

ΥΖΗΤΗΣΙΣ



ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista online

ISSN 1974-5044

Anno IV- 2017 (Nuova serie) Fascicolo 1

Syzetesis – Semestrale di filosofia

Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica

ISSN 1974-5044

DIREZIONE: Federico Morganti

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

RESPONSABILE DI REDAZIONE: Federico Morganti

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

Syzetesis Associazione Filosofica

Via dei Laterani 36

00184 Roma

[syzetesis@gmail.com](mailto:syzetesis@gmail.com)

[www.syzetesis.it](http://www.syzetesis.it)



## INDICE

Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

5 Avvertenza

### ARTICOLI

Nomos, ethos, philia: *Il senso dell'essere umano*

9 MAURIZIO MIGLIORI, *Platone, nomos, ethos, philia: o tutti e tre o nessuno*

33 ENRICO PIERGIACOMI, *La ricerca poetica dell'amico. Sul richiamo ai poeti e alla poesia nel Liside di Platone*

57 MANUEL MAZZETTI, *Ὁ νόμος κοινός: Legge di natura e legge umana nel pensiero stoico*

75 LUIGI ODDI, *La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano nell'etica di Anselmo d'Aosta*

91 MARCO GIGANTE, *Amicizia e democrazia: a partire da Derrida e Levinas*

III VIRGINIO MARZOCCHI, *Perché filosofia sociale? Un approccio pragmatico-linguistico*

### NOTE E DISCUSSIONI

125 FRANCESCO VERDE, *La "disinteressata utilità" delle lingue antiche: Una modesta riflessione a partire da Gramsci*

133 ENRICO PIERGIACOMI, *La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli*

### RECENSIONI

151 STEFANO MECCI, Anthony A. Long, *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, trad. it. M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2016

159 FEDERICO GIULIO CORSI, Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*, Brill, Leiden-Boston 2016

- 169 LUCIANO ALBANESE, Helmut Seng-Giulia Sfameni Gasparro (Hrsg.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, «*Bibliotheca Chaldaica V*», Winter, Heidelberg 2016
- 183 MARCO TEDESCHINI, Joachim Feldes, *Das Phänomenologenheim: Der Bergaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2015



## Avvertenza

Il numero che segue raccoglie le relazioni presentate in occasione della giornata di studi dedicata al tema “Nomos, ethos, philia: *Il senso dell'essere umano*”.

L'evento, organizzato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ *Associazione Filosofica*, si è tenuto il 7 luglio 2016 a Villa Mirafiori, presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza* Università di Roma, a cui va ancora una volta la nostra gratitudine per la consueta ospitalità.

Seguendo lo spirito che guida la nostra Associazione, ci auguriamo che i saggi qui presentati riflettano l'intento di dialogo e condivisione della nostra attività di ricerca filosofica. Si ringraziano, pertanto, Marco Gigante, Manuel Mazzetti, Virginio Marzocchi, Maurizio Migliori, Luigi Oddi ed Enrico Piergiacomì per aver fatto seguito a quell'iniziativa con una traccia scritta del loro contributo.

Con il presente numero, per motivazioni di diversa natura, si chiude anche l'esperienza che mi ha visto alla direzione di questa rivista. Giunge a conclusione una pagina significativa del mio percorso personale e professionale. Credo che questi tre anni abbiano visto *Syzythesis* crescere sotto il profilo sia scientifico sia editoriale. Sono convinto di lasciarla in mani migliori; e che chi prenderà il mio posto farà tesoro dell'esperienza passata, con le sue inevitabili imperfezioni, per arrivare a risultati ancora più apprezzabili.

Roma, luglio 2017

*Federico Morganti*



# Articoli



## Platone, *nomos*, *ethos*, *philia*: o tutti e tre o nessuno

di

MAURIZIO MIGLIORI

**ABSTRACT:** The first aim of this paper is to point out how Plato lucidly faces the crisis of the *polis*. The philosopher is convinced of the intrinsic limits of the *polis*, marked by so many contradictions. In this field Plato notices the prevalence of disorder (a notion which he applies to all reality); this implies an almost natural tendency to decay. The only hope is the non-utopian trigger of an opposing process. It is necessary to preserve an ideal, divine and unrealizable model. In that light we need to impose a system of laws on citizens whose soul has to be educated thanks to the *philia*. Thus, the circularity of the process is clear: for example, the *philia* allows the management of the *polis*, and therefore the best care of the soul, which are necessary conditions for the practise of the true *philia*.

**KEYWORDS:** Law, Soul, Friendship, Education, Utopia

**ABSTRACT:** Lo scopo principale di questo articolo è sottolineare quanto Platone consideri lucidamente la crisi della *polis*. Il filosofo è convinto degli intrinseci limiti della *polis* contraddistinta da molte contraddizioni. In tale ambito Platone osserva la prevalenza del disordine (una nozione che egli applica a tutta la realtà); ciò comporta una quasi naturale tendenza al declino. La sola speranza risiede in un qualcosa di non utopistico che inneschi il processo opposto. Occorre preservare un modello ideale, divino e irrealizzabile. In questa luce è necessario imporre un sistema di leggi ai cittadini la cui anima va educata grazie alla *philia*. In questo modo la circolarità del processo è chiara: per esempio, la *philia* permette il governo della *polis* e dunque la migliore cura dell'anima, che sono le condizioni necessarie per la pratica della vera *philia*.

**KEYWORDS:** legge, anima, amicizia, educazione, utopia

### I. *Due premesse*

Credo che sia opportuno iniziare ricordando un dato tanto fondamentale da poter risultare banale: la visione socio-politica che abbiamo è radicalmente diversa da quella greca, per cui il nostro sistema categoriale non è solo inadeguato ma addirittura fuorviante. «Nel mondo antico non esiste un apparato concettuale che si proponga di spiegare

quell'oggetto specifico che chiamiamo "stato". Il punto di rottura, com'è noto, è recente e può essere fissato nel XVII secolo, come conseguenza delle guerre di religione che sconvolsero l'Europa. A partire da Hobbes, il pensiero moderno studia società e stato come enti che: 1) sono separati; allo stato, per Hobbes "Dio in terra", è demandata la funzione di costruire ordine per impedire che l'inevitabile conflitto sociale abbia effetti distruttivi; tale organismo non è più espressione di un superiore principio divino, portatore di imperativi etici, ma elaboratore di regole da imporre per la sopravvivenza della società; 2) hanno al loro interno l'individuo, una *persona*, detentore di diritti originari; 3) sono descrivibili meccanicisticamente, secondo il modello causa-effetto tipico della scienza moderna, con la conseguente eliminazione del finalismo. Nel pensiero classico invece: 1) manca la contrapposizione società-stato e il conseguente isolamento di quest'ultimo<sup>1</sup>; 2) manca la figura tipica del pensiero antropologico moderno, il soggetto, l'individuo che fa scelte a partire dalla propria irriducibile unicità; 3) il finalismo è determinante, gerarchizza il reale e, nel contempo, impedisce la frammentazione tipica della visione scientifica della realtà; il fine è l'anima portante della visione classica, che è architettonica. Di conseguenza, il pensiero classico tiene uniti elementi che per noi risultano irriducibilmente staccati e può cogliere nell'essere cittadino della *polis* la figura che meglio esprime l'identità di un uomo greco, maschio e libero. Così la politica non costituisce un ambito limitato, ma è una vera e propria filosofia dell'essere umano. Al suo interno i diversi aspetti sono distinti sulla base dalla relazione che il soggetto stabilisce con ambiti specifici: nell'agorà è oggetto della politica, quando amministra la casa è oggetto dell'economia, se opera scelte personali è oggetto dell'etica. L'unità è garantita dal fatto che tutto ruota intorno alle stesse coppie concettuali: giusto-ingiusto, ordinato-disordinato, misurato-privo di misura, come anche bene-male e felicità-infelicità, le più importanti perché indicano la finalità comune che deve essere conseguita nei due ambiti, politico ed etico, pena non essere ottenuta affatto. Dunque, la valutazione dell'azione umana dipende da criteri che connettono la dimensione

---

<sup>1</sup> Mancano di conseguenza gli elementi che noi consideriamo normali per i rapporti tra stati. Si veda, ad esempio, quanto dice a proposito della "politica estera" W. S. Ferguson, *La spedizione ateniese in Sicilia*, in J. B. Bury-S. S. Cook-F. E. Adcock (eds.), *The Cambridge Ancient History*, v. IV, *The Persian Empire and the West*; v. V, *Athens 478-401*, Cambridge University Press, Cambridge 1969; traduzione italiana di C. Hermanin e L. Moscone, *Storia del mondo antico*, v. IV, *Persia e Grecia. L'impero ateniese*, Garzanti, Milano 1977, pp. 635-664, pp. 642-643: «Come Atene, Siracusa era governata dal popolo. Quindi anch'essa mancava di un "governo" nel senso stretto della parola, da cui potevano essere autorevolmente valutate le voci provenienti dall'estero. Né lì né altrove in Grecia esistevano organi di stato per collegare e trasmettere informazioni attendibili provenienti da altri centri politici. Come misero surrogato dei rapporti ufficiali, i capi dei partiti avevano corrispondenti privati e contatti all'estero mediante i quali si rendevano in parte indipendenti dalle notizie che, trasmesse da mercanti e viaggiatori, dall'uno all'altro pervenivano di solito in forma di dicerie spurie. Perciò l'informazione che giungeva al popolo attraverso canali politici era sospetta».

soggettiva a una base oggettiva, che trova il suo senso in un quadro ontologico e metafisico»<sup>2</sup>.

La seconda premessa è ancora più complicata: la tecnica di scrittura “inventata” da Platone. Mi limito a ricordare, per sommi capi e con poche citazioni, il dato di fondo<sup>3</sup>. Nella lunga trattazione svolta nel *Fedro* Platone afferma che chi ha la conoscenza del giusto, del bello e del buono (cioè il filosofo) si comporterà saggiamente nel comunicare le cose che giudica molto importanti:

Allora non le scriverà *seriamente* (σπουδῆ) nell’acqua nera, seminandole mediante la cannucchia con discorsi che *non possono difendersi* discorsivamente da soli e che *non possono insegnare in modo adeguato il vero...* Ma egli, a quanto pare, li seminerà nei giardini di scritture e li *scriverà, quando scriva, per gioco* (παιδιάς) (*Fedro*, 276c 7-d 2).

Tutti i testi scritti sono solo *giochi*. Certo, si tratta di giochi non futili, anzi molto belli (*Fedro*, 276e) e tanto importanti da *potervi dedicare la vita* (*Fedro*, 276d), come in effetti Platone ha fatto. Il *gioco scritto* diviene la caratteristica del filosofo, che è

colui che ritiene che in un discorso scritto su qualunque argomento vi è necessariamente *molta parte di gioco* (παιδίαν τε πολλήν) e che non è *mai stata scritta un’opera in versi o in prosa degna di molta serietà* (μεγάλης ἄξιον σπουδῆς) (277e 5-8).

L’affermazione di Platone è perentoria e viene ulteriormente ribadita: se chi scrive

ha composto queste opere *conoscendo la verità* (τὸ ἀληθές) ed essendo in grado di *soccorrerle quando viene messo alla prova* sulle cose che ha scritto, e *se parlando è capace di dimostrare la debolezza degli scritti*, costui non deve essere denominato con un qualche nome tratto da quelli, ma da ciò cui si è dedicato... Chiamarlo sapiente (σοφόν), Fedro, mi sembra eccessivo e *adatto solo a una divinità*, ma amante della sapienza (φιλόσοφον) o qualcosa di simile, sarebbe più adatto a lui e più moderato (278c 4-d 6).

Dunque, *una caratteristica propria del “filosofo che scrive”* è la consapevolezza della debolezza della scrittura: non c’è quel rapporto diretto

---

<sup>2</sup> M. Migliori, *Il disordine ordinato: La filosofia dialettica di Platone*, 2 vv., I. *Dialettica, metafisica e cosmologia*; II. *Dall’anima alla prassi etica e politica*, Morcelliana, Brescia 2013, pp. 870-871. A questo testo dovrò, esplicitamente o implicitamente, far riferimento per molti elementi della filosofia platonica che l’interpretazione tradizionalmente accettata ignora o rifiuta o, semplicemente, interpreta in modo profondamente diverso da quello che ritengo corretto.

<sup>3</sup> Cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 25-190 (si tratta del Capitolo primo, *Come scrive Platone*).

con l'anima dell'interlocutore che solo permette compiutezza e serietà (σπουδῆς, *Fedro*, 278a 5). Questa tensione tra scrittura e serietà è confermata anche dalla *Lettera Settima*:

Perciò, ogni uomo serio (σπουδαῖος) non deve proprio scrivere cose serie (σπουδαίων) per non esporle all'avversione e all'incapacità di capire degli uomini. In breve, bisogna logicamente riconoscere che, quando si vede qualcuno che ha scritto opere, siano leggi di un legislatore o scritti di qualche altro genere, queste non erano per lui le cose più serie (σπουδαιότατα), se egli è serio (σπουδαῖος), perché quelle restano riposte nella sua parte più bella; se invece ha messo per scritto queste prendendole come cose serie (ἐσπουδασμένα), «allora certamente» non gli dèi, ma i mortali «gli hanno tolto il senno»<sup>4</sup> (344c 1-d 2).

Platone fa la scelta di utilizzare il gioco scritto, che consiste nel provocare il lettore con tecniche via via più complicate (tecnica del rimando, affermazioni lacunose, dialoghi che non raggiungono il risultato cercato etc. etc.), accennando questioni e lasciandole poi alla riflessione dell'interessato. In questo modo, non nascondendo ma *accennando senza rivelare*, egli conferma di essere un allievo di Socrate, che cerca di portare nella scrittura lo stesso atteggiamento paidetico del maestro. Le questioni centrali restano la verità e l'anima dell'allievo: si deve "giocare" con il lettore *costringendolo* (per così dire), come a suo tempo faceva Socrate, a pensare, a "fare filosofia".

Il tentativo di Platone è fallito, nessuno ha giocato al suo gioco, anzi la scrittura si afferma come strumento per comunicare direttamente informazioni. Ma se il suo scopo era quello di far fare filosofia, l'effetto voluto è stato realizzato: Platone ha fatto pensare l'occidente per duemila anni.

Comunque, *dal punto di vista ermeneutico*, dobbiamo accettare il fatto che il testo platonico, se non viene letto con questa avvertenza, ci mette continuamente di fronte a dati (apparentemente) inaccettabili o contraddittori, come risulta evidente dall'infinito e improduttivo dibattito che divide gli interpreti.

## 2. Un miracolo per la polis

Per capire il "pessimismo dell'intelligenza" che possiamo attribuire a Platone sul terreno della riforma politica della *polis*, conviene valorizzare l'enfasi con cui il filosofo fa alcune affermazioni:

anche ora questo *logos* ci insegna, *dicendo il vero* (ἀληθεία), che le città rette non da una divinità ma da un mortale non possono scampare dai mali e dalle sofferenze; tuttavia bisogna imitare (μιμεῖσθαι) con ogni mezzo la vita attribuita ai

---

<sup>4</sup> Il riferimento è a Omero, *Iliade* VIII 360; XII 234.

tempi di Crono e, obbedendo in pubblico e in privato a quella parte di noi che è immortale, governare le case e le città. All'azione direttiva della ragione (νοῦ) noi diamo il nome di legge (νόμον) (*Leggi*, 713e 3-714a 2).

Qui troviamo alcuni dati, che connotano stabilmente le riflessioni “politiche” di Platone, su cui dovremo tornare in modo approfondito:

1. un modello divino (qui miticamente espresso da Crono) da imitare;
2. il peso decisivo della ragione, incarnato dall'anima razionale immortale;
3. la coppia pubblico-privato;
4. il pessimismo per cui le città rette dagli esseri umani non possono evitare i mali;
5. l'enfasi di questa affermazione, che costituisce *un insegnamento vero del logos*.

Si tratta di convinzioni che vedremo affermate più volte:

Per queste ragioni, che allora prevedevamo e temevamo, abbiamo detto, *costretti dalla verità* (ὑπὸ τᾶληθοῦς ἠναγκασμένοι), che né una città né una costituzione e ugualmente nemmeno un essere umano si sarebbero mai compiutamente realizzati prima che questi filosofi, pochi e non malvagi, oggi ritenuti inutili, non si trovino, *volenti o nolenti, costretti dalla sorte* (ἐκ τύχης) a prendersi cura della città e la città si sottometta a loro, oppure prima che nei figli degli attuali signori e re, o in questi stessi, non sorga, *per qualche divina ispirazione* (ἐκ τινος θείας ἐπιπνοίας), un vero amore per la vera filosofia (*Repubblica*, 499a II-c 2).

