione delle istanze universalistiche del liberalismo con le specificità storiche di comunità umane e vocazioni politiche, nel solco di una tradizione filosofica, quella del liberalismo politico del secondo Novecento, della quale costituisce oramai un *autore classico*, insieme a John Rawls e ad altri illustri pensatori. La natura testamentaria dell'opera emerge forse con maggiore evidenza proprio nel carattere aperto e non definitivo del compito tratteggiato per i cittadini e per gli studiosi che continueranno il proprio cammino entro tale orizzonte filosofico:

Per tutti i sostantivi a cui si applica, l'aggettivo porta con sé varie qualifiche liberali: la limitazione del potere politico; [...] il pluralismo dei partiti, delle religioni e delle nazioni; l'apertura della società civile [...]. Coniuga la generosità di spirito con lo scetti-

cismo e l'ironia. I critici del liberalismo sostengono che queste qualifiche [...] finiscono per lasciare la democrazia [...] indebolita [...]. Concordo sul fatto che l'aggettivo non debba sovrastare il sostantivo [...]. Queste per la decenza e per la verità sono tra le più importanti battaglie politiche del nostro tempo, e l'aggettivo "liberale" è la nostra arma più importante (pp. 170-171).

Università degli Studi di Roma Tor Vergata
massimo.caon@uniroma2.it

Walzer, Michael, *Che cosa significa essere liberale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2023, 192 pp., € 19,00.

P. Pecere, *La natura della mente*

di

BRUNO CORTESI

Il volume *La natura della mente* di Paolo Pecere consta di sei capitoli. Il primo contiene una disamina della svolta cartesiana nello studio della mente e della coscienza. Nel secondo capitolo vengono presentati ed esaminati criticamente una serie di approcci alternativi, elaborati nel XVII secolo, al problema di connettere l'idea di anima, con le operazioni ad essa associate, a una concezione meccanicistica del mondo. Nel terzo sono discusse una serie di posizioni che hanno fatto ricorso a nozioni quali *poteri* o *forze* per rendere conto della mente in un mondo meccanicistico e/o per sostituire la concezione meccanicistica con una vitalista. Il quarto capitolo è dedicato a Kant ed all'impatto che la tradizione post-kantiana ha avuto in fisiologia e psicologia. Il quinto tratta del modo in cui le nozioni di coscienza e inconscio sono state elaborate e trattate nel XIX secolo. Infine, il sesto capitolo offre una discussione critica di alcune delle maggiori teorie contemporanee in filosofia della mente e nelle neuroscienze cognitive, allo scopo di evidenziare continuità e discontinuità con le tradizioni filosofiche e le indagini scientifiche precedenti.

Il problema della sotto-determinazione del problema mente-corpo rispetto all'evidenza empirica – il problema, cioè, per cui gli stessi dati empirici possono essere inquadrati entro molti modelli esplicativi differenti – è una chiave di lettura essenziale per comprendere tanto la ragion d'essere del testo di Pecere, quanto il metodo adottato e molte delle argomentazioni proposte nel libro (cfr. *i.a.* pp. 174, 191, 196, 200). Come nota Michele Di Francesco (*Filosofia della mente*, in L. Floridi (ed.), *Linee di Ricerca*, SWIF, 2004, p. X, https://flore.unifi.it/retrieve/e398c37d-eafb-179a-e053-3705fe0a4cff/2006_LDR_Bioetica.pdf, pp. 478-479 [24.07.2024]) in passato uno dei problemi principali della filosofia della mente pareva essere quello di connettere regioni ontologiche che venivano considerate come separate e distinte in linea di principio. Da un lato, vi era il dominio naturale, caratteriz-