Anche in questo caso notiamo:

1. la *divina ispirazione* che potrebbe ispirare i politici;
2. il duplice riferimento sia alla città sia al singolo essere umano;
3. il pessimismo nei confronti degli stessi filosofi, *costretti dalla sorte, volenti o nolenti*;
4. l'enfasi di una affermazione fatta *costretti dalla verità*.

Il pessimismo e il nesso tra filosofia e politica, che è il cuore della riflessione platonica, ritorna con termini molto simili nella *Lettera Settima*:

Dunque, i mali non lasceranno il genere umano finché o una generazione di veri e autentici filosofi non prenda il potere politico o coloro che dominano nelle città, *per un qualche dono divino* (ἐκ τινος μοίρας θείας), non si dedichino alla filosofia (*Lettera Settima* 326a 7-b 4).

Come nel passo precedente due sono i modi in cui può realizzarsi un intreccio tra politica e filosofia: o nasce nei politici un amore per la filosofia o qualche filosofo riesce a prendere il potere in una città. Si tratta di una cosa improbabile, tanto che la “conversione dei politici” si configura in entrambi i passi come una sorta di “miracolo”, un “dono divino”.

Quello che comunque risulta chiaro in tutti questi testi è la centralità dell’azione razionale, che porta Platone a proporre nel brano delle *Leggi* sopra citato un legame tra *nomos* e *nous*, tra legge e intelligenza. Dobbiamo quindi interrogarci sulle motivazioni di questo tipo di approccio. Si potrebbe, in prima approssimazione, pensare che quello che a Platone interessa è affermare il primato della razionalità, che deve dominare sia nella vita personale sia nell’attività politica, entrambe sottoposte alla direzione del *nous* umano. Tuttavia, ciò non spiega questa insistenza e questo “pessimismo” dell’intelligenza, cui in Platone corrisponde gramscianamente un ottimismo della volontà, confermato nella sua vita dai due viaggi a Siracusa, presso la corte di Dionigi il giovane.

### 3. La natura irriducibilmente contraddittoria della polis

Bisogna forse tentare un approccio più elaborato, cercando di capire che cos’è per Platone la *polis*, o – che è lo stesso – quali sono le ragioni che a suo avviso spingono gli esseri umani ad associarsi. Su questo tema, quello dell’origine della *polis*, il filosofo propone alcune riflessioni destinate a divenire classiche.

Sulla base di bisogni primari, affrontati con la divisione del lavoro, gli esseri umani realizzano la città *vera* (*Repubblica*, 372e) che fornisce i prodotti necessari e che via via cresce in capacità produttive e ricchezze; diventa così un’altra cosa, cioè non solo più grande (373b), ma anche *malata* (372e), il che spiega la guerra e gli altri drammi di questa *polis*. Più sbrigativamente Glaucone la definisce una città di maiali (372d), un giudizio sprezzante che sottolinea i limiti ‘animaleschi’ di questa visione delle relazioni umane: questo rapporto sociale non si basa sulla virtù o su valori come la *philia*, ma sul bisogno, sulla impossibilità dell’individuo di essere materialmente autosufficiente (369c).

Ci sono due riflessioni da fare. La prima è che Socrate non si oppone affatto alla costruzione di questa figura della città del lusso, come se questo “disordine” fosse una evoluzione, se non necessaria, quasi inevitabile. Senza anticipare la successiva analisi dobbiamo subito osservare che non si parla mai di ‘guarigione da questa malattia’, cosa strana visto che questa descrizione in qualche modo riguarda qualunque concreta realizzazione politica e che tutta la successiva analisi si svolge a partire da questa.

La seconda è che questa visione non viene affatto condannata o corretta successivamente; al contrario il quadro della nascita della città si ripresenta sempre in termini analoghi. Nel *Politico*, 274b-c, si descrive in breve la condizione dei “primi” esseri umani, deboli e indifesi, privi di mezzi, facili prede delle belve; per questo essi sviluppano le tecniche, aggregandosi e facendo così nascere l’esigenza dell’arte politica, quella tecnica di comandare su tutti che si prende cura dell’insieme della comunità umana (276c). Questa visione appare così importante al Filosofo che egli sente il bisogno di riproporla nelle *Leggi*. In questo dialogo la trattazione è più articolata anche perché ci si pone esplicitamente la domanda sull’origine della *politeia* che si perde nella notte dei tempi (676a-b). Il modello è quello “pendolare” che Platone ha tematizzato, non a caso nel *Politico* 268d-274e, per l’intero cosmo<sup>5</sup>. Si ricordano i miti sull’origine della specie umana, che passa attraverso una ciclica serie di cataclismi, con la totale perdita delle conoscenze prima acquisite, cosa che la costringe ogni volta a ripartire da capo (677c-e). Si ricorda in particolare una sorta di diluvio, in conseguenza del quale sopravvivono solo i pastori in alta montagna, del tutto privi di forme politiche. Queste riemergono dopo un lungo processo evolutivo che parte da questa situazione che rende quasi impossibile l’associazione tra i superstiti (678b-d). Essi vivono senza guerre in piccoli aggregati formati da individui semplici, né poveri né ricchi ma virtuosi. Da questo modello patriarcale gli esseri umani, per la spinta di una naturale tendenza ad aggregarsi tra famiglie e per effetto dell’evoluzione socio-economica (con la rinascita dell’agricoltura), danno origine a realtà via via più complesse, che quindi richiedono la definizione di norme comuni e la designazione di capi.

In sintesi, la società nasce dal bisogno, cioè dipende da meccanismi cogenti, e dà luogo a una realtà che ha una naturale tendenza al disordine. Non a caso Platone nella *Repubblica* descrive in modo eccezionalmente insistente che le quattro forme “degenerate”, timocratica, oli-

---

<sup>5</sup> Nel mito del *Politico* (268e-274e) Platone propone un modello cosmologico: il mondo passa attraverso due diverse fasi. In una la divinità governa il movimento circolare e ordina sempre meglio la realtà; l’azione divina non è però del tutto libera e quando i periodi di tempo dell’universo hanno raggiunto la misura (μέτρον, 269c 6) desiste in quanto il tempo è compiuto (272d 6-e 1). Il mondo ha raggiunto il massimo ordine possibile e il Dio pastore e guida lo lascia a se stesso. Inizia la seconda fase: il cosmo non può essere statico poiché è vivente (269b-c), né può essere immutabile poiché è corporeo (269b-c): lasciato da solo, comincia a girare in senso opposto e quindi a precipitare nel disordine verso il proprio annientamento: «La causa di ciò risiede nella forma corporea presente nella sua composizione, che è conforme all’antica sua natura di un tempo, poiché essa era partecipe di molto disordine, prima di pervenire all’ordine attuale» (273b 4-6). Ciò comporta un nuovo intervento della causa divina per salvare il cosmo, rendendolo immune da morte e da vecchiaia (273d-e). La continua ripetizione dei cicli garantisce l’unica eternità che può essere attribuita a una realtà superiore, ma corporea. Questo processo cosmico è dunque unico, con due movimenti opposti che si ripetono ciclicamente, come in un pendolo, all’infinito. Per un’analisi più approfondita del mito cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 534-538; *Arte politica e metretica assiologica: Commentario storico-filosofico al Politico di Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 80-102, 216-222, 314-331.

garchica, democratica e tirannica, derivano una dall'altra (ἐκασται ἐξ ἀλλήλων μεταβαίνειν, 449b 1) a partire da uno stato buono<sup>6</sup>. Lo stesso ordine di successione, facilissimo da ricordare, viene, all'inizio del libro VIII, ripetuto ben tre volte (544c; 545a; 545b-c). Inoltre nella descrizione dei passaggi Platone sottolinea *la diretta derivazione di una condizione dalla corruzione della precedente*; il processo sembra in qualche modo necessario perché anche gli eventuali conflitti che vengono individuati si risolvono sempre inesorabilmente con una degenerazione<sup>7</sup>. Tale dege-

---

<sup>6</sup> La trattazione del libro VIII, dopo l'approfondimento del modello ideale nei libri V-VII, *riparte con una ambiguità*: il riferimento è alla situazione del libro IV, una città buona retta aristocraticamente, ma non si può certo dimenticare quanto si è guadagnato nella trattazione precedente. A conferma, il primo gesto è quello di innalzare il livello di riflessione tramite un riferimento "mitico", la presenza delle Muse: «Mediante il ricordo alle Muse che devono evidentemente fornire una spiegazione di cui Socrate non è all'altezza, si sottolinea come la ricerca delle cause di corruzione della polis comporti un innalzamento della riflessione sul piano dell'ordine ontologico; a livello della migliore polis possibile una spiegazione che consideri fattori storici o psicologici non risulta efficace e solo la legge enunciata a 546a 1-2 <dalle Muse, come viene ribadito a 547a>, investendo ogni realtà generata, può spiegare come sia possibile la degenerazione di uno stato descritto come perfetto» (B. Centrone in *Platone: La Repubblica*, traduzione di F. Sartori, introduzione di M. Vegetti, note di B. Centrone, Laterza, Roma-Bari 2001 [nuova edizione riveduta], p. 787 n. 5). Questa presenza consente anche un accenno alla peculiare figura del "gioco", in quanto le Muse vanno interrogate e ascoltate «come se parlassero sul serio (σπουδῆ), mentre invece giocano e scherzano (παίζουσας καὶ ἐρεσχολούσας) con noi quasi fossimo bambini» (545e 1-3). A me pare che il gioco consista nel fatto che Platone non descrive la condizione "aristocratica" perché già analizzata (544e); spetta dunque al lettore capire di quale città qui si sta parlando: non la polis "perfetta", ma la "migliore possibile", che per quanto buona è comunque condizionata sul piano ontologico, il che giustifica anche l'intero processo: «poiché per ogni cosa generata c'è corruzione (γενομένων παντὶ φθορά ἐστίν), nemmeno una simile conformazione resisterà per tutto il tempo ma si distruggerà» (546a 2-3). A ulteriore conferma, nel parallelo individuale, nel passaggio di un giovane dallo stato "aristocratico" a quello "timocratico", si prendono le mosse da un padre onesto che vive in una città non ben organizzata (549c), una situazione certamente non "ideale", il che deve valere anche per la città. Se non fosse così, come potrebbe da questa derivare una forma politica, timocrazia o timarchia (545b), immediatamente collegabile a Creta e Sparta (544c; 545a)?

<sup>7</sup> D. Frede, *Platone, Popper e lo Storicismo*, in E. Rudolph (Hrsg.), *Polis und Kosmos*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1966, tr. it. di E. Cattanei, *Polis e Cosmo in Platone*, Vita e Pensiero, Milano 1997, pp. 113-162, cerca di negare la "necessità" di questo *spontaneo processo negativo*. Tutto quello che la Frede dice contro una "esegesi storicista" è condivisibile: a Platone non interessa «un corso prevedibile, logicamente necessario, dello sviluppo storico» (p. 124). Ancora, il testo platonico certamente non vuole essere esaustivo: «Platone spiega espressamente che la lista delle quattro forme di stato sbagliate non contiene una enumerazione priva di lacune. Anzi, sottolinea che vi sono anche altre specie di governo, che si collocano "da qualche parte fra questi quattro tipi" (544d)» (p. 124). Ciò però mostrerebbe che «egli non assume nessuna necessità nel corso della progressiva decadenza» (p. 124). Qui mi sembra ambiguo il concetto di "necessità", che non può essere applicato ai singoli passaggi ma deve esserlo all'intero processo; questo non fa riferimento a passaggi reali, ma mostra la forza del principio del disordine nella *politeia*. L'ordine è sempre precario, questa è la convinzione di fondo di Platone: lasciate a se stesse, le cose non possono che peggiorare, come esplicitamente affermato nel mito del *Politico*. Il fatto è che la Frede unilateralizza la dimensione etica di questa trattazione: «Platone vuole analizzare non le costituzioni dello stato e il modo di fondarle, bensì la costituzione psicologica e morale dello stato e dei cittadini..., non intende offrire una descrizione esatta delle costituzioni di stato tipiche e della loro fungibilità, ma vuole mostrare come il predominio di una parte dell'anima porti al predominio di un determinato valore, e quindi all'instabilità della società e

nerazione si presenta come aumento del conflitto, del disordine e della disarmonia, con una forte *caduta della dimensione conoscitivo-razionale*, a partire dal modello aristocratico, caratterizzato dal dominio della razionalità. Lasciato a se stesso lo stato migliore diventa timocratico, che poi, per eccesso di ambizione, diviene aggressivo, violento e militare per cui dà luogo a una oligarchia. Il continuo prevalere dei ricchi, che rompono del tutto l'unità della *polis*, determina una instabilità che porta alla democrazia, cioè al prevalere dei tanti poveri sui pochi ricchi; le conseguenti affermazioni dell'individualismo e dell'anarchia determinano eccessi che il tiranno utilizza per prendere il potere. Il popolo è causa e vittima della tirannia.

In sintesi, Platone descrive un processo in cui l'ordine è così precario da non reggere la prova: il testo sottolinea che a ogni passaggio c'è un (nuovo e inferiore) sistema di ordine che però viene nuovamente messo in crisi. Ordine e disordine sono, in questa discesa, termini relativi. Per questo l'ultimo passaggio, la tirannide, viene descritto in toni obiettivamente eccessivi: si tratta di mostrare che costituisce il *massimo livello di disordine tollerabile da un sistema statale*.

Tutto questo processo manifesta a livello politico quella che, per Platone, è la caratteristica dell'intera realtà, che egli esprime con una frase paradigmatica:

sarà quindi meglio affermare, come più volte abbiamo detto, che *nel tutto c'è molto illimitato e sufficiente limite* (ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντί πολὺ, καὶ πέρασ ἱκανόν), e, al di sopra di essi, una causa non da poco, la quale, ordinando e regolando gli anni, le stagioni e i mesi, può, a buon diritto, essere chiamata sapienza e intelligenza (σοφία καὶ νοῦς) (*Filebo*, 30c 3-7).

In effetti, se le cose stanno così, se il disordine è naturalmente prevalente, l'ordine deve essere imposto. Ma non si tratta di inventarlo perché, come Platone stesso ci ricorda continuamente, c'è un principio d'ordine costituito dai modelli ideali. Il reale è ordinato perché è possibile ordinarlo, in quanto c'è un principio d'ordine che può e deve essere dato ad ogni aspetto della realtà stessa<sup>8</sup>.

Per questo Platone stabilisce, nel suo sistema, una profonda analogia tra il comportamento umano e quello divino, tra l'azione dei due *nous* che devono "imporre" l'ordine a partire dalle Idee, tanto da defini-

---

dell'uomo» (p. 130). In questo modo si perde il tema di fondo, cioè l'intervento consapevole del *nous* umano per contrastare questo "naturale processo", cosa che risulta possibile sulla base di quanto detto nel lungo excursus dei libri V-VII.

<sup>8</sup> Platone lo ha già detto, nel suo solito modo, in uno degli argomenti più importanti della Terza tesi del *Parmenide*: «Agli Altri dall'Uno [le realtà uni-molteplici che costituiscono il reale] accade dunque di avere un rapporto sia con l'Uno, sia con se stessi: in essi, a quanto pare, emerge *qualcosa di diverso* che fornisce loro un limite reciproco; la loro natura invece fornisce ad essi, in se stessi, infinitezza (ἄπειρίαν)» (158d 3-6).

re l'ordine etico che il soggetto deve costruire per una vita buona e felice *kosmos asomatos* (κόσμος τις ἀσώματος, *Filebo* 64b 7), cosmo *incorporeo*. Tale è infatti il senso della scelta di questa parola, come Socrate chiarisce:

dicono i sapienti, Callicle, che cielo, terra, dei e uomini sono tenuti insieme dalla condivisione, dall'amicizia, dall'ordine, dalla saggia temperanza e dalla giustizia (τὴν κοινωνίαν [...] καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην), ed è per questo, amico mio, che designano tale intero con la parola "cosmo" e non con un termine che indichi disordine o assenza di regole (*Gorgia*, 507e 6-508a 4).