zato dal fatto di soggiacere a sistemi di leggi fisiche e quindi dal meccanicismo, se non financo dal determinismo; dall'altro lato vi era il dominio della mente (o spirito, o anima), sede della ragione e della produttività spontanea, dunque della libertà. Oggi esiste una scienza della mente – o meglio, un complesso di scienze cognitive: il campo naturalista pare essersi appropriato del dominio del mentale, considerando le entità, gli stati ed i processi che popolano tale dominio come trattabili scientificamente ed inquadrabili entro ipotesi che sono sottoponibili al vaglio dell'esperienza (*ibidem*). L'enorme successo delle neuroscienze nel risalire ai correlati “neuro-bio-fisiologici” di numerosi e complessi aspetti del nostro comportamento, coadiuvato dallo sviluppo di tecnologie estremamente sofisticate, ha evidentemente giocato un ruolo cruciale in questo mutamento di paradigma. E tuttavia, chiunque abbia una anche minima familiarità con la letteratura filosofica contemporanea sul mentale sa che bollare la questione come archiviata sarebbe quantomeno frettoloso. Il successo delle neuroscienze e delle scienze empiriche in generale è in effetti spesso additato come una delle ragioni fondamentali, assieme alla cosiddetta chiusura causale del mondo fisico, a sostegno di un approccio naturalista quando non strettamente riduzionista alla mente umana. È chiaro che vi è un ampio spettro di problemi che sono ancora, ad oggi, lungi dall'essere risolti. Ciò nonostante, viene argomentato da chi sostiene la forma di riduzionismo in questione, lo sviluppo repentino dell'apparato tecno-scientifico che si è avuto negli ultimi decenni ci induce o dovrebbe indurci ad una forma di ottimismo tale per cui una ricerca scientifica ben condotta completerà il puzzle pezzo dopo pezzo (cfr. A. Tomasetta, *Physicalist Naturalism in the Philosophy of Mind*, «Discipline Filosofiche» 25 (2015), pp. 89-III, pp. 91-96). I filosofi e gli scienziati più radicali arrivano a sostenere che modelli alternativi al materialismo (anche latamente inteso) – dualismo, panpsichismo, idealismo, ecc. – comporterebbero il rifiuto delle migliori teorie scientifiche che attualmente abbiamo a disposizione e dunque una forma di anti-scientismo, oscurantista e del tutto anacronistico, come ha esplicitato ad esempio Daniel Dennett (cfr. *e.g. Consciousness Explained*, Penguin, London 1991, p. 22). Vale la pena di domandarsi, tuttavia, se non si tratti di una supposizione affrettata che potrebbe o dovrebbe essere rimessa in discussione.

A tal proposito, si può considerare una linea argomentativa che può fungere da chiave interpretativa di molte parti del testo di Pecere, sebbene non sia mai formulata in modo esplicito al suo interno. Nel

dibattito contemporaneo, si ricorre spesso a nozioni modali quali *necessità* e *possibilità* per caratterizzare specifiche teorie della mente e del suo rapporto con il corpo, con il cervello, o più in generale con la sua base fisico-materiale. Queste nozioni sono poi normalmente trattate facendo ricorso alla cosiddetta *semantica dei mondi possibili* – i quali possono essere intesi, grosso modo, come modi completi e congruenti in cui il mondo è o sarebbe potuto essere. Il materialista dirà allora che ogni aspetto della mente è necessitato da una base fisico-materiale, vale a dire che ogni mondo che è un duplicato fisico-materiale esatto del mondo attuale ne è anche un duplicato rispetto alla mente o alla coscienza. Egli aggiungerà, inoltre, che la base materiale della mente non comporta essa stessa forme di “mentalità”, di “proto-mentalità” o di coscienza, il che lo distingue dal panpsichista. Il panpsichista concorderà con il fisicalista sul primo assunto, ma negherà il secondo, sostenendo che la realtà materiale possiede, a livello fondamentale, forme di coscienza o più in generale di mentalità. Dal canto suo, il dualista – pur concordando sul fatto che il dominio del “fisico” non comporta essenzialmente forme di mentalità (in quanto i due domini sono categoricamente distinti) – sosterrà che, proprio per tale ragione, almeno alcuni aspetti essenziali della mente non sono necessitati da alcuna base fisico-materiale. Ne seguirà che esistono mondi metafisicamente possibili che, pur essendo duplicati fisico-materiali esatti del mondo attuale, non ne sono duplicati rispetto a tutti gli eventi mentali che in essi hanno luogo, o viceversa che i mondi che duplicano il mondo attuale rispetto alla mente cosciente non sono necessariamente loro duplicati fisici esatti.