L'intelligenza umana *deve* operare in modo analogo al *Nous* demiurgico, il quale vede il male nelle cose disordinate, per cui interviene imponendo legge e ordine e così salva (*Filebo*, 26B-C; cfr. il mito del *Politico*), imponendo nella realtà materiale l'imitazione delle Idee tramite le figure geometriche<sup>9</sup>. Così deve operare il *nous* umano, che *deve* assumere un modello ideale che normativamente *deve* imitare. Si tratta di una scelta in qualche modo obbligata, un atto difficile, umano e razionale perché solo nella società l'essere umano cresce. Platone lo fa dire bene dalle Leggi stesse nel *Critone*: nella Prosopopea delle Leggi, esse rivendicano un rispetto superiore a quello dei genitori, perché sono alla base dei matrimoni, cioè della stessa generazione dell'interessato (50d) e della sua educazione. Il cittadino deve essere libero di non accettarle, cioè di uscire dalla città, ma se non lo fa e resta deve o cercare di persuaderle, cioè di cambiarle, o ubbidire.

#### 4. Il ruolo delle leggi

Le leggi sono la struttura che domina nella vita *in sé sociale* di tutti gli individui: Platone lo conferma nelle *Leggi*, mostrando che esse si devono occupare di quasi tutto (dalle ricchezze alle strutture parentali, dagli stranieri ai modelli di comportamento, dalle pratiche economiche alle magistrature dall'educazione alla religione fino alla frode, la disciplina militare e i rapporti internazionali etc. etc.). Si capisce, di conseguenza, perché la politica sia insieme cura dell'insieme sociale e cura dell'anima, un *nomos* che si occupa dell'*ethos* nel senso che lo costruisce ma, al contempo, ne è condizionato, perché sono i cittadini che fanno la *polis*.

A partire da questo bisogna cercare di capire il gioco che Platone compie con le sue opere politiche, ponendo però subito qualche pre-

---

<sup>9</sup> Questo emerge in modo netto nella cosmogonia del *Timeo*, soprattutto se la si collega alla visione metafisica del *Filebo*; per la cosmogonia, cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 521-531; alla connessione tra *Filebo* e *Timeo*, a mio avviso indicata ripetutamente dal testo platonico, ho destinato il terzo capitolo de *Il disordine ordinato*, pp. 443-491.

messa. Contrariamente a quel che spesso si pensa, Platone non ha molte illusioni sulle capacità operative degli esseri umani (come abbiamo già capito dall'involuzione quasi necessaria della *polis*), perché sono i casi della vita a determinare gli eventi (*Leggi*, 709a): guerre, carestie, pestilenze e calamità naturali provocano effetti che durano per anni e che mostrano i limiti di qualsiasi legge e/o operatore politico; pertanto, dobbiamo riconoscere

che la divinità dirige tutte le vicende umane e, oltre a dio, la sorte e l'occasione favorevole (μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρός). *Attenuando il giudizio*, si può dire che *come terza* segue la tecnica. Infatti in caso di una tempesta ritengo che avere l'aiuto di un capitano esperto sia più vantaggioso che non averlo (*Leggi*, 709b 7-c 3).

Dunque, l'azione consapevole arriva come terza, una cosa "di buon senso" utile per evitare una visione troppo deprimente delle vicende umane. Ma il dato resta: Platone giunge ad affermare che un potere moderato e giusto è improbabile (711d-e), a meno che – di nuovo – non ci sia un intervento diretto di una divinità (710d 1-3). Tralascio i vari testi che confermano questo giudizio e mi limito a sottolineare come questo mostri i limiti di una lettura, oggi molto diffusa, che sopravvaluta la *Repubblica*. Se invece prendiamo in blocco i tre maggiori dialoghi che affrontano le tematiche politiche, *Repubblica*, *Politico* e *Leggi*, ci troviamo di fronte a una serie di dati che la manualistica tradizionale sottovaluta e spesso ignora del tutto.

In primo luogo Platone esplicita che non propone un solo modello ideale, ma diversi. L'Ateniese dichiara che sta per fare una mossa inusuale, che sorprenderà:

a chi ragiona ed ha esperienza apparirà chiaro che stiamo fondando uno stato secondo rispetto a quello che è l'ottimo. Forse qualcuno lo rifiuterà perché non è abituato a un legislatore che non abbia anche potere tirannico. Comunque, la cosa più giusta è quella di esporre la costituzione ottima e la seconda e la terza, *dando poi facoltà di scelta a chi ha il potere di insediare la città* (*Leggi*, 739a 3-B 1)

In sintesi, è bene costruire vari modelli astratti in modo da fornire possibilità di scelta al politico empirico. Per evitare equivoci l'Ateniese precisa che questo non determina affatto l'abbandono del modello "primo" che è necessario perché il secondo ne è una imitazione:

Non bisogna cercare altrove un modello di costituzione (παράδειγμα) ma, attenendosi a questo, cercare di realizzarne uno che gli sia simile al massimo livello possibile. Quello cui abbiamo ora posto mano, realizzato, sarebbe in qualche modo il più vicino (ἐγγύτατα) a quel modello immortale, e quindi uno al secondo

livello. Dopo questi, descriveremo il terzo, se Dio vorrà. Per ora, però, parliamo del secondo, qual è e come può divenire tale (*Leggi*, 739e 1-7).

Anche questo secondo è un paradigma ideale, un'operazione teorica:

cerchiamo razionalmente (λόγω) allora, in primo luogo, di fondare (κατοικίσειν) la città (*Leggi*, 702e 1-2).

Infatti anche in questo caso molti obietteranno che il legislatore sembra aver operato

quasi parlando in sogno o plasmando come cera la città e i cittadini (*Leggi*, 746a 7-8)

Questi, a sua volta, potrà appellarsi al suo diritto di costruire il modello (παράδειγμα, *Leggi*, 746b 7) basandosi su ciò che c'è di più bello e più vero (τῶν καλλίστων τε καὶ ἀληθεστάτων, 746b 8).

A mio avviso siamo in uno dei punti più interessanti della proposta platonica: il paradigma manifesta la sua funzione regolativa, e quindi risulta molteplice, a seconda del rifiuto o della accettazione (maggiore o minore) dei limiti del reale; nel contempo, l'azione del politico concreto appare svolgersi a tutto un altro livello. Questo nesso e questa separazione tra modello ideal-razionale (divino e perfetto in sé, ma graduabile secondo diversi livelli di absolutezza) e realtà politica empirica, è esplicitato e confermato nel *Politico*. In questo dialogo Platone separa nettamente il modello ideale e divino dalle costituzioni che gli esseri umani possono e devono realizzare; le sei costituzioni umane vanno considerate

a prescindere dalla settima: quella, infatti, deve essere separata da tutte le altre forme di governo, come un dio dagli uomini (*Politico*, 303b 3-5).

Proprio perché è "divino" il modello ideale va tenuto separato dalle costituzioni umane e quindi non rientra tra quelle che si possono e devono realizzare nel concreto. La separazione è radicale, come quella tra Idee e cose, ma *anche in questo caso* implica una relazione:

Di tutte quante le altre di cui parliamo, bisogna affermare che non sono legittime, anzi che non sono neppure vere e proprie forme di governo, ma *imitazioni della costituzione retta*, e quelle che diciamo *dotate di buone leggi* la imitano al meglio, le altre al peggio (*Politico*, 293e 2-5).

La legge appare lo strumento che imita le regole della forma ideale, rendendole però statiche e quindi imperfette, perché incapaci di adattarsi alla varietà dei casi umani. Infatti il modello perfetto non ha bisogno di leggi, che segnalano solo l'imperfezione della imitazione. Tuttavia, la legge va lodata, anche se *non è la cosa giusta in assoluto* (οὐκ ὀρθότατον ὁ νόμος, *Politico*, 294d 1 e 297d 7)<sup>10</sup>, perché propone una struttura che imita, meglio o peggio, le norme scientifiche assolute del paradigma ideale.

Nelle *Leggi* l'imitazione viene ulteriormente valorizzata in una duplice veste: 1) il modello secondo imita il primo; 2) le scelte legislative concrete imitano uno dei modelli,

di cui i migliori governi attuali sono un'imitazione (μίμημα) (*Leggi*, 713b 3-4).

Questo spiega perché nella *Repubblica* Platone da una parte sottolinea che non bisogna definire impossibile questa città, dall'altra insinua l'idea che il problema non è quello della sua realizzazione. La prima negazione è espressa in forme anche molto nette:

se così fosse, sarebbe giusto che fossimo derisi, in quanto costruiremmo castelli in aria (*Repubblica*, 499c 3-5).

Pertanto, si afferma che questa città è reale e possibile, ma lo si fa con molta enfasi e in un modo veramente paradossale:

Se dunque una qualche necessità ha costretto – nell'infinito tempo passato, oppure anche costringerà oggi in qualche paese barbarico remoto e a noi sconosciuto, o anche costringerà in futuro – uomini insigni in filosofia a prendersi cura (ἐπιμεληθῆναι) della *polis*, noi siamo pronti a sostenere con il ragionamento (τῷ λόγῳ) che tale costituzione di cui abbiamo parlato c'è stata, c'è e ci sarà quando questa musa filosofica domini la città. Non è infatti *impossibile* (ἀδύνατος) che esista e non parliamo di cose *impossibili* (ἀδύνατα); però ammettiamo anche noi che si tratta di cose difficili (*Repubblica*, 499c 7-d 6).

---

<sup>10</sup> Platone qui sottolinea i limiti della legge usando i superlativi: per definire la cosa che ha più valore (τὸ δ' ἄριστον, 294a 7), la cosa più buona e più giusta e assolutamente valida (τὸ τε ἄριστον καὶ τὸ δικαιοτάτον [...] τὸ βέλτιστον, 294a 10-b 1), il "più vero" (ἀληθινώτατον, 296e 2) criterio di definizione del retto governo o della "assoluta giustizia" (δικαιοτάτον, 297b 1); invece, per la situazione di fatto e l'azione del legislatore, parla del "meglio" (βέλτιον, 294c 3, 296b 6, 300d 6) o usa comparativi in corrispondenza ai superlativi sopra visti (δικαιότερα καὶ ἀμείνω καὶ καλλίω, 296c 9); il criterio delle leggi torna superlativo, giustissimo e bellissimo (ὀρθότατα καὶ κάλλιστα, 297e 3), ma proprio nel passo in cui si dichiara esplicitamente che si mette da parte il primo, quello del paradigma ideale.

Troppe le stranezze: 1) il riferimento a un paese barbaro che potrebbe realizzare un governo di filosofi; 2) l'applicazione a tutti gli stadi del tempo di questo *logos* che 3) afferma su base teoretica l'esistenza di un dato di fatto, o meglio l'individuazione della *condizione necessaria e sufficiente* che ha reso, rende e renderà possibile questa realizzazione. Platone vuole affermare la plausibilità della proposta per non confinarla nell'ambito dei sogni: queste norme sono ottime, difficili da realizzare ma non impossibili (502c). Tuttavia, stabilita la possibilità teorica, si ribadisce che la vera questione non è quella dell'attuazione concreta del modello:

ora cerchiamo invece di persuadere noi stessi che sia possibile e vediamo il come, e il resto lasciamolo perdere (*Repubblica*, 471e 3-5).

La questione della reale esistenza di tale *polis* non è dirimente: per affermare la giustizia non è necessario trovare un uomo assolutamente giusto, ma solo uno che ne partecipi in modo eminente (472b-c). In sintesi, si tratta solo di trovare qualcosa che sia "molto vicino" (ἐγγύτατα, 472c 1) al modello, di avere un paradigma (παραδείγματος, 472c 4) per vedere chi è più simile (ὁμοιότητας, 472d 1), «non già per dimostrare che queste cose sono attuabili» (472d 2).

Questo spiega perché nelle *Leggi* si assume anche un atteggiamento ironico verso il modello: nel momento in cui si ribadisce la necessità della più forte unità, si afferma che non deve riguardare solo mogli e figli, ma anche occhi, mani, pensiero, quasi fossero un solo essere (739c-d); ora Platone afferma seriamente che le leggi che spingono verso questa meta sono le migliori in assoluto, ma certo delinea una unità che risulta eccessiva e poco credibile. Inoltre, afferma che se un tale stato sarà abitato da divinità o figli di dèi, questi vi troveranno l'autentica felicità (739d), altra sottolineatura che ci porta a pensarlo come non umano. L'ironia non riguarda quindi il modello in quanto tale, ma la visione dello stesso come qualcosa che va applicato, mentre si tratta solo di un principio regolativo.

Tale polarità di giudizio può essere compresa come distinzione tra l'ottimo (= divino) e l'adeguato (= umano): ottimo è lo stato ideale e l'applicazione della scienza, cosa impossibile sul piano empirico; adeguato è lo stato che, in una situazione data, più si avvicina a quel paradigma, modello senza il quale tali imitazioni sarebbero impossibili. Per questo Platone propone più modelli: il secondo non è radicalmente diverso dal primo, ma assume un dato di maggiore realismo. Per questo, mentre nella *Repubblica*, modello perfetto e divino, le leggi mancano, nelle *Leggi* troviamo leggi per reati terribili, che non dovrebbero esserci in una tale città. Tuttavia l'Ospite ateniese formula la norma

pensando soprattutto a questi [servi, stranieri] e anche alla naturale debolezza del genere umano in tutti i suoi aspetti (*Leggi*, 853e 10-854a 1).

Si tratta di prendere atto dei limiti umani,

dato che noi non siamo come gli antichi legislatori, che, oggi si racconta, facevano leggi per eroi figli di divinità, essendo loro stessi figli di dèi, e legiferavano per altri che avevano le stesse origini, ma siamo uomini e le leggi che ora facciamo sono per il seme degli uomini (*Leggi*, 853c 3-7).

##### 5. L'educazione dei cittadini

Questa sottolineatura della debolezza del modello socio-politico proposto, che si coniuga con quella del singolo, spiega perché, malgrado tutto, Platone non cade mai nell'illusione di una soluzione basata sui puri automatismi della dinamica sociale. I cittadini, gli individui, lasciati a se stessi, sono pessimi *in sé*. Non c'è un *peccato originale*, ma c'è una naturale tendenza alla *philonikia* (il desiderio di competere), alla *pleonexia* (l'insaziabile desiderio di possedere), in sintesi il disordine è dominante.

Si impone quindi una "esasperata" attenzione educativa, un punto di vista che costringe Platone a riconoscere che, contrariamente a una diffusa opinione, i sofisti non sono da condannare in assoluto, anzi rispetto ai cittadini sono molto meglio. Tale giudizio è esplicitato nella parte conclusiva del *Protagora*, 357d-e, in cui si cerca di cogliere il frutto del ragionamento svolto: la massa dovrebbe riconoscere che la scienza è più forte dei piaceri e che, se questi vincono, è colpa dell'ignoranza. Ora, mentre Protagora, Ippia e Prodico dicono di poter curare tale malattia (che quindi riconoscono), i più, non capendo il problema, non mandano i giovani dai sofisti, con effetti negativi sia sul piano personale sia su quello pubblico. Non c'è alcuna ironia in questo passo: la *difesa dell'insegnamento dei sofisti* va letta in contrasto con l'opinione della massa che ignora il problema. I sofisti hanno ragione a porre la questione dell'educazione, poi sbagliano o sono inadeguati nella formulazione della soluzione, ma ciò non deve impedire di cogliere l'elemento positivo della loro posizione. Infatti la contrapposizione sofisti-massa appare altre volte<sup>11</sup>. In *Repubblica* 492a-c, infine, So-

---

<sup>11</sup> Ad esempio, in *Menone* 90e-95a, il ruolo di nemico dei sofisti è svolto addirittura da Anito, il futuro accusatore di Socrate; egli sembra entrare in scena quasi esclusivamente per condannarli; per di più, egli ammette di non conoscerli ed esalta gli onesti cittadini di Atene come maestri di virtù, un giudizio che Socrate respinge, provocando la forte irritazione del suo futuro accusatore. Questo aspetto positivo dell'attività dei sofisti trova conferma nel rispetto che Platone mostra verso Gorgia e nell'attenzione con cui valuta la teoria di Protagora. Non potendo in questa sede dimostrare questo assunto, rimando ai due miei articoli, *Gorgia quale sofista di riferimento di Platone*, «Giornale di metafisica», NS 21 (1999), pp. 101-126; *La filosofia dei sofisti: un pensiero posteleatico*, «Annali della Facoltà di Lettere e filosofia dell'Università di Macerata», 33 (2000), pp.

crate si contrappone al giudizio dei più, i quali ritengono che i giovani siano corrotti dai sofisti, mentre sono loro ad essere i massimi sofisti e ad avere la responsabilità di quella (dis)educazione, frutto del comportamento nelle assemblee o nei tribunali.

In effetti, dato un simile contesto, è molto difficile resistere alla pressione sociale, anche per un soggetto dalle eccezionali capacità come Alcibiade. Glielo dice direttamente Socrate stesso:

Vorrei che tu perseverassi, ma temo molto. Non che non abbia fiducia nelle tue doti naturali, ma, vedendo la forza della città, ho paura che saremo entrambi sopraffatti (*Alcibiade I*, 135e 6-7).

Si tratta di un giudizio apparentemente benevolo ma in realtà terribile perché è una profezia *post factum*: il lettore sa che Socrate non cadrà vittima della città, Alcibiade sì, con effetti devastanti per Atene! Si comprende, dunque, perché Platone dia così tanta importanza alla formazione da giungere a sostenere nell'*Eutidemo* la necessità di apprendere anche le tecniche eristiche. Tutto dipende da chi e perché si apprende. Non a caso nel *Protagora* ricorda che i sofisti, come tanti mercanti, ignorano se la loro merce aiuta davvero l'anima, per cui il giovane che vuole essere educato da loro deve essere molto cauto per evitare di essere danneggiato.

Tutta questa attenzione ha anche una ragione ontologica di fondo:

L'uomo, come diciamo, è un animale mansueto (ἡμερον); se riceve una educazione retta e ha buona disposizione naturale, diviene solitamente il più divino e dolce dei viventi, se è allevato in modo non sufficiente o non bello è il più feroce (ἀγριώτατον) dei viventi che la terra genera (*Leggi*, 766a 1-4).

Il concetto viene ribadito:

---

9-30. A favore di questa tesi si può ricordare anche la seconda diairesi (223c-224e) del *Sofista*, che riprende una affermazione del *Protagora*, 313c-314b, che considera i sofisti venditori di alimenti per l'anima, cioè di conoscenze. Il *Sofista* trae dalla diairesi almeno quattro definizioni, varianti del sofista commerciante di prodotti che servono all'anima, cioè di conoscenze (offro una prima analisi di queste definizioni nel mio *Il Sofista di Platone. Valore e limiti dell'ontologia*. Cinque lezioni e una successiva discussione con Bruno Centrone, Arianna Fermani, Lucia Palpacelli, Diana Quarantotto, Morcelliana, Brescia 2006, pp. 32-35; tale analisi viene approfondita e riarticolata in *Il disordine ordinato*, pp. 364-367). Poiché si tratta di conoscenze, questa figura non è affatto negativa se vende a prezzo giusto un prodotto utile, cosa possibile, basta pensare ad esempio al ripetuto giudizio su Prodicò (per questo cfr. M. Migliori, *op. cit.*, pp. 282-284).

Il fanciullo è il più difficile da trattare fra tutti gli animali. Infatti, quanto più la fonte del pensiero non è formata, tanto più rispetto agli altri animali è insidioso, scaltro e il più ribelle (*Leggi*, 808d 4-7).

Paragonata all'allevamento degli animali, l'educazione degli esseri umani appare un compito di ben maggiore difficoltà, com'è ovvio. Dunque la *polis* interessata a buone leggi deve operare con attenzione sul tema dell'educazione:

Prima di tutto bisogna cominciare scegliendo bene colui che dovrà occuparsi dei giovani, *il migliore in assoluto* tra i cittadini della *polis* e, postolo a capo di questo incarico, per quanto è possibile destinarlo alla loro cura (*Leggi*, 766a 6-b 1).

Il magistrato che si occupa dei giovani è autorizzato ad assumere tutti i collaboratori, maschi e femmine, che vuole (*Leggi*, 813c). Infine, nel caso di particolari difficoltà interviene direttamente lo stesso Custode delle leggi preposto all'educazione (809a 3-6).

Sorvolo sul tema conosciutissimo della estrema attenzione con cui Platone elabora un modello educativo nella *Repubblica*. Quanto al *Politico* appare centrale ciò che Platone dice alla fine. Prima individua nel retore, nello stratega e nel giudice i necessari collaboratori del politico (304c-305e), poi indica il problema centrale (306a-308b): i cittadini virtuosi devono collaborare e la cosa non è scontata, visto che alcune virtù sono tra loro opposte, come quelle a cui diamo il nome di prudenza/pacatezza (*κοσμιότητος*) e risolutezza/coraggio (*ἀνδρείας*). Ma prima di vedere l'azione che solo il politico può correttamente svolgere, legando i cittadini virtuosi della città, c'è una articolata riflessione sulla necessità di educare sotto il diretto controllo del politico stesso (308b-309b).

## 6. *La philia*

Già da quanto abbiamo finora visto risulta che il problema è circolare: la buona città si occupa dell'anima dei cittadini, che richiedono una cura particolare perché senza buoni cittadini una città buona è impossibile. I due termini, cittadini e *polis*, si condizionano a vicenda<sup>12</sup>. Ma proprio perché si tratta di un processo aperto, molto difficile e faticoso, non può essere svolto da un "superuomo" che da solo risolve tutto. Al contrario Platone ritiene che nella vita umana virtuosa un ruolo fondamentale sia riservato all'amicizia, quella forma di relazione profonda

---

<sup>12</sup> Questo riduce di nuovo e di molto il valore "utopico" della riflessione di Platone. Non c'è e non ci può essere rottura miracolistica; al contrario il problema è di dar inizio a un processo in positivo, che contrasti il naturale prevalere del disordine e dell'*apeiron*. Si tratta quindi di affermare un *modello razionale* che consenta all'essere umano di vivere in comune e di svolgere forme via via più elevate di attività.

che i greci esprimevano con il termine *philia*. Questa parola nei dialoghi indica una vasta gamma di relazioni<sup>13</sup>, una polivalenza che si giustifica perché il termine ha un'applicazione sia sul piano politico sia su quello personale.

Su quest'ultimo terreno l'*Alcibiade I* usa una bella metafora: uno deve conoscere se stesso, il suo se stesso più profondo e più importante (che poi si rivela essere l'anima razionale), ma questo può essere ottenuto guardando nell'occhio di un altro come in uno specchio: solo accostando l'anima di un altro essere umano è possibile cogliere e conoscere la propria natura. Infatti la vera amicizia è collegata a tante virtù, per non dire tutte visto che è in funzione della virtù. Infatti il proverbio per cui "le cose degli amici sono comuni" ha un'applicazione fondamentale per la virtù: la giustizia, la temperanza il pensiero vanno lodati insieme

a tutti gli altri beni che uno può acquistare e che possono non solo essere tenuti per sé, ma anche diffusi tra gli altri. E chi li diffonde va onorato come primo; si lasci al secondo chi non può ma lo vuole, mentre è da disprezzare chi per invidia non vuole in amicizia mettere in comune i suoi beni con nessuno (*Leggi*, 730e 2-731a 1).

Il disprezzo è doppiamente giustificato, perché la virtù è un bene che ha un vantaggio rispetto agli altri: chi la comunica non la perde affatto, anzi la accresce. In ogni caso la *philia* appare intrinsecamente connessa alle virtù e alla migliore relazione tra individui. Nell'*Alcibiade I* compare spesso connessa alla concordia (ὁμόνοια)<sup>14</sup>, in altri dialoghi il collegamento è tra amicizia e *koinonia*<sup>15</sup>; nelle *Leggi* la portata di questo nesso aumenta ulteriormente, allacciandosi anche alla razionalità:

ma dobbiamo capire che, quando diciamo che bisogna guardare alla saggia temperanza o al pensiero o alla amicizia (ὅταν πρὸς τὸ σωφρονεῖν [...] ἢ πρὸς

---

<sup>13</sup> Rimando per una più articolata trattazione al mio *Polivalência estrutural de philia em Platão*, «Hypnos», 23 (2009), pp. 191-209. Sono sempre in gioco forti rapporti affettivi, a volte tanto prossimi alla relazione erotica da determinare l'uso di una terminologia ambigua, come nel caso di Zenone, amasio (παίδικα, *Parmenide*, 127b 5) di Parmenide; in altri casi sono conseguenza di un rapporto erotico, come nel discorso di Pausania, *Simposio*, 182b-c, subito esemplificati dall'amore (ἔρωσ) di Aristogitone e dell'amicizia (φιλία) di Armodio (cfr. anche *Simposio*, 184a-b; 185a-b); anche nel *Fedro* tutto il discorso di Lisia dà un gran peso all'amicizia che può accompagnare e seguire il rapporto erotico. In sintesi, si tratta di due sentimenti tanto vicini e intrecciati che l'interessato stesso può ingannarsi, pensando di mirare all'uno mentre desidera l'altro (*Fedro*, 255e). D'altra parte Platone afferma con nettezza che c'è una forma di amicizia che non ha nulla a che vedere con eros (*Fedro*, 233c), ed è in questo tipo di rapporti, quasi a sottolinearne la natura, che si cita il detto proverbiale che le cose degli amici sono comuni (*Fedro*, 279c; *Liside*, 207c 10).

<sup>14</sup> 126c 4, 126e 2; 127a 12, 127d 1; cfr anche *Repubblica*, 351d 5-6.

<sup>15</sup> Ad es. *Gorgia*, 507e; cfr. anche *Leggi*, 695d 2-3: φιλίαν πορίζων καὶ κοινωσίαν.

φρόνησιν ἢ φιλίαν), questo fine non è diverso, ma è lo stesso, senza allarmarci se ci sono molte altre parole simili a queste (*Leggi*, 693c 1-5).

Questo collegamento viene poi ancora ribadito e allargato comprendendo amicizia, pensiero e libertà (περὶ τῆς φιλίας τε καὶ φρονήσεως καὶ ἐλευθερίας, 693c 7-8 e 693d 8-e 1) e persino il *nous* (δι' ἐλευθερίαν τε καὶ φιλίαν καὶ νοῦ κοινωνίαν, 694b 6).

In effetti l'amicizia è un sentimento così profondo che, nella sua complessa articolazione, porta facilmente al principio primo, come accade per *eros* e per la bellezza. Questo emerge subito nel dialogo che Platone ha dedicato al tema dell'amicizia, il *Liside*. Non potendo, per ragioni di spazio, affrontare l'intero quadro della riflessione lì proposta, mi limito a sottolineare alcuni dati che mi sembrano più rilevanti.

Tutto dipende dal valore e dalla desiderabilità della realtà di cui si vuole essere amici: lo stesso sapiente è amato in quanto utile e buono (χρήσιμος γὰρ καὶ ἀγαθός, 210d 2). La riflessione si innalza nel momento in cui ci si chiede se l'amicizia è tra simili o tra dissimili (214a ss.). Infatti vari filosofi hanno posto la forma di amicizia tra simili alla base della loro concezione dell'intero cosmo (περὶ φύσεώς τε καὶ τοῦ ὄλου, 214b 4-5). Si passa poi alla distinzione tra bene e male, portando vari argomenti per sostenere che il cattivo non può essere veramente amico<sup>16</sup>; ciò sembra implicare che solo il buono è amico del buono, mentre il cattivo non ha vera amicizia (εἰς ἀληθῆ φιλίαν, 214d 7) né per il buono né per il cattivo. Ma nel corso della discussione si mette in luce anche che chi non ha un bisogno non ama e quindi non può essere amico di nessuno (215a-b).

Quanto alla seconda ipotesi, cioè l'amicizia dei dissimili, in quanto ciascuno desidera il suo contrario, si sottolinea subito che si tratta di un argomento esposto a molte obiezioni, per cui non si conclude in positivo (215c-216b). Si aggiunge poi, passando alla trattazione del bello e del buono, e quasi divinando (ἀπομαντευόμενος, 216d 3; μαντεύομαι, 216d 5), che esiste un terzo genere che può essere amico del bello e del buono: ciò che non è né bello né buono. Esistono dunque tre generi diversi (τρία ἄττα εἶναι γένη, 216d 6): ciò che è buono, ciò che è cattivo e ciò che non è né buono né cattivo. Si può quindi essere amici di ciò che è utile e buono (ὠφέλιμον καὶ ἀγαθόν, 217b 1), a condizione che non si sia diventati così cattivi da non avere più desiderio e amicizia per il bene (τῆς τε ἐπιθυμίας ἅμα καὶ τῆς φιλίας τοῦ ἀγαθοῦ, 217e 8-9)<sup>17</sup>.

<sup>16</sup> In primo luogo il cattivo fa del male (214b-c), in secondo luogo, mentre i buoni sono stabili, il cattivo è incostante e incerto; quindi per entrambi i motivi non può essere simile o amico (ὅμοιον ἢ φίλον, 214d 2) di qualcuno.

<sup>17</sup> Di conseguenza i sapienti non sono amici della sapienza così come non lo sono quelli completamente ignoranti; in questo caso Platone propone un argomento che riprenderà, con ben maggiore profondità, nel discorso di Diotima sulla natura di *eros* "filosofo". «Nessun lettore che si avvicini al *Liside* senza conoscere la dottrina esposta

Il riferimento è già evidentemente metafisico-protologico, ma Platone lo esplicita ulteriormente ponendo il problema del fine: chi è amico di qualcuno lo è per qualche fine e a causa di qualcosa (ἔνεκά του καὶ διὰ τι, 218d 8-9); ad esempio un corpo a causa di una malattia è amico della medicina avendo come fine la salute. In questo modo si identifica il concetto di causa finale, su cui si insiste in modo persino eccessivo<sup>18</sup>, così come si insiste sul fatto che il fine ricercato è un bene<sup>19</sup>. Questo però è a sua volta complesso, nel senso che abbiamo una catena di cose buone che sono amiche in funzione di un'altra: è bene sia la medicina sia la salute che la medicina procura. Data l'impossibilità del rinvio all'infinito, bisogna giungere a un Primo amico, a causa del quale diciamo che tutte le altre cose sono amiche tra loro (219c-d): tutte le cose che diciamo amiche sono solo immagini (εἴδωλα, 219d 3) del primo che è il solo vero (ἀληθῶς, 219d 5) amico.

Platone anche su questo terreno, come per *nomos* ed *ethos*, ci ha rimandato alla classica distinzione dei due piani della realtà. Ciò, come negli altri casi, non comporta alcuna condanna: si possono anche amare altre cose, ma bisogna ricordare il vero (τῷ ὄντι, 220b 2, b 4) amico, a cui fanno capo tutte le cosiddette cose amiche, l'unico che è fine a se stesso.

Certo, si tratta di capire se le affermazioni di Platone debbano necessariamente essere prese in senso radicale. Quando Platone afferma che

solo il buono è amico solo del buono, mentre il cattivo non realizza mai vera amicizia (ἀληθῆ φιλίαν) né con un buono né con un cattivo (*Liside*, 214d 5-7)<sup>20</sup>

---

nel *Simposio* potrebbe comprendere che cosa è implicato nel "primo oggetto caro, a causa del quale ogni altra cosa è cara", e non potrebbe cogliere l'importanza del breve riferimento al desiderio come mancanza o alla bellezza come cosa cara (216c 6) e come proprietà del bene. Questa connessione cruciale tra il bene e il bello è affermata da Socrate ("Dico infatti che il buono è bello", 216d 2) proprio nel momento in cui egli dichiara di essere stordito dall'*aporia* e non sa neanche lui che cosa intende. Platone, dunque, ci presenta, attraverso una serie di cenni enigmatici, una sorta di puzzle da decifrare per il lettore profano, ma che diventa del tutto intelligibile quando viene interpretato secondo la prospettiva del discorso di Socrate nel *Simposio*. Qui la bellezza verrà di nuovo assimilata al bene come oggetto di desiderio (204e), così da stabilire l'identità fondamentale tra l'*erōs* come desiderio della bellezza e il più generale desiderio umano per la felicità e per il bene» (C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 1999<sup>4</sup>, traduzione italiana di L. Palpacelli, *Platone e il dialogo socratico. L'uso filosofico di una forma letteraria*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 263).

<sup>18</sup> C'è un'eccedente presenza di ἔνεκά (al fine di): 218e 4; 219a 3, b 2, c 3, c 5, d 1, d 3, d 7, e 8, e 9, 220a 4, a 7, b 4, b 6, d 7, e 1.