È evidente, però, che il mondo attuale è l'unico ad essere suscettibile di indagine empirica: possiamo indagare empiricamente soltanto il modo in cui il mondo è, non i modi in cui il mondo sarebbe potuto essere. Donde la sotto-determinazione empirica del problema. Il dualista potrà sostenere, infatti, che sebbene sia vero che *in natura*, vale a dire *nel mondo attuale*, a ciascun *pattern* di attività neuro-chimica corrispondono determinati eventi mentali e/o specifici comportamenti, il mentale non è *metafisicamente necessitato* dal fisico. Egli potrà poi giustificare la connessione fisico-mentale sussistente *de facto* in natura postulando l'esistenza di specifiche leggi *contingenti*, cioè valide nel mondo attuale ma non in tutti i mondi possibili. Le leggi psico-fisiche di David Chalmers (*The Conscious Mind*, Oxford University Press, Oxford 1996) costituiscono l'esempio tipico a tal riguardo. Il panpsichista tenterà invece di spiegare l'armonia fisico-mentale ricorrendo

all'ipotesi che la materia comporta forme di mentalità già al livello fondamentale. Perfino l'idealista avrà qualche freccia al suo arco: egli potrà aggiungere l'operatore "l'esperienza di..." ad ogni oggetto, entità, stato o processo postulato dalle migliori teorie scientifiche attualmente a disposizione. Così facendo, potrà affermare – rifacendosi a idee che risalgono almeno a Schopenhauer interprete di Kant e che sono state ampiamente sviluppate in seno alla tradizione fenomenologica – che la coscienza, lungi dall'essere essa stessa una proprietà di specifici tipi di entità (= le entità che chiamiamo "soggetti"), è una condizione di possibilità dell'atto stesso di postulare legittimamente e di descrivere adeguatamente l'esistenza di oggetti, proprietà, entità, stati e processi. Essa dunque li precede.

Mi sia consentito di ripetermi. Non si sta qui suggerendo che i dati che ci provengono dalle scienze empiriche sono del tutto irrilevanti per l'analisi filosofica. Piuttosto, ciò che si vuole suggerire è che i dati necessitano di essere *interpretati*.

Ad ogni modo, stando così le cose, si aprono una serie di prospettive differenti. Una prima opzione consiste nel gettare la spugna, affermando che, proprio perché indecidibili empiricamente, le domande metafisiche circa la natura ultima della mente e il suo rapporto con la dimensione fisico-materiale sono mal poste, retaggio di un passato "metafisicizzante" del quale dovremmo liberarci. Piuttosto emblematicamente, Dennett parla opportunamente di «sterile moto pendolare» delle ipotesi metafisiche (*Contenuto e coscienza*, trad. it. di G. Pacini Mugnai, Il Mulino, Bologna, 1992, p. 17, citato nella p. 175 del libro di Pecere). Come è noto, la tradizione neo-positivista optò per questa soluzione – o non-soluzione, o "dissoluzione" – del problema.

Un altro possibile approccio, più moderato, concede che l'evidenza empirica potrebbe non aggiudicare mai la partita ad uno dei contendenti, e tuttavia riconosce al problema mente-corpo una sua validità. Esso afferma, ad esempio, che differenti modelli teorici possono essere messi a confronto e soppesati, a parità di compatibilità con l'evidenza empirica, sulla base di ulteriori loro specifiche virtù teoretiche come la semplicità, il potere esplicativo, l'eleganza, e così via.

Ecco allora che ci si sposta nello spazio a-storico – o quantomeno meta-storico – delle *ragioni*. Come giustamente sottolinea Pecere, diventa perciò ancor più sorprendente riscontrare che, sebbene nel dibattito contemporaneo si rintraccino idee e problemi che risalgono almeno alla rivoluzione scientifica, i filosofi e i neuroscienziati contemporanei raramente ne tengano conto. Il lavoro di ricostruzione

storico-critica svolto da Pecere è dunque senz'altro benvenuto.

Visto l'approccio e gli scopi del lavoro, si pone la questione della terminologia, ma l'autore ha cura nel descrivere il mutamento che il significato di specifici termini ha avuto al mutare dei contesti storici (cfr. p. 21). Al netto delle questioni terminologiche, ad ogni modo, è lecito affermare che esiste una sostanziale continuità di temi e problemi nella filosofia della mente dalla rivoluzione scientifica a oggi. Su quest'ultimo punto, l'autore della presente recensione concorda pienamente con Pecere.