<sup>19</sup> Cfr. 218e 6, 219a 3, a 4, b 1, b 2, 220b 7, b 8.

<sup>20</sup> Anche nel *Fedro* si afferma che «non accade mai che un cattivo sia amico di un cattivo e che un buono non sia amico di un buono» (*Fedro*, 255b 1-2).

non sta dicendo che non c'è amicizia, ma che non c'è *vera* amicizia. Troviamo qui la figura teorica basata sulla necessità di distinguere “un X”, che è X, dal “vero X”, che ricorre spesso in Platone<sup>21</sup>. Nello stesso tempo dobbiamo riconoscere che in questo caso la distinzione tra bene e male gioca un ruolo determinante, il che implica, se non l'esclusione, una più accentuata condanna del negativo. Se il procedimento si riallaccia ai principi, se tutto il processo riconduce al Primo amico, i “cattivi” non possono che essere esclusi. Il che è importante per capire la ragionevolezza della (peraltro eccessiva) obiezione di Aristotele<sup>22</sup>.

Comunque, per avviarci alla conclusione, va sottolineato quanto questo discorso sulla *philia* abbia rilevanza anche sul piano politico: non poteva essere altrimenti, visto che la preoccupazione maggiore di Platone, com'è noto, è la divisione della *polis*, per cui l'amicizia appare una condizione necessaria per contrastarla. Non a caso l'abbiamo trovato nel brano (*Gorgia*, 507e-508a) sopra citato, che considera l'amicizia insieme alle virtù ordinarie. Non si tratta solo di essere uno a fianco

<sup>21</sup> Ad esempio nell'*Alcibiade primo*, il *vero* se stesso (αὐτὸ ταῦτό, 129b 1) consiste nell'anima razionale; questo non vuol dire ignorare che, a un altro livello analitico, l'essere umano è sempre anima e corpo, ma solo che, ad esempio, «chi conosce qualcosa del corpo conosce qualcosa di sé, ma non se stesso» (*Alcibiade I*, 131a 3); lo stesso processo si può constatare nel *Fedone* per la *vera* causa (ἀληθῶς αἰτίας, 98e 1; τὸ αἴτιον τῷ ὄντι, 99b 3) che va distinta dalla *concausa*, il mezzo senza il quale la causa non può operare (99b), o per la natura più vera dell'anima (*Repubblica*, 611b 1) o per il “vero tecnico”, che, in quanto tale, non può fare errori perché, quando li fa, mostra di aver perso il sapere che lo qualificava, cioè non è più un tecnico (*Repubblica*, 340e); in un certo senso vale anche per l'arte regia, che è *solo una parte della politica*, ma, essendo quella a cui vanno riservati i compiti più rilevanti, esprime in ultima istanza il suo *vero* essere.

<sup>22</sup> Secondo Aristotele i platonici sbagliano perché riducono l'amicizia a un'unica forma; invece egli indica tre oggetti d'amicizia, il bene, l'utile e il piacere, cui corrispondono tre forme di amicizia: l'amicizia virtuosa, l'amicizia piacevole, l'amicizia utile (*Etica Eudemia*, VII 2 ss.; *Etica Nicomachea*, VIII 3 ss.; *Grande Etica*, II 11 *passim*). Ovviamente quella tesa al bene è quella più stabile, migliore e anche più rara e più difficile. Invece i Platonici sembrano negare la molteplicità delle relazioni amichevoli, a partire da quella tra individui negativi, che invece possono avere amicizie secondo una delle altre forme. Chi nega questo fa violenza ai fatti e si condanna a dire cose paradossali (*Etica Eudemia*, VII 2, 1236b 12-23). Ora, da una parte l'obiezione aristotelica può essere ricondotta a quelle delle opere fisiche in cui accusa i Platonici di eccesso di dialettica e di scarso rispetto per i dati fenomenologici, dall'altra è molto meno radicale di quanto sembri. In effetti egli accetta la stessa sequenza stabilita da Platone, ma la legge nei termini di forma prima (stabile e vera) e di forme secondarie (instabili e meno vere). Invece Platone parla di amicizia e di non amicizia, perché è interessato non tanto alla descrizione etico-psicologica dell'amicizia, quanto a utilizzare questo processo per una riflessione che conduce al Primo amico. In secondo luogo anche Aristotele riconduce i vari sensi di amicizia *pros hen* alla prima e vera forma (*Etica Eudemia*, VII 2, 1236b 23-26). Inoltre per Platone l'unità è sempre unità del molteplice. Infatti egli non dice che gli altri amici vanno ignorati, ma che vanno amati in modo parziale e meno del Primo amico. La differenza rimane, ma non è troppo ampia. Per la visione aristotelica dell'amicizia cfr. A. Fermani, *Variazioni sul tema dell'amicizia: All'ascolto del discorso polifonico sulla filia nelle Etiche aristoteliche*, in R. Mancini-M. Migliori (a cura di), *La filosofia come servizio. Studi in onore di Giovanni Ferretti*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 108-121 (fa parte di M. Migliori-A. Fermani-L. Palpacelli-M. Bernardini, *Il pensiero platonico-aristotelico tra polifonia e puzzle*, pp. 91-164); inoltre questa studiosa dedica un intero capitolo del suo *L'etica di Aristotele: Il mondo della vita umana*, Morcelliana, Brescia 2012, a questo tema: *Sui molti modi di dire amicizia*, pp. 81-99.

dell'altro, ma di condividere: i virtuosi con i virtuosi. Non è affatto scontato: come abbiamo detto, nel *Politico* il vero compito del politico è quello di unire (= far collaborare) i virtuosi con virtù opposte (coraggiosi e prudenti). Tale *philia* richiede la conoscenza dei concetti filosofici fondamentali, in modo da accettare la diversità dell'altro, che in certi momenti esprime l'atteggiamento giusto (cioè *veramente* virtuoso in quella contingenza).

Non a caso, allora, l'amicizia ricompare anche nella elevata conclusione con cui Platone sintetizza il compimento del perfetto lavoro dell'uomo politico:

Diciamo, allora, che questo è il compimento del tessuto, ben intrecciato, dell'azione politica: la tecnica regia, prendendo il comportamento degli uomini valorosi e quello degli uomini equilibrati, li conduce a una vita comune, in concordia e in amicizia (ὁμονοίᾳ καὶ φιλίᾳ) e, realizzando il più sontuoso e il migliore di tutti i tessuti, avvolge tutti gli altri, schiavi e liberi, che vivono negli stati, li tiene insieme in questo intreccio, e governa e dirige, senza trascurare assolutamente nulla di quanto occorre perché la città sia, per quanto possibile, felice (*Politico*, 311b 7-c 5).

Dice la città, ma la felicità è evidentemente dei cittadini. E infatti

La città e la costituzione prima e le leggi più perfette si trovano (πρώτη μὲν τοίνυν πόλις τέ ἐστὶν καὶ πολιτεία καὶ νόμοι ἄριστοι) là dove in tutta la *polis* (κατὰ πᾶσαν τὴν πόλιν) si realizzi al massimo grado l'antico proverbio, quello che dice che *le cose degli amici sono realmente comuni*. Ciò vale nel caso che in qualche luogo o è così ora, o lo sarà nel futuro (*Leggi*, 739b 8-c 3).

La *philia* mostra ed esemplifica il circolo virtuoso che è alla base della "speranza" etico-politica di Platone. Infatti la vera *philia* rimanda alla scelta della virtù, consente di capire meglio l'anima, quindi di curarla e migliorarla sottoponendola al giudizio del *nous*, il che ha effetti sulla gestione della *polis* e rende possibile una migliore cura dell'anima, con tutti gli intrecci che potremmo divertirci a costruire. Dunque la *philia* consente la gestione dello stato e quindi la migliore cura dell'anima, condizioni necessarie per un esercizio della vera *philia*, come mostra, ad esempio, la questione dei simposi<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> Può apparire strano che Platone non condanni i simposi, socialmente criticabili per gli eccessi del bere cui normalmente conducono. Ma, come spesso accade, il suo atteggiamento è positivo a certe condizioni, proprio in funzione della virtù e dell'amicizia. Se il simposio è diretto sulla base di regole condivise da un individuo saggio e sobrio, chi ha problemi di autocontrollo è spinto a fare il contrario di quello che gli verrebbe per natura, pena subire un giudizio negativo peggiore di quello dei vili in guerra (*Leggi*, 671c-e). Gli altri invece ne avrebbero un utile e si lascerebbero più amici di prima (671e-672a). A scanso di equivoci, l'Ateniese ribadisce in modo perentorio il giudizio: «se una città riuscirà a utilizzare dell'usanza di cui ora abbiamo parlato come un serio

Questo gioco potrebbe sembrare troppo complicato, per non dire astruso e strumentale, invece è il minimo, perché è *il necessario* in quanto per Platone il reale vive di questo intreccio.

A pensarci bene, è la stessa vicenda delle tre sorelle della grande rivoluzione: *Liberté, Égalité, Fraternité!* La tragedia che ha distrutto l'Europa nei conflitti e nelle guerre di due secoli è legata anche alle scissioni che si sono determinate tra questi tre concetti. In effetti credo che si possa argomentare che o sussistono insieme o non esisteranno davvero mai, come è giusto che sia per le parti dell'intero. Ma, per fortuna dell'eventuale lettore, non è questo un tema che qui posso affrontare.

Università di Macerata

[mamigli@tin.it](mailto:mamigli@tin.it)

---

impegno, secondo leggi e ordinamenti, in funzione della temperanza, e analogamente non eviterà gli altri piaceri per lo stesso motivo, cioè per trovare il mezzo di dominarli; in questo modo bisogna far uso di tutte queste cose. Se invece è fatto per svago e chiunque potrà bere, quando vuole e con chi vuole, seguendo un qualsiasi altro costume, non potrei certo accettare che una tale città o un tal individuo debbano fare un uso eccessivo del vino» (*Leggi*, 673e 3-674a 3). In sintesi i momenti di *riunione amicale*, anche quelli che mettono in gioco piaceri forti come quelli provocati dal vino, costituiscono un momento importante della esistenza dello stato.



## **La ricerca poetica dell'amico**

### **Sul richiamo ai poeti e alla poesia nel *Liside* di Platone**

di

ENRICO PIERGIACOMI

**ABSTRACT:** Il *Liside* di Platone è un dialogo aporetico, in cui Socrate e i suoi interlocutori falliscono nel comprendere che cosa sia l'amicizia. Vari studiosi hanno cercato di decifrare il senso di questa aporia. In questo intervento, si propone l'ipotesi che essa presenti un implicito sapere positivo: il *Liside* non dice cos'è l'amicizia, ma dà al lettore una lezione di metodo su come ci si possa procurare nuovi amici. A tal fine, si insisterà particolarmente su un parallelismo tra il comportamento di Ippotale nella cornice del dialogo, ovvero il suo tentativo di sedurre Liside attraverso la poesia, e la ricerca filosofica di Socrate, che cerca di catturare il concetto di "amico", citando alcuni versi della tradizione poetica. Il metodo socratico costituisce, in tal senso, un raffinamento della tecnica seduttiva di Ippotale. Socrate usa filosoficamente la poesia per avvicinare a sé sia nuovi amici e per avanzare nella conoscenza del concetto di "amico".

**KEYWORDS:** Platone, *Liside*, amicizia, aporia, poesia

**ABSTRACT:** Plato's *Lysis* is an aporetic dialogue, where Socrates and his interlocutors fail in comprehending what friendship is. Scholars have tried to understand the meaning of this aporia. The present paper raises the hypothesis that the aporetic conclusion of the *Lysis* offers an implicit positive wisdom. The dialogue does not tell us what friendship is, but rather gives the reader a methodological lesson on how one should acquire new friends. In order to prove this hypothesis, particular attention is drawn to the parallelism between the behaviour of Hippothales in the dialogical framework, i.e. his attempt to seduce *Lysis* through poetry, and the philosophical research of Socrates, who in turn tries to catch the notion of "friend" by quoting some verses of the poetic tradition. The Socratic method is in this sense a refinement of the seductive technique of Hippothales. Socrates uses poetry philosophically to attract new friends and to advance in the knowledge of the notion of "friend".

**KEYWORDS:** Plato; *Lysis*; friendship; aporia; poetry

Gli studiosi che si sono occupati del *Liside* di Platone condividono due atteggiamenti di fondo. Da un lato, essi si sentono in bisogno di

ARTICOLI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

reagire al o di corroborare il famoso giudizio negativo di Guthrie, che tacciava il dialogo di scarsa filosoficità e di incongruenza, usando la formula espressivamente felice che «even Plato can nod»<sup>1</sup>. Dall'altro, gli studiosi si interrogano spesso intorno al problema se la conclusione del *Liside* sia davvero aporetica. È noto che la parte filosoficamente più densa del dialogo è costituita dalla ricerca di Socrate sull'essenza di ciò che è amico (*to philon*), insieme ai giovani Liside e Menesseno, durante la quale vengono fatte le cinque proposte che seguono:

- Amico è o solo l'amante, o solo l'amato, o l'amante / l'amato corrisposto (212a8-213c9);
- Amico è il simile buono (213d1-215c2);
- Amico è il dissimile (215c3-216b9);
- Amico è colui che non è né buono né cattivo, ma aspira al bene a causa della presenza del male (216c1-221c5);
- Amico è l'*oikeios*, cioè il proprio o l'affine (221d1-222e7).

Nessuna di loro regge alla confutazione socratica, mentre l'indagine è bruscamente interrotta dall'arrivo dei pedagoghi ubriachi di Liside e Menesseno (223a1-b3). Il *Liside* si manifesta dunque alla lettera fallimentare e inconcludente. Alcuni interpreti hanno però supposto che l'individuazione del *philon* si possa nascondere tra le righe. Si è ipotizzato, ad esempio, che la soluzione consista in una migliore riformulazione della quinta proposta di Socrate<sup>2</sup>, o si trovi quando si mette il *Liside* in risonanza con altri dialoghi<sup>3</sup>, o ancora si decodificano simboli e allusioni che Platone ha sparso nel testo<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Volume IV*, Cambridge University Press, Cambridge et alii 1975, p. 143. Contra M.D. Roth, *Did Plato Nod? Some Conjectures on Egoism and Friendship in the Lysis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 77 (1995), pp. 1-20.

<sup>2</sup> Cfr. M. Lualdi, *Il problema della philia e il Liside platonico*, Celuc, Milano 1974, pp. 124-132, D. Bolotin, *Plato's Dialogue on Friendship*, Cornell University Press, Ithaca-London 1979, pp. 183-193, D.K. Glidden, *The Lysis on Loving One's Own*, «The Classical Quarterly», 31.1 (1981), pp. 39-59, N. Reshotko, *Plato's Lysis: A Socratic Treatise on Desire and Attraction*, «Apeiron», 30.1 (1997), pp. 1-18, C.H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 264-267 e 281-291, L. Smith Pangle, *Friendship and Human Neediness in Plato's Lysis*, «Ancient Philosophy», 21.2 (2001), pp. 305-323, A. Geier, *Plato's Erotic Thought*, University of Rochester Press, Rochester 2002, pp. 137-138, R. Jenks, *Varieties of Philia in Plato's Lysis*, «Ancient Philosophy», 25.2 (2005), pp. 65-80, D. Wolfsdorf, *Philia in Plato's Lysis*, «Harvard Studies in Classical Philology», 103 (2007), pp. 235-259, M.P. Nichols, *Socrates on Friendship and Community*, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 185-190, B. Bossi, *Is the Lysis really aporetic?*, in T.M. Robinson-L. Brisson (eds.), *Plato. Euthydemus, Lysis, Charmides*, Academia, Sankt Augustin 2000, pp. 172-179.