Il volume è estremamente ricco. La trattazione è ampia e testimonia un lavoro pregresso di ricerca e analisi notevole e accurato. E, tuttavia, il pregio di questo testo ne è anche il difetto. Proprio in virtù dell'enorme mole di informazioni che ivi sono contenute, il testo è costretto a pagare lo stesso prezzo che pagano testi che prediligono una trattazione estensiva di problemi filosofici ad una loro trattazione intensiva, o quantomeno corre il rischio di farlo. L'enorme numero di fonti citate, spesso alla lettera, affatica la lettura e rischia, in certi passaggi, di far perdere di vista al lettore il quadro complessivo. Proprio perché un gran numero di testi, autori, teorie e problemi sono presentati e discussi in uno spazio tutto sommato contenuto e in modo relativamente succinto, si può avere talvolta l'impressione di una certa superficialità nel modo in cui determinate questioni vengono affrontate – impressione che, va detto, non sempre è giustificata. Come correttamente sottolinea lo stesso autore, la storia che viene presentata è una storia incompleta, e non avrebbe potuto non esserlo. Alla luce dei più recenti sviluppi della riflessione in filosofia della mente, vi sono tuttavia almeno due invitati di pietra che, seppur menzionati *en passant*, avrebbero forse meritato un'analisi più approfondita visti gli obiettivi – lodevolissimi – che si prefigge il progetto: penso alla tradizione fenomenologica (pochi nomi su tutti: Brentano, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty) ed alla prima tradizione analitica (due nomi su tutti: Frege e Russell).

IUSS Pavia

bruno.cortesi@iusspavia.it

Pecere, Paolo, *La natura della mente. Da Cartesio alle scienze cognitive*, Carocci, Roma 2023, 283 pp., € 26,00.

N. Perullo, *Estetica senza (s)oggetti.*
Per una nuova ecologia del percepire

di

ELENA ROMAGNOLI

Il libro di Nicola Perullo muove da alcune delle questioni più urgenti del presente, quali la crisi ecologica, ambientale e politica. A detta dello stesso autore, questo lavoro si pone in continuità con il precedente *Estetica ecologica* del 2020, adottando però una prospettiva differente che non affronta il tema in maniera diretta ma mette in atto un lavoro più profondo e più sotterraneo circa le sue stesse condizioni di possibilità. La tesi nodale è che sia possibile affrontare la crisi ecologica mettendo a fuoco una crisi ben più radicale, una crisi della *percezione*: il consumo percettivo incardinato nel presupposto dualistico mente/mondo. La proposta di Perullo è invece una filosofia intrinsecamente relazionale, dove le relazioni sono intese come processi in atto; una proposta che si inserisce nell'ambito di altre «filosofie relazionali», dialogando in modo privilegiato con le teorizzazioni di Ingold.

È dunque un cambiamento di paradigma, tanto più radicale in quanto avviene non tramite il lessico della crisi o della rivoluzione, ma operando, come ricorda Perullo, «minimi dislocamenti sintonici» (p. 8) per un pensiero che indichi la via per «orientarsi in merito alla posizione di Homo sulla terra» (p. 9). Non solo una nuova proposta estetica, dunque, ma un nuovo modo di filosofare e più in generale di accedere alla realtà: l'estetica senza (s)oggetti, legata a una «OOP!, Ontogenesi Orientata ai Processi», è una proposta filosofica originale e alternativa nel panorama filosofico attuale, distinguendosi sia dalle teorie tradizionali dell'*adaequatio*, sia dal nichilismo come esito del post-moderno, oltre che dalle teorie realiste che a quest'ultimo cercano di opporsi. Una via differente che parte dalla relazionalità del reale, delle cose, pensate platonicamente come *ta pragmata* (p. 13), e che conduce a ripensare anche il ruolo degli esseri umani nel mondo: una «umanandità» intrinsecamente connessa con tutto ciò che la circonda e che è essa stessa processuale.

Uno dei temi più brillanti che emergono dall'opera è certamente legato alla proposta di superare l'antropocentrismo non tramite il post-umano, ma, coraggiosamente, divenendo *più* umani, ovvero «universalmente relati» e quindi «anche non umani». La prerogativa dell'umano è infatti la sua percezione come coscienza dell'esperienza, alla quale l'umano non può rinunciare. Se può sorprendere in questo contesto il richiamo alla «coscienza», quest'ultima è intesa, però, non come esito soggettistico, ma sottolineando il *cum* della relazionalità universale (*cum-scientia*). Su queste basi, Perullo mette in discussione alcune istanze che spesso associamo alla crisi ecologica, tra cui il costante richiamo all'attivismo. Questa tendenza all'azione o al "fare qualcosa" per il pianeta viene smascherata come avente alla radice un modo di pensare dualistico, soggettivistico, in ultima istanza appropriante ed antropocentrico: un soggetto che compie un'azione sul mondo come oggetto. In modo molto lucido e convincente, l'autore sottolinea come, se spesso molte delle teorie contemporanee concordano nel dirsi contro il soggettivismo e l'antropocentrismo (p. 87: «siamo tutti non antropocentrici»), altrettanto spesso, tuttavia, le soluzioni proposte ricadono in realtà in questo medesimo schema. È questo uno dei temi più problematici dell'ecologia odierna, che Perullo ha il merito di mettere in luce.

In questo contesto il riferimento all'estetica è nodale: «c'è bisogno di estetica» (p. 14), afferma Perullo. Lungi da una identificazione dell'estetica con l'arte, essa è qui intesa nella sua dimensione più originaria del percepire, ovvero in quanto «manifestazione del mondo come relazione e processo, come *cum*» (p. 14). Dal momento che la crisi globale rientra in una crisi più ampia, ovvero quella del percepire, è chiaro come l'estetica intesa come percezione sia essa stessa ecologica. L'estetico è così inteso come una relazione percettiva tra eventi, ovvero come esperienza. Non si tratta però del "fare" esperienza – che prevede alla base una forte volontà di potenza del soggetto – quanto piuttosto di un'esperienza che «è apertura all'imprevedibilità che investe il percettore» (p. 18).

Un'estetica, dunque, che rompe la distinzione tra arte e quotidianità, richiamando il valore di quest'ultima e inserendosi quindi nel campo dell'estetica del quotidiano (come testimoniano i precedenti saggi dell'autore dedicati all'estetica del cibo), rifuggendo ogni gerarchia tra le esperienze estetiche così come ogni fascinazione per la figura dell'artista genio. L'estetica di Perullo è un'estetica relazionale, con un solido connotato sociale ed orizzontale, che si radica,

come egli stesso afferma, nell'«amatorialità» intesa nel suo senso più promettente. L'estetica relazionale non comporta però un sostrato ontologico sottostante: è la realtà stessa ad essere intrinsecamente relazionale e non oggettificata. Perullo tenta di porsi in un sottile equilibrio, evitando la caduta nel mero relativismo pur senza ammettere l'esistenza di oggetti. La questione può essere così esemplificata richiamando un'immagine proposta dall'autore: tutti noi vediamo il sole ma non vediamo lo stesso sole, ovvero un oggetto definito. Piuttosto, sappiamo che noi *vediamo* o *percepriamo* il sole: è proprio questo atto e questa relazione che ci accomuna e non l'esistenza di un oggetto.

Erede della tradizione decostruzionista oltre che wittgensteiniana, l'autore opera un fine lavoro sui termini e sul linguaggio, spingendolo alle ultime conseguenze per metterne in luce quelle impercettibili variazioni che tuttavia consentono i veri cambiamenti di paradigma. La proposta che ne risulta è un ripensamento dell'estetica come una percezione consapevole ad opera della coscienza (appunto come *cum-scientia*). Ciò richiama all'extra-individuale e così anche al non umano, avendo nondimeno il proprio radicamento nella prospettiva imprescindibile della consapevolezza umana, senza la quale non sarebbe possibile parlare di estetica. Non si può parlare di un vero metodo, come lo stesso Perullo ammonisce, richiamandosi piuttosto «all'indisciplina», a una filosofia che guarda al fuori, sulla via di Wittgenstein ma anche di Derrida, e della filosofia come esercizio di vita *à la* Montaigne. Il libro tiene insieme in modo brillante e mai caotico i riferimenti più disparati: dalla fisica al buddismo, alla letteratura e ai filosofi della tradizione classica, come Aristotele, a quelli della tradizione novecentesca, fino alle teorie di Morton (dal quale pure si differenzia significativamente), di Berleant e soprattutto di Ingold.