<sup>3</sup> In particolare, con il *Simposio* e con la *Repubblica*. Cfr. A. Levi, *La teoria della philia nel Liside*, «Giornale di Metafisica», 5.3 (1950), pp. 285-296, M. Schiavone, *Il problema dell'amore nel mondo greco. Volume I: Platone*, Marzorati, Milano 1965, pp. 238 e 243-245, G. Vlastos, *The Individual as an Object of Love in Plato*, in G. Vlastos, *Platonic*

Questo metodo è ovviamente lecito, ma ha il limite di esporsi all'arbitrio personale. Poiché la soluzione (se c'è) non è esplicitata dal dialogo platonico, l'interprete può dire tutto e il contrario di tutto, senza che la sua versione riesca a imporsi sulle altre. Inoltre, chi procede secondo questo metodo è costretto anche a spiegare perché Platone ha voluto nascondere la sua autentica concezione e ad argomentare contro l'alternativa che il filosofo-scrittore avesse voluto invece asserire che cosa *non sia da reputare* caratteristico dello 'amico'. Secondo quanto si legge in altri dialoghi platonici, un simile sapere negativo è in fondo un risultato che Socrate considera positivo<sup>5</sup>: raggiungendolo, si distrugge la presunzione di conoscere dell'interlocutore e si arriva ad abbandonare dei convincimenti falsi, che non reggono all'esame razionale (cfr. *e.g. Theaet.* 210b4-d1).

Ritenendo che il dialogo abbia un significato autonomo e non ne acquisti uno solo mettendolo in risonanza con altri testi<sup>6</sup>, ipotizzo che sia possibile assumere una posizione interpretativa intermedia. Si tratta del tentativo di evitare tanto l'estremo per eccesso della ricerca di una soluzione nascosta, quanto l'estremo per difetto costituito da un altro modo di vedere ai dialoghi aporetici: quello della resa all'idea che Platone rappresenti un totale 'fallimento' della ricerca. Questa medietà consiste, a mio avviso, nel contestualizzare l'esito aporetico all'interno del dialogo, cercando di comprenderne il senso alla luce del suo proemio<sup>7</sup>. Nel caso del *Liside*, il tentativo di leggere il testo alla luce della sua cornice era già stato svolto da Gonzales, sulla scia di uno studio poco precedente di Tessitore<sup>8</sup>. Rispetto ai due studiosi, tuttavia, mi distingo per la proposta che

*Studies*, Princeton University Press, Princeton 1981, pp. 3-57, G. Calogero, *Introduzione al Simposio platonico*, in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 175-228, S. Solère-Queval, *Un petit détour de Socrate. Essai de relecture du Lysis*, in L. Jerphagnon-J. Lagrée-D. Delattre (éd.), *Ainsi parlaient les anciens*, Septentrion, Villeneuve d'Ascq 1994, pp. 71-82, A.W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford Clarendon Press, Oxford 2004, pp. 12-14, T. Penner-C. Rowe (eds.), *Plato's Lysis*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 300-312. M. Bordt, *The Unity of Plato's Lysis*, in T.M. Robinson-L. Brisson, *op. cit.*, pp. 204-214. M.M. Mackenzie, *Impasse and Explanation: from the Lysis to the Phaedo*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 70 (1988), pp. 15-45, pp. 31-45, pensa che il *Liside* sia da rinforzo al *Fedone*.

<sup>4</sup> J. Haden, *Friendship in Plato's "Lysis"*, «The Review of Metaphysics», 37.2 (1983), pp. 327-356, pp. 344-349.

<sup>5</sup> Cfr. qui M. Migliori, *Il disordine ordinato. Vol. I*, Morcelliana, Brescia 2013, vol. 2, p. 252.

<sup>6</sup> Convengo qui con W.K.C. Guthrie, *op. cit.*, pp. 152-153, e F. Trabattoni, *Il «Liside»: un'introduzione all'etica platonica*, in Id. (a cura di), *Platone: Liside. Vol. 2*, LED, Milano 2005, pp. 47-171, pp. 68-70 e 160-162.

<sup>7</sup> In questa direzione vanno M. Erler, *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, De Gruyter, Berlin-New York 1987, pp. 78-99, e C. Capuccino, *APXH AIOFOY: sui proemi platonici e il loro significato filosofico*, Olschki, Firenze 2014, pp. 10-23, 92-95, 290-291. La seconda studiosa fornisce anche un utile *status quaestionis* sulle interpretazioni delle cornici letterarie dei dialoghi filosofici di Platone.

<sup>8</sup> A. Tessitore, *Plato's Lysis: An Introduction to Philosophic Friendship*, «The Southern Journal of Philosophy», 38.1 (1990), pp. 115-132; F.J. Gonzales, *Plato's Lysis: An Enactment of Philosophical Kinship*, «Ancient Philosophy», 15.1 (1995), pp. 69-90.

l'elemento che esplica il senso dell'aporia del dialogo vada identificato con molta precisione nel confronto tra Socrate e Ippotale sul 'buon poeta', che forse intrattiene uno stretto parallelo con la successiva ricerca di ciò che è *philon*, illuminandone la natura e gli intenti.

Tale supposizione sarà gradualmente esposta in tre paragrafi. Il § 1 analizza la cornice e la sua organicità con l'insieme del dialogo. Il § 2 sottolinea le analogie strutturali tra quella e l'indagine socratica sulla *philia*. Il § 3 prova a rispondere ad alcune possibili obiezioni e a chiarire in che senso l'aporia negativa del *Liside* conduce a un risultato positivo.

### 1. La lezione di seduzione a Ippotale

Ippotale è la prima persona che Socrate incontra nel dialogo. Il giovane lo invita a seguirlo in una palestra limitrofa, per prendere parte ai discorsi che si svolgono lì e a vedere i molti bei ragazzi che vi si intrattengono. Socrate domanda quindi a Ippotale se è innamorato di uno di costoro, ricevendo come reazione un muto arrossire. Da ciò il filosofo capisce che il giovane è molto avanti nell'innamoramento, perché – come egli stesso dichiara – ha ricevuto in dono da un dio la capacità di capire velocemente (*tachu*) chi ama e chi è amato<sup>9</sup>.

Urtato dalla ritrosia di Ippotale, Ctesippo rivela che quest'ultimo è innamorato di Liside e non passa giorno in cui egli non ne lodi le qualità, attraverso mediocri composizioni in prosa e poesia, costringendo in più i suoi compagni ad ascoltarli (205c3-d4). Socrate compie allora un'articolata disanima del comportamento del giovane poeta, per poi promettergli di rivelargli cosa si deve dire alla persona amata per rendersela amica (204d5-206c7). Benché lungo, conviene citare il passo per intero:

E io, udito ciò, dissi: “Sei proprio ridicolo, Ippotale. Prima di avere in mano la vittoria componi e canti un encomio per te stesso?”. “Ma non è per me stesso, Socrate” disse “che compongo e canto”. “Questo lo credi tu, almeno” feci io. “Ma allora com'è?” disse. “Soprattutto a te” soggiunsi “mirano questi canti; perché nel caso che tu conquisti il fanciullo, se è tale <quale tu lo dipingi>, saranno per te motivo di onore le composizioni che hai recitato e cantato, e saranno veri e propri encomi, esattamente come a un vincitore, poiché hai ottenuto un amato di tal rango; ma nel caso ti sfugga, apparirai ridicolo: quanto maggiori saranno gli encomi che hai recitato sul tuo amato, tanto maggiori saranno beni e bellezze di cui sarai rimasto privo. Quindi, chiunque sia competente nelle questioni d'amore, mio caro, non loda l'amato prima di prenderlo, per paura di come andrà a finire. E del pari i belli, allorquando li si lodi ed esalti, si riempiono di superbia e orgoglio; o credi di no?”. “Sì certo” rispose. “E non è forse vero che quanto più siano pieni

---

<sup>9</sup> 203a1-204c1. Sul sapere erotico di Socrate, cfr. almeno A.M. Ioppolo, *Socrate e la conoscenza delle cose d'amore*, «Elenchos», 20.1 (1999), pp. 52-74, e M.M. Sassi, *Indagini su Socrate. Persona filosofo cittadino*, Einaudi, Torino 2015, pp. 95-113.

d'orgoglio, tanto più diventano difficili da catturare?". "E' verosimile, almeno" "Ma allora, che razza di cacciatore ti pare che sia uno che durante la caccia fa scappare la preda e la rende più difficile da catturare?". "Uno che non vale niente, è chiaro". "Inoltre è proprio una gran mancanza di arte non incantare la preda con recitazioni e canti, ma anzi esacerbarla, non ti pare?". "Mi pare". "Bada allora, Ippotale, di non esporti a tutte queste critiche a causa della tua poesia; del resto, credo, un uomo che danneggia se stesso con la poesia tu non vorresti ammettere che sarà mai un valente poeta, appunto perché è dannoso per sé". "No, per Zeus", disse "sarebbe infatti una grande assurdità. Ma è proprio per queste ragioni, Socrate, che cerco di scambiare qualche parola con te, e, se hai qualcos'altro da suggerire, consigliami con quale tipo di discorso o comportamento si possa entrare nelle grazie di un amato". "Non è facile dirlo" dissi io "ma se vorrai far sì che venga a discutere, forse potrei mostrarti che cosa bisogna dirgli al posto di queste corbellerie, che costoro dicono tu vada narrando nel canto"<sup>10</sup>.

Socrate paragona Ippotale a un cacciatore, che recita discorsi in prosa e canti per catturare Liside, oggetto del suo amore<sup>11</sup>. Tale strategia risulta tuttavia fallimentare ai suoi occhi di esperto amatore, sia per l'amante che per l'amato<sup>12</sup>. L'encomio di Ippotale espone, infatti, a grandi rischi. Decantando le doti di Liside (avvenenza, ricchezza, nobiltà di natali, ecc.), il giovane fa l'elogio dei beni che conseguirà a seduzione avvenuta. Sicché, se lo sedurrà, potrà dichiararsi vincitore di un lauto patrimonio e di aver tratto molti vantaggi. Se invece non riuscirà a farselo amico, apparirà ridicolo a tutti, dovrà soffrire al pensiero di aver perso molti beni di gran valore e finirà per danneggiare se stesso.

Ma la tattica di seduzione si rivela inefficace anche guardando alla preda. Socrate dichiara che i belli si fanno tanto più difficili da sedurre, quanto più essi vengono lodati, perché l'ascolto dei loro meriti li rende più superbi e dunque ritrosi alla seduzione (così anche in *Alc. I* 104c2-4). Ora, Ippotale che rende la sua preda più sfuggente si rivela essere un cacciatore poco abile e un cattivo poeta, che sabota la sua attività. Del resto, dato che Socrate definisce il cattivo *poiètes* come colui che danneggia se stesso, se ne deduce per contrasto che quello buono è invece colui che sa ricavare vantaggio dalla recita dei suoi componimenti.

---

<sup>10</sup> La traduzione è di S. Martinelli Tempesta (a cura di), *Platone: Liside. Vol. I*, LED, Milano 2003, pp. 201-202. Laddove non diversamente segnalato, la traduzione italiana di tutti gli altri passi del dialogo è sempre tratta da tale edizione.

<sup>11</sup> Il paragone socratico dell'amante col cacciatore ricorre pure nel *Carmide* (155d3-e2), nel *Simposio* (cfr. la qualifica di Eros come *thereutes deinos* in 203d5-6) e nel *Sofista* (222d3-e3). Forse esso risale al Socrate storico (cfr. l'appendice riportata al termine del saggio). Altri dialoghi paragonano l'attività filosofica al cacciare (*Theaet.* 197c1-198d8, *Resp.* IV 432b7-c2, *Soph.* 226a1-b2, 235a10-c6 e 261a4-b6, *Pol.* 285d8-9). Sul tema, cfr. almeno M. Valle, *Un'antica discordia. Platone e la poesia*, Loffredo, Napoli 2016, pp. 251-325. Il paragone con la caccia sarà ripreso, infine, da alcuni Platonici, ad esempio da Speusippo nel fr. 35 di M. Isnardi Parente (a cura di), *Speusippo. Frammenti*, Napoli 1980 (= Procl. *In prim. Eucl. elem. libr. comm.* p. 179) e Plutarco (cfr. *e.g. Quom. adul. inter.* 51d3-6, 52b6-53c9, 59b9-13).

<sup>12</sup> F. Trabattoni, *Un'introduzione*, cit., p. 74.

Ippotale scopre quindi la ragione reale del perché avesse invitato il suo interlocutore a raggiungerlo nella palestra. Egli vuole imparare da lui cosa bisogna dire e fare per rendersi amici i giovani amati (*prophilos paidikos genoito*)<sup>13</sup>. Che è come chiedere: come posso diventare un buon cacciatore e poeta, da cattivo e maldestro che ero? Socrate ammette di non saperlo istruire a parole, perciò lo invita ad attirare Liside in una conversazione con lui, per mostrargli con le azioni che la tattica da usare per compiere una seduzione efficace consiste nello sminuire l'orgoglio della persona amata. Ippotale accoglie la proposta e decide di sedersi al riparo dagli occhi del suo innamorato, che nel frattempo si è avvicinato spontaneamente con Menesseno al vecchio filosofo (206c8-207a7).

Ci si potrebbe a questo punto limitare a constatare che l'esemplificazione della strategia di seduzione socratica si esaurisce nel primo dialogo con Liside, che ambisce a mostrare che solo i sapienti sono amici degli altri, perché sono loro utili, dunque che il giovane non è amico né amato da nessuno, perché non sa ancora giovare tramite la conoscenza (207d5-210d8). In effetti, Socrate è sul punto di rivolgersi a Ippotale, per dirgli che sono discorsi come questo che sminuiscono l'orgoglio e la presunzione dell'amato, ovvero lo rendono più docile e proclive a essere sedotto (210e1-211a1)<sup>14</sup>. Un'ulteriore conferma testuale è data dal passo successivo (211a3). Liside si rivolge qui in modo amichevole (*philikos*) a Socrate. Il vecchio filosofo si è insomma reso *prophilos* il giovane sminuendolo, che era appunto ciò che Ippotale voleva apprendere.

E tuttavia, va anche detto che Socrate prometteva al ragazzo di dimostrargli quali *discorsi* bisogna rivolgere all'amato, per sedurlo e domarlo (cfr. il finale del passo sopra citato). Egli insomma voleva dare più prove della sua arte erotica. Ma se ci limitassimo a dire che l'ammaestramento di Ippotale termina alla linea 210d8, questa promessa risulterebbe non mantenuta.

Si può ipotizzare, dunque, che Socrate continui a istruire il giovane anche nel seguito del dialogo<sup>15</sup>, almeno fino al passo 221d2-

---

<sup>13</sup> Sull'importanza di questa richiesta, cfr. T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, p. 9, n. 26.

<sup>14</sup> Sulla dimensione pedagogica di questo momento del dialogo, cfr. A.W. Nightingale, *The Folly of Praise: Plato's Critique of Encomiastic Discourse in the Lysis and Symposium*, «The Classical Quarterly», 43.1 (1993), pp. 112-130, pp. 114-116, F. Renaud, *Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the Lysis*, in G.A. Scott (ed.), *Does Socrates have a method?*, Pennsylvania State University press, University Park (Pennsylvania) 2002, pp. 183-198, pp. 191-193, R. Bensen Cain, *The Socratic Method*, Continuum, London 2007, pp. 51-52. L'idea che la seduzione passa per un processo di sminuimento dell'amato non pare essere ripreso dalla futura riflessione filosofica o poetica. Forse un'eccezione è la commedia *The Taming of the Shrew* di Shakespeare, dove Kate è condotta alla fine a innamorarsi e ad accasarsi con Petruccio, che la umilia e la deprezza (cfr. atto II, scena I, vv. 277-279: «For I am he am born to tame you Kate, / And bring you from a wild Kate to a Kate / Conformable as other household Kates»).

<sup>15</sup> Così anche A.W. Nightingale, *art. cit.*, p. 116

222e7, in cui ha luogo la confutazione dell'identificazione dell'amico con ciò che è *oikeios*. Platone segnala qui al lettore che Ippotale sta ancora appassionatamente seguendo il dialogo, scrivendo che il giovane si fa all'improvviso di tutti i colori per il piacere, nel vedere Liside e Menesseno assentire a stento sul punto che solo l'amante autentico deve essere ricambiato dal suo amato (222a7-b2). Il testo non spiega il senso di questa misteriosa reazione<sup>16</sup>. Si può presumere, tuttavia, che Liside e Menesseno reagiscano così perché sono costretti ad ammettere che quanto Socrate ha detto implica che essi sono solo presunti amici, contrariamente a quanto essi stessi credevano (207c10-12), mentre Ippotale si fa di tutti i colori del piacere, perché ricava da questo discorso la conferma che egli è un amante autentico. Alcuni elementi testuali confermano tale prospettiva. Anzitutto, non è mai detto che Liside e Menesseno provano amore verso l'altro. Sin dalla cornice si leggeva, al contrario, che Ippotale è in stato avanzato di innamoramento (204b8: *poreuomenos tou erotos*). In secondo luogo, Liside e Ippotale sembrano essere affini, quanto al carattere e alle qualità dell'anima, come prevede la tesi dell'amicizia come affinità (221e7-222a3). Ippotale risulta attratto dalla figura di Liside (cfr. 204e5), e denota di essere altrettanto capace di ascoltare e amare la sapienza come il suo amato (cfr. 206c-10, 213d1-7). Non si dimentichi che egli ascolta di nascosto tutta la conversazione socratica, mentre sin dall'inizio diceva di passare prevalentemente il suo tempo in palestra per discutere e ragionare, come fa Liside (204a2-3)<sup>17</sup>. Ippotale è allora per natura maggiormente 'affine' a Liside e colui che più di altri merita l'amicizia di quest'ultimo.

Se l'analisi di questo passo è plausibile, si può aggiungere che, in realtà, tutto il dialogo che va da 207d5 a 222e7 spiega a Ippotale come sedurre e procurarsi degli amici. Infatti, il vecchio filosofo continua a sminuire l'orgoglio di Liside, mostrandogli che egli presume falsamente di sapere di essere amico di Menesseno. Il giovane non è insomma soltanto inutile agli altri, perché insipiente: è anche uno che presume di sapere verso chi nutre amicizia, ignorando che cosa essa sia e per quali ragioni tale relazione si generi.

Benché poi in effetti l'identificazione della *philia* con la relazione tra due individui tra loro affini si rivelerà inadeguata, l'aporia procura nondimeno a Socrate due risultati utili, per sé e per gli altri. Per sé, perché egli stesso ammetterà di aver capito, dopo aver dialogato con loro, di potersi considerare amico di Liside e Menesseno,

<sup>16</sup> Tra i tentativi di spiegazione del mutismo del personaggio, cfr. M. Schiavone, *op. cit.*, pp. 238-239, Gonzales, *Plato's Lysis*, cit., pp. 84-86, T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, pp. 165-166, A. Geier, *Plato's Erotic Thought*, cit., pp. 135-138, e M. Bordt, *The Unity of Plato's Lysis*, cit., pp. 157-171, pp. 159-160.

<sup>17</sup> Ciò implica l'alta levatura intellettuale e umana di Ippotale (cfr. M. Schiavone, *op. cit.*, pp. 214-215 e 221-222), non sempre riconosciuta dagli studiosi (e.g. D.K. Glidden, *art. cit.*, pp. 49-53, e M.P. Nichols, *op. cit.*, p. 185).

pur avendo mancato l'essenza del *philon*<sup>18</sup>. Ma sarà anche utile agli altri, perché contribuirà alla consapevolezza erotica dei giovani che hanno partecipato alla discussione. Liside si accorgerà forse di non saper ancora distinguere il vero dal falso amico, sicché cercherà in seguito di scoprirlo. E non si può escludere che, grazie a tale agnizione, egli potrà dare ascolto alle profferte amorose di Ippotale, che a sua volta sarà intanto diventato un cacciatore più abile, in virtù di quanto gli ha mostrato Socrate. L'aporia teoretica condurrà così, perlomeno, a un sentimentale *happy end*<sup>19</sup>.

Quanto detto è sufficiente a mostrare l'organicità del dialogo<sup>20</sup> e a sottolineare il legame tra la cornice con l'indagine sullo 'amico', aprendo così la possibilità che, dalla prospettiva drammaturgica, tutto il *Liside* rappresenta una lezione di *eros* da parte di uno scaltro ed esperto amatore a un giovane innamorato. Tale proposta può però essere rinforzata e chiarita maggiormente, sottolineando come la ricerca di Socrate dell'amico è per certi aspetti speculare alla strategia di seduzione attraverso la poesia, tentata da Ippotale.

## 2. Socrate 'buon poeta'? Una lezione di metodo

Ritorniamo alla similitudine dell'amante cacciatore con il buon poeta. Socrate la costruisce per sottolineare come le poesie di Ippotale costituiscono gli strumenti per catturare Liside. Se sono usate male, esse allontanano l'amato e lo rendono più orgoglioso/sfuggente. Si tratta solo di una colorita immagine letteraria? O vi è qualcosa di più? Per rispondere alle due domande, occorre anzitutto constatare un fatto. Socrate non paragona solo Ippotale a un poeta-cacciatore. Egli allude indirettamente di esserlo a sua volta, quando va in cerca con Liside e Menesseno dell'identità di ciò che è 'amico'.

Si noti anzitutto che Socrate è esplicito nel qualificare se stesso come un uomo trascinato da un fortissimo desiderio erotico di possedere un φίλον (211e2-3), il quale è un oggetto sfuggente (216c4-d2) e che viene inseguito in una caccia (218c4-5)<sup>21</sup>. Già questo punto mo-

---

<sup>18</sup> Cfr. 223b3-8. In maniera simile, Socrate afferma nel *Teeteto* che è facendo discussioni in comune che si diventa amici (146a5-8).

<sup>19</sup> Quanto scritto va considerata come un'ipotesi inverificabile. L'unica cosa che sappiamo della vita di Liside al di fuori del *Liside* è che egli ebbe un figlio di nome Timocleide e morì anziano a Xipete, grazie alla pietra tombale rinvenuta da Olga Alexandri vicino all'odierna Kallithea-Moschato nel 1974. Per l'analisi di questo documento, cfr. R.S. Stroud, *The Gravestone of Socrates' Friend, Lysis*, «Hesperia», 53.3 (1984), pp. 355-360. Il ritrovamento archeologico non compromette necessariamente, tuttavia, la mia tesi. Liside potrebbe essersi sposato più avanti e dopo la sua relazione con Ippotale.

<sup>20</sup> Per altre prove, cfr. S. Solère-Queval, *art. cit.*, pp. 71-76, e M. Bordt, *art. cit.*, pp. 160-170.

<sup>21</sup> Simile la prospettiva in *Lach.* 194b5-9. Cfr. qui M. Erler, *Der Sinn der Aporien*, cit., p. 83.

stra la sua somiglianza con Ippotale, cacciatore e innamorato di un inavvicinabile amico.

Ben più eloquenti, però, sono i passi in cui si riscontra che ogni tentativo socratico di proseguire nell'identificazione del *philon* è preceduto, accompagnato o seguito da un richiamo alla poesia. Vediamoli progressivamente da vicino.

Il primo richiamo ha luogo nel confronto con Menesseno (212a8-213c9). Socrate ha indotto il suo interlocutore a convenire che forse l'amicizia consiste nella reciprocità di sentimento, che esclude che possa essere detto amico l'amante non corrisposto o persino odiato dall'amato. Non si può perciò dire, ad esempio, che sono amici del cane o della sapienza quanti non sono ricambiati da loro. Ma questa è un'evidente assurdità, visto che l'attrazione per questi due oggetti è una forma di amicizia, attestata dallo stesso nome dei due soggetti (*philo-kunes*, *philo-sophoi*). Per sfuggirle, Socrate pone allora una domanda a Menesseno. Ha torto il poeta Solone a scrivere quei versi, in cui dichiara «beato chi ha per amici fanciulli, cavalli dall'unica unghia, / cani da caccia e un ospite straniero»<sup>22</sup>? Menesseno risponde negativamente, sicché il ragionamento di prima deve essere sostituito da un altro. Dato che gli enti nominati da questi versi possono non ricambiare affetto, come dimostra il caso dei fanciulli molto piccoli che odiano il padre o la madre che li rimproverano/puniscono e, nondimeno, costituiscono i *philo*i dei genitori, allora sarà amico non l'amante, ma l'oggetto amato. La poesia di Solone è perciò evocata per procedere meglio nella caccia del *philon* e per evitare che esso sfugga al cacciatore, pervenendo a un'erronea semplificazione: che la causa dell'amicizia sia *universalmente* la reciprocità<sup>23</sup>. Certo, anche i versi del poeta risultano altrettanto unilaterali e potenzialmente assurdi. Se diciamo che il bambino piccolo si sente nemico dei genitori che lo hanno punito o rimproverato, si afferma contraddittoriamente che la madre o il padre sono amici di un nemico. La caccia che grazie a Solone aveva ricevuto una svolta si conclude perciò con un nulla di fatto e, come dicono sia Socrate che Liside (213d1-e3), deve essere reimpostata da zero, intraprendendo un altro sentiero.

Quest'ultimo non consiste, tuttavia, nell'apertura di una nuova e diversa via, che pure sarebbe in teoria possibile. Socrate dice chiaramente di provare ripercorrere un sentiero già intrapreso, ossia di indagare «secondo le indicazioni dei poeti; essi, infatti, sono per noi come padri della sapienza e guide», invece di seguire il percorso del-

<sup>22</sup> Cito il passo 212d5-e7, che corrisponde alla testimonianza 720 di A. Martina (ed.), *Solone. Testimonianze sulla vita e l'opera*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1968.

<sup>23</sup> Diversa la lettura di A. Capra, *Poeti, eristi e innamorati: il Liside nel suo contesto*, in F. Trabattoni (a cura di), *Liside*, cit., pp. 173-231, pp. 203-204. Egli suppone il carattere ironico del richiamo ai versi di Solone. Sul tema, cfr. pure R. Jenks, *art. cit.*, pp. 73-75.

la ricerca o *skepsis* (213e3-214a2), che non comporta errore, è per sua natura difficile da tenere e consiste presumibilmente nell'indagine dialettica. Non a caso, restando all'interno del *Liside*, notiamo che il filosofo impiegherà i verbi *skeptomai* ed *episkeptomai* nei passi compresi nei ragionamenti dal sapore più marcatamente dialettico, vale a dire la discussione della natura del 'primo amico' (216c1, 217c3, 219b9) e l'esame della distinzione del concetto di somiglianza da quello di affinità (222b3)<sup>24</sup>.

Si è discusso molto se la dichiarazione di Socrate di seguire i poeti vada inteso o in senso ironico<sup>25</sup>, oppure molto seriamente<sup>26</sup>. Di certo essa è qualificata come più facile rispetto alla via della *skepsis*, dunque forse come meno promettente o utile rispetto alla dialettica, che magari avrebbe potuto condurre a una soluzione dell'aporia. Da ciò però non segue necessariamente, a mio avviso, la conclusione che l'esame dei poeti sia del tutto da rigettare. Abbiamo visto e vedremo ancora, appunto, che lo studio della poesia quanto meno mostra che cosa *non sia* il *philon*, in altri termini a non presumere più di sapere che esso è quel che non può razionalmente essere (= reciprocità, affinità, ecc.). Va poi sottolineato, inoltre, che comunque Socrate decide di intraprendere lo studio dei poeti perché deliziato dal desiderio di sapere di Liside (213d7). Questo implica, forse, che il sostituto della *σκέψις* abbia carattere filosofico, altrimenti non potrebbe soddisfare il bisogno di filosofia del giovane, e va pertanto preso seriamente. Pur essendo un *second best*, risulta tuttavia un buon veicolo di conoscenza.

L'indagine di Socrate attraverso i poeti prosegue ora citando Omero. Stavolta (214a2-b1) è invocato in aiuto un verso dell'*Odissea* (17.218: *os aiei ton omoion agei theos os ton omoion*), che riporterebbe che la causa dell'amicizia sarebbe la somiglianza. Il dio conduce sempre il simile verso il simile e, aggiunge Socrate, glielo fa conoscere (*poiei gnorimon*) come amico.

---

<sup>24</sup> Mi pare che questo limite sia necessario, poiché altri dialoghi platonici usano *skepsis* per indicare anche modi di ricerca facili e fallimentari. Penso ad esempio ai passi che usano il termine per riferirsi alle indagini basate sulle opinioni comuni, sullo studio della natura, o sulla sensazione (cfr. *Crit.* 48c2-6, *Phaed.* 83a3-6 e 96b8-c7). D'altro canto, *skepsis* è usata in riferimento al ragionamento dialettico (in particolare, a quelli applicati ai temi etici) e.g. in *Theaet.* 175c2-d2 e 201a4, *Soph.* 206c11-12, 232b12, 249d9-10, 254c8, *Phileb.* 28c8-9, *Charm.* 158e6-7, *Lach.* 189e1-3, *Euth.* 281c1-8, *Prot.* 357b2-3, *Gorg.* 487e7-488a2, *Ion* 532d1-e4, *Resp.* II 376d1-5, IV 476d6-8, VIII 454a5-6, IX 578c5-7.

<sup>25</sup> Così almeno C.H. Kahn, *op. cit.*, p. 283, A.L. Ford, *Plato's two Hesiods*, in G.R. Boys-Stones-J.H. Haubold, *op. cit.*, pp. 131-154, p. 151, H.H. Koning, *Hesiod: The Other Poet*, Brill, Leiden-Boston 2010.

<sup>26</sup> Cfr. e.g. N. Yamagata, *Hesiod in Plato: Second Fiddle to Homer?*, in G.R. Boys-Stones, J.H. Haubold (eds.), *Plato and Hesiod*, Oxford University Press, Oxford 2000, pp. 68-88, p. 75; F.M. Giuliano, *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Academia, Sankt Augustin 2005, p. 300; T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, p. 73.

L'aggiunta *poiei gnorimon* e l'esegesi del filosofo potrebbero apparire arbitrarie. Omero attribuisce il verso citato a Melanzio (vv. 212-232), che ha appena incontrato il porcaio Eumeo e Odisseo, mentre l'uno conduce l'altro a Itaca. Melanzio non lo pronuncia, però, per indicare l'amicizia tra i due compagni di strada. Piuttosto, lo fa per dire che un malvagio è guidato da un altro malvagio (cfr. il v. 217). Socrate insomma non può dire che un dio ha fatto incontrare Eumeo e Odisseo, né che quegli ha reso questi consapevoli di essere amici. Il contesto non lo autorizza e il verso non ha alcun carattere dottrinario, costituendo un insulto di Melanzio alla coppia di viaggiatori.

Ma in difesa di Socrate, vanno segnalate due cose. Da un lato, un conoscitore del libro XIV dell'*Odissea* sa che a condurre Odisseo da Eumeo è stato proprio un dio (i.e. Atena: vv. 1-4), e che i due personaggi si chiamano a più riprese amici, mentre parlano insieme<sup>27</sup>. Inoltre, il libro XII dello stesso poema mostra pure che entrambi si sono potuti riconoscere, in virtù di un disegno divino (vv. 199-208). Ciò mostra che, per puro caso, Melanzio aveva colto che una divinità aveva guidato l'uno verso l'altro, nonché che la citazione socratica del verso *Od. 17.218* costituisce, in realtà, una raffinata micro-esegesi dell'incontro e del riconoscimento tra i due amici, che ha la sua origine remota in Atena. D'altro canto, va detto che Socrate aggiunge *poiei gnorimon* per cercare di trarre un senso dalle parole di Omero, che al pari degli altri poeti e degli studiosi della natura dice cose talmente misteriose o enigmatiche, che non si capisce se riporta in tutto o in parte il vero<sup>28</sup>. Quel che non si comprende è, del resto, se il verso omerico dica o che sono amici *tutti* i simili, o se invece sia amico solo il buono che riconosce un altro buono (come pare alludere la specifica allusione a Eumeo e Odisseo, che sono entrambi buoni). Nel primo caso, Omero avrebbe ragione solo per metà, perché il *dictum* "*os aiei ton omoion agei theos os ton omoion*" non varrebbe 'sempre'. Il malvagio è simile al malvagio, ma dato che i due si procurano reciprocamente danno e ingiustizia, non possono stringere tra loro amicizia (214b8-c6). Nel secondo caso, invece, Omero non incontra ostacoli, anzi trova sostegno in altre autorità poetiche, che sottolineano che i cattivi non possono essere somiglianti a nessuno, perché ad esempio sono incostanti e dunque mutano carattere di conti-

---

<sup>27</sup> Cfr. i vv. 58-62, 115, 137, 146, 149, 440-441, 505. Si noti pure che il sentimento di amicizia di Eumeo è dettata, come lui stesso ammette, da un'altra indiretta influenza divina: la paura che Zeus protettore degli stranieri lo possa punire per non aver accolto Odisseo (vv. 388-389).