Il percorso in cui Perullo accompagna i lettori a partire dal capitolo introduttivo (*Urgenza estetica, per riprendere*) muove pertanto da una messa in discussione sostanziale dei presupposti filosofici tradizionali al fine di mostrare un'estetica relazionale, che poggia le basi su una realtà pensata essa stessa in senso relazionale. Nel secondo capitolo, *Il reale è relazionale*, l'autore si confronta con la scienza e in particolare con la fisica (dialogando con scienziati come Rovelli e D'Ariano), partendo dal presupposto che esista una connessione tra modelli fisici ed estetica senza (s)oggetti, ovvero una base relazionale ed anti-fondazionalista. In questo contesto è senza dubbio interessante che Perullo approfondisca il riferimento al «difficile problema della coscienza», pensata né come

mero solipsismo né come condizione trascendentale (essa «non è nulla di ulteriore alla coscienza del fenomeno», p. 51), bensì come campo, come flusso continuo che fa leva sul *cum*, sul suo carattere condiviso.

Come già accennato, l'autore mette in discussione le dinamiche di attivismo che spesso connotano il pensiero ecologico, mostrando invece come tali elementi ricadano in una visione dualistica soggetto-oggetto. Questo è il motivo per cui Perullo distacca la sua proposta estetica dal concetto di «inter-azione» e dalle logiche dell'interattività che oggi si propongono di superare il modo di pensare dualistico. Un altro elemento interessante su cui l'autore pone l'attenzione riguarda il concetto di «immersività», il quale, a suo parere, replica una logica dualistica tra esperienza ordinaria non immersiva e peculiarità immersiva dell'esperienza estetica, una logica tra realtà (non immersiva) e finzione (immersiva). Più che di interazione e immersività, Perullo preferisce parlare di corrispondenza e comunicazione: «corrispondere non significa dialogare, cioè esprimere prevalentemente concetti» (p. 75); non equivale dunque a stabilire un collegamento tra un soggetto e un oggetto o tra due oggetti, ma semmai a una trasformazione senza necessità di azione. Non occorre *metter in atto* una corrispondenza poiché essa è sempre «in-tra (*in-between-ness*)» (p. 75), come anche Ingold ha sottolineato.

Il terzo capitolo si concentra più direttamente sull'estetica e si confronta con quelle teorie incentrate sull'oggetto, come emerge già dal titolo: *Da OOO a OOP! Da Ego a Esso: le caratteristiche dell'estetico*. Entrambe le teorie – quelle realiste e l'estetica senza (s)oggetti – condividono la critica al soggettivismo e all'antropocentrismo. Perullo nota come esse abbiano più elementi in comune di quanto potrebbe apparire. Si differenziano, tuttavia, poiché la OOO cioè «Ontologia Orientata agli Oggetti», che ha tra i massimi esponenti Morton (benché in modo eterodosso), tenta di superare l'antropocentrismo facendo leva sul fatto che tutto sia oggettuale, anche il (s)oggetto stesso, indicandone così la limitatezza rispetto al mondo. Ciò ricade però in un dualismo, che mostra una mancanza e un bisogno di radicamento nell'oggetto. All'opposto, per Perullo non si tratta di porre un ponte per collegare oggetti e soggetti, poiché la realtà stessa è relazionale: «La relazione non è assimilazione ma, al contrario, il processo della sua continua irrealizzabilità» (p. 92).

Non si deve dunque postulare l'esistenza di un oggetto separato da un soggetto – cosa che in ultima analisi mostrerebbe che i realisti hanno ragione (*e.g.* mi imbatto nella pietra) – giacché si tratta sempre

della percezione di una relazione tra campi di forze e nodi di relazioni che possono procedere all'infinito. La critica tradizionale dei realisti è basata sull'accusa di soggettivismo che caratterizzerebbe la relazione, così come spesso accade alle letture performative alle quali si rimprovera di presupporre un soggetto che "metta in atto" qualcosa. Perullo invita invece a una torsione del pensiero che mira a mostrare come alla base della relazione non vi siano soggetti, poiché il soggetto stesso in quanto tale non esiste, essendo esso stesso relazione: «Esso non parte da *io* né dal *mondo* per poi collegarli. Il reale non è composto da un interno e da un esterno da collegare, ma da un con-accadere da percepire *in vivo*» (p. 104). Inoltre, Perullo dialoga con Berleant e con la concezione relazionale di «campo estetico», sottolineando come il campo percettivo divenga estetico quando emerge una consapevolezza di esso, dimostrandosi in ciò erede della tradizione deweyana.

L'autore afferma che il banco di prova dell'estetica non può essere l'arte, ormai totalmente sottoposta alle dinamiche dell'industria. Per questo occorre rivolgersi alla quotidianità, non come estetizzazione ma come attenzione alla vita in senso comunitario. Così l'estetica non è solo «qui ed ora», e di conseguenza situata, ma «ovunque e sempre» (p. 123). In questa direzione, il quarto capitolo (*L'aptico, percepire animato e animante*) tratta del tema dell'estetico in senso relazionale in quanto «aptico», volto cioè contro la bidimensionalità e l'oculocentrismo e a favore del richiamo alla capacità di toccare, al tattile, senza tuttavia implicare lo schiacciamento su di esso. Non si tratta di contatto tra (s)oggetti, quanto di una *corrispondenza* ai processi.

È un percepire, quello aptico, che «va a vela o a giri bassi, non a motore spiegato» (pp. 144-145), operando in modo ecologico, mediante una corrispondenza ai processi che non prevede però una teoria dell'agire. Prendendo così distacco dall'attivismo estetico, Perullo invita piuttosto a «imparare a corrispondere con-sentendo» (p. 145). In questo tentativo di ridefinire l'estetico, l'autore parla di una modalità di percezione «per sottrazione», che si differenzia così dal modo comune di oggettificare. Egli mostra, infatti, come l'aptico abbia a che fare con un avere relazioni anche a distanza. Aptico è dunque al contempo sia corrispondenza e collisione, che distaccamento dagli oggetti, contro la deriva attivistica o oggettificante.

L'ultimo capitolo, (*Dis*)continuità percettiva, per procedere, mette in luce come il nodo della questione sia nel rapporto tra continuo e discreto. Da un lato, si tratta di un procedere *discontinuo* rispetto alla tradizione dualistica del soggetto e dell'oggetto, mettendo in discus-

sione tanto una lettura soggettivistica quanto una oggettificante. Dall'altro, l'estetica senza (s)oggetti si muove nella *continuità* della relazione e dei processi. Se infatti le spinte attuali dell'ecologia urgono verso un cambiamento radicale di rotta, l'estetica senza (s)oggetti opera invece seguendo un processo tra continuità e discontinuità che non segue la logica della sostituzione, legata al paradigma dell'attivismo estetico, ma della corrispondenza alla relazionalità.

L'autore molto sagacemente sottolinea come il «discreto» – ovvero la rivoluzione, l'attivismo, la ricerca della novità – sia un paradigma oggi dominante. Al contrario, il libro di Perullo ci indica una via (certamente più difficile, ma sicuramente più stimolante e promettente) che tenga insieme la discontinuità e la continuità della relazione (senza per questo essere accomodante o conciliativa). Ciò ha a che fare con un modo condiviso e collettivo di intendere l'esperienza estetica, contro il primato dell'autorialità e richiamando il valore artigiano dell'esperienza: «l'artigianato si sviluppa lungo annodature di linee dove la continuità, il senso della comunità e di cooperazione sono in primo piano» (p. 212).

Questo libro va, dunque, ben oltre il campo della riflessione ecologica o dell'estetica del quotidiano, così come va ben oltre l'ambito dell'estetica stessa, rifiutando le compartimentazioni e lo specialismo e aprendosi a un ripensamento della realtà *tout court* in senso relazionale. La proposta di Perullo segue la via originaria della filosofia non solo nel suo rimando conoscitivo di *sophia* ma anche sottolineando la *philia* e la saggezza di cui essa è da sempre espressione. Il pensiero ecologico e l'estetica del quotidiano sono così ancorati su una più ampia e profonda prospettiva basata su una concezione relazionale dell'esistente. Mettendo da parte non solo gli oggetti ma anche i soggetti, secondo un processo che segue le logiche del *regressus ad infinitum*, questo esercizio di percezione apre una via molto promettente per l'estetica e per il pensiero. Con le parole di Perullo: «Allentare la percezione visiva per depotenziare il controllo, la dominazione» (p. 223).

Università di Pisa
elena.romagnoli@unipi.it

Perullo, Nicola, *Estetica senza (s)oggetti. Per una nuova ecologia del percepire*, DeriveApprodi, Roma 2022, 240 pp., € 18,00.