<sup>28</sup> Cfr. 214b7-8, 214d3-4 e A. Capra, *art. cit.*, p. 205. Sull'idea che la poesia di Omero sia enigmatica e vada interpretata, cfr. M. Heath, *Ancient Philosophical Poetics*, Cambridge University Press, Cambridge 2013, pp. 143-145, ma in particolare p. 145: «When Plato repeatedly tells us that poetry is riddling (...), he points towards the necessity of reading Homer at a deeper level».

nuo<sup>29</sup>. Guidato da *Od.* 17.218, debitamente interpretata, la caccia di Socrate del *philon* giunge così a un altro risultato: forse la causa dell'amicizia è la somiglianza tra individui buoni, se appunto è vero che nessun malvagio è amico di un malvagio, né di un buono (214d2-e1).

Anche tale soluzione rischia, tuttavia, di uscire di strada (215c3). Esaminandola da vicino (214e2-215c2), e tenendo per implicito quanto convenuto in precedenza con Liside, cioè che è amico solo chi è utile e buono (210d2-3), Socrate prima mostra che la somiglianza è problematica. Un simile non può giovare a un suo simile, poiché sarebbe solo capace di procurare un vantaggio che l'altro può procurarsi da sé. Un possibile esempio è che un contadino non può giovare un altro contadino regalandogli delle pere, perché il secondo contadino può procurarsele senza l'aiuto dell'altro. Socrate poi sottolinea che anche la bontà non causa amicizia. Il buono è per sua natura autosufficiente, negli affetti e nei bisogni. Ciò implica che Eumeo e Odisseo non possono essere amici in virtù della loro bontà. Se è davvero *agaton*, il primo non può provare nostalgia per il secondo quando è assente da Itaca, mentre il secondo non può ricevere aiuto dal primo, per uccidere i suoi pretendenti, potendolo fare anche da solo. Omero si è allora sbagliato, nel rappresentare i due personaggi come buoni, amici e giovevoli a vicenda.

Ora, a far uscire dall'*impasse* e da una caccia inconcludente, è ancora una volta un richiamo di Socrate a un poeta. Si tratta di Esiodo, che dicendo nelle *Opere e giorni* (vv. 23-26) che il simile è rivale del simile (*e.g.*, l'aedo dell'aedo, il buono del buono, ecc.), indirettamente dice che la causa dell'amicizia è la contrarietà (215c4-216a5)<sup>30</sup>. Avviene stavolta in effetti un cambio di rotta, poiché l'autorità esiodica sostituisce radicalmente quanto diceva Omero. Tuttavia, si può dire che il gesto prova che Socrate continua ancora la sua caccia, come si leggeva in 213e5-215a2, «secondo le indicazioni dei poeti»<sup>31</sup>. Sciaguratamente, la proposta di Esiodo è liquidata in un attimo. Sono tra loro contrari anche la giustizia e l'ingiustizia, la temperanza e l'intemperanza, il bene e il male: ma essi sono massimamente nemici (216a5-b9). La contrarietà crea in altre parole inimicizia, per cui la prospettiva esiodica va rigettata insieme a Omero.

L'evocazione di Esiodo costituisce l'ultimo richiamo diretto a un'autorità poetica. Dovremmo perciò concludere che il parallelismo tra il Socrate cacciatore/poeta del *philon* e Ippotale cacciato-

---

<sup>29</sup> Cfr. 214c6-d3. Come segnalano T. Penner-C. Rowe, *op. cit.*, pp. 80-81 con la n. 33, Socrate può qui avere in mente i vv. 1355-1360 dell'*Aiace* di Sofocle.

<sup>30</sup> L'inferenza forza l'autentico messaggio esiodico a detta di G.R. Boys-Stones, *Hesiod and Plato's history of philosophy*, in G.R. Boys-Stones-J.H. Haubold, *op. cit.*, pp. 31-51, pp. 46-48.

<sup>31</sup> Secondo A. Capra, *art. cit.*, p. 217-221 e 226-227, essa muove anche un attacco all'eristica.

re/poeta di Liside si esaurisce qui, alla riga 216b9 e alla terza proposta di identificazione? Penso che la risposta possa essere negativa. Anche se nessun poeta è più esplicitamente evocato, nei tentativi 4 e 5 di cattura dell'amico<sup>32</sup>, è tuttavia richiamato qualcosa di vicino alla poesia: la follia o l'esaltazione poetica, che come sottolinea Andrea Capra anima anche Ippotale, quando recita e canta le composizioni poetiche in onore del suo amato<sup>33</sup>. Il parallelismo tra la cornice del *Liside* e la caccia di Socrate non si interrompe perciò in 216b9, ma prosegue fino alla fine del dialogo.

La prova di quanto detto a proposito del tentativo 4 è chiarissima. Socrate introduce qui la sua più lunga argomentazione sul φίλον, ossia che esso è colui che non è né buono né cattivo, ma cerca il bene autentico e ultimo (= il 'primo amico', a cui tutto è ultimativamente ricondotto), perché affetto dalla presenza del male<sup>34</sup>, per poi evidenziarne i limiti attraverso l'*elenchos*. Se il *kakon* è la causa della tensione al *proton philon*, allora la scomparsa dell'uno renderebbe superfluo il secondo, cioè si arriverebbe all'assurda conclusione che ciò che è amico non è amico, o che ciò che causa l'amicizia non causa l'amicizia. Ora, l'intera quarta sezione nasce da un'esaltazione mistica o divinatoria (216c4-d3) ed è equiparata da Socrate a un ampio (*makron*) poema (221d5-6). Benché sia stato proposto di correggere l'aggettivo in *Kronion* («poema composto ai tempi di Crono»)<sup>35</sup>, credo che vi siano ragioni cogenti per conservare la lezione manoscritta. La lunghezza spropositata della quarta sezione dialettica rispetto alle precedenti tre risulta forse più congrua con il paragone con un *poiema makron*. Come che stiano le cose, quel che conta è che l'unione dei passi 216c4-d3 e 221d5-6 consente di inferire che tale ragionamento è un poema che Socrate crea sulla scia di un invasamento divinatorio<sup>36</sup>. Ciò ci riporta di nuovo a uno stretto parallelismo con la caccia poetica di Ippotale. Non va infatti dimenticato che il giovane non recitava in lode di Liside solo i componimenti di altri, ma anche di suoi propri (205c2-d4). E al pari del giovane, Socrate – dopo aver citato le poesie altrui (*i.e.*, quelle di Solone,

<sup>32</sup> Uso la numerazione fissata nell'*incipit* di questo saggio.

<sup>33</sup> A. Capra, *art. cit.*, pp. 190-200

<sup>34</sup> 218d6-221c5, che costituisce il cuore filosofico del dialogo per M. Narcy, *Le Socratisme du Lysis. II: Proton philon et oikeion*, in G. Giannantoni-M. Narcy (a cura di), *Lezioni socratiche*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 221-233, e G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 353-360.

<sup>35</sup> Cfr. S. Martinelli Tempesta, *op. cit.*, pp. 321-323. Egli segue Naber e Madvig, che dicono che occorre introdurre *Kronion*, in virtù del parallelo con il discorso di Ctesippo, che diceva che molte delle poesie cantate da Liside sono vecchie quanto Crono (205c6: *kronikoter*).

<sup>36</sup> Per il motivo, cfr. E. Cattanei, *La mantica in Platone. Tre quadri introduttivi*, «Humanitas», 60.4 (2005), pp. 692-707, e F. de Luise, *Il canto del cigno di Socrate. Una celebrazione della morte?*, in G. Cornelli-R. Lopes (a cura di), *XI Symposium Platonicum. Plato's Phaedo. Papers*, International Plato Society/Annablume Classica, São Paulo 2016, pp. 568-579, pp. 572-575.

Omero ed Esiodo) – diventa adesso poeta a sua volta, per cercare di catturare il *philon* che si fa sempre più sfuggente a ogni nuovo tentativo.

Il legame con la poesia della quinta e ultima proposta di identificazione del *philon* (la più volte citata ipotesi dell'*oikeiotes*) è invece il più difficile da afferrare. Esso è riportato all'attenzione solo attraverso uno sguardo attento alla linea 222c2. Socrate dice che, a questo punto dell'indagine, sia lui che Liside e Menesseno sono divenuti come ubriachi di parole, tanto che in un certo senso procedono di corsa alla fine della loro discussione, liquidando in poche battute anche tale proposta, con l'affermazione che essa riporta ad ammettere l'aporia dell'impossibilità dell'amicizia tra buoni (222c3-d8). Alcuni studiosi legano l'ubriachezza che scioglie sbrigativamente la conversazione all'ubriachezza dei pedagoghi che hanno bevuto troppo (cfr. 223d1), che qualche linea più avanti troncherà tutto il dialogo. È altrettanto possibile, nondimeno, collegarla alla condotta di Ippotale, che stando sempre a Ctesippo raccontava a volte le sue storie o leggeva le sue poesie da ubriaco<sup>37</sup>. Socrate, Liside e Menesseno si trascinano, dunque, in una sorta di esaltazione poetica finale. E come i pedagoghi ubriachi scacciano i tre dalla conversazione, così questi fanno fuggire definitivamente l'amico con la loro poesia.

Posso adesso tornare alle domande da cui ero partito e tentare di fornire loro una risposta. L'impressione di fondo è che la similitudine dell'amante in cerca di un amico con il poeta-cacciatore non è una semplice ma ingegnosa costruzione letteraria, ma appunto un marchingegno retorico di grande importanza educativa. Essa offre a Ippotale, o più in generale al lettore, quella che potremmo chiamare una 'lezione di metodo'. Socrate suggerisce che la strategia di catturare l'amico attraverso la poesia è corretta, poiché è quello che egli stesso fa. Da un lato, infatti, egli evoca i versi dei poeti e l'esaltazione poetica come strumento euristico e per superare un arresto o un passaggio insoddisfacente nell'indagine, dunque come un modo per attrarre il *philon* a sé. Dall'altro, Socrate appare essere quello che Ippotale non è: un 'buon poeta', che con le sue composizioni si avvicina all'amico di cui va in cerca e, come si è visto nel § I, giova a sé (poiché si procura Liside e Menesseno come amici) e agli altri (poiché forse mostra che Ippotale è un amante autentico da prendere in considerazione e con cui instaurare una relazione felice).

Ma allora l'errore dov'è, se a essere condannati non sono né la scelta della poesia, né il fine della caccia dell'amato? A mio avviso, esso va appunto individuato in uno sbaglio nella metodologia. Ippotale usa le composizioni altrui o proprie per adulare le qualità del suo bramato amico, senza però sapere né che cosa sia un 'amico', né

---

<sup>37</sup> 204d1. Lo notarono già D. Wolfsdorf, *art. cit.*, pp. 252-253, e A. Capra, *art. cit.*, p. 195.

come potrà apprenderlo. Socrate vi ricorre, invece, quando è necessario capire di che cosa si sta parlando e in che modo si potrà colmare una simile ignoranza. Ora, poiché nel dialogo lo stesso personaggio riconduce lo stimolo a colmare la propria ignoranza all'amore per il sapere (218a2-b3), si può aggiungere che egli stia perciò invitando il giovane a trasformare la poesia in filosofia, in altri termini a coltivare una 'poesia filosofica'. Questa potrebbe essere definita come l'atto di cogliere l'essenza di un oggetto passando per l'interpretazione dei versi della tradizione (e.g. di Solone, Omero, Esiodo) attraverso la dialettica, che coglie nella poesia quanto vi è di buono e quanto vi è di cattivo.

Si può così concludere che Socrate insegni a Ippotale un raffinemento della sua tattica di seduzione. Quest'ultima deve essere mutata e resa 'filosofica', per risultare davvero efficace e contribuire tanto alla conoscenza, quanto alla conquista dell'amato. Il Socrate del *Liside* propone, insomma, di saldare insieme due ambiti di ricerca in genere separati, poesia e filosofia, per trarne una sintesi produttiva e valevole per il conseguimento di un bene importante per la vita umana, quale è l'amicizia.

### 3. Obiezioni, corollari, prospettive

Il discorso che è stato svolto si espone a diverse critiche. La sua fondatezza rischia di essere compromessa soprattutto da tre obiezioni.

La prima consiste nel dire che si è data un'esagerata importanza a una parte piuttosto marginale del dialogo. Leggere in controluce il significato dei tentativi socratici di identificazione del *philon* a partire dalla definizione del 'buon poeta' è un'operazione forse interessante dalla prospettiva dell'analisi letteraria e strutturale, ma poco soddisfacente sotto il rispetto filosofico. Ciò che è davvero importante è lo studio degli argomenti e la valutazione del loro valore dimostrativo. E poiché il saggio si è concentrato tutto sommato poco su questo compito, l'analisi del dialogo è rimasto di conseguenza superficiale e inconcludente.

In secondo luogo, il § 2 si è chiuso con un accostamento della filosofia con una nobile o buona poesia, che appare però molto problematica. Non era, infatti, Platone il nemico acerrimo dei poeti e degli effetti immorali / diseducativi delle loro composizioni, nonché un critico dell'esegesi dei versi poetici (*Prot.* 347b7-348a9)? Se la risposta è 'sì', ne segue che l'esame del *Liside* giunge ad attribuire a Platone un sentimento anti-platonico.

Si può infine sollevare a mo' di terza e ultima obiezione il dubbio che Socrate affermi, in realtà, di non essere stato a sua volta un buon poeta, durante la caccia del *philon*. Egli confessa di essere scaduto al termine della sua indagine nel ridicolo (223b3-5), che nella

cornice era considerato come la condizione esistenziale in cui cade l'amante che non riesce a sedurre l'amato (205e4-206a1). Il punto segnala, perciò, che Socrate stia ammettendo di essere stato un cattivo poeta, inutile a se stesso e agli altri, poiché ha aspirato al *philon* che non ha poi conquistato. Non vi è insomma alcun risultato positivo di cui gloriarsi: il *Liside* è perdente su tutta la linea e non apporta, mediante la poesia, alcun giovamento degno di nota.

Le tre obiezioni sono certo insidiose, ma non sono a mio avviso insuperabili. Cercherò pertanto di rispondere loro.

La risposta alla prima obiezione è di carattere storico. Sappiamo che il più antico interprete a noi noto del *Liside* di Platone è l'epicureo Colote, che scrisse un'opera dall'eloquente titolo *Contro il «Liside» di Platone*. Dai pochi resti che ci sono pervenuti, apprendiamo che costui attaccò la definizione del buon poeta come ciò che giova a sé, forse recriminando a Platone di non aver usato la parola 'poeta' nel suo significato proprio e, perciò, di averne distorto il senso<sup>38</sup>. Ora, una simile attenzione su questo aspetto del dialogo sarebbe risultata fuori luogo, se la cornice fosse stata un orpello superfluo e secondario. Ne potrebbe seguire che Colote aveva contezza di quanto questa fosse importante nella comprensione del *Liside*, magari in virtù della sua vicinanza cronologica a Platone, che gli consentiva di capire quali punti del testo fossero ritenuti essenziali da lui e/o dai suoi diretti seguaci. Colpendo la definizione del buon poeta, l'Epicureo eliminava perciò forse una delle colonne portanti del dialogo e ne comprometteva l'impianto generale.

Si può invece replicare alla seconda obiezione che il rapporto di Platone verso la poesia non è sempre connotato negativamente, dunque che va abbastanza sfumata l'idea che il filosofo la condanni *in toto*. Sembra anzi che ciò che egli voglia fare sia riformare o trasformare l'attività poetica, facendone qualcosa di giovevole e utile, quindi di filosofico. Confermano tale affermazioni i passi di Platone che parlano di una 'Musa' o una 'musica' della filosofia, che a sua volta pare essere una dichiarazione di sfida ai poeti<sup>39</sup>. Inoltre, l'uso

---

<sup>38</sup> Colot. In *Plat. Lys.* T4, col. 2, e6-f9, edito in W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Avenarius, Leipzig 1906, p. 165. La polemica epicurea contro il buon poeta si estende fino a Filodemo. Cfr. *PHerc.* 407, fr. 1-3 (= C. Mangoni, *Il PHerc. 407 della Poetica di Filodemo*, «Cronache Ercolanesi», 22 (1992), pp. 131-137, pp. 134-136), e *De poem.* V coll. 10, 16, 37-38 = C. Mangoni (a cura di), *Filodemo. Il quinto libro della Poetica*, Bibliopolis, Napoli 1993. Per approfondire il tema e avere ulteriori indicazioni bibliografiche, rimando a E. Kechagia, *Plutarch Against Colotes*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 55-59, A. Corti, *L'Adversus Colotem di Plutarco*, Leuven University Press, Leuven 2014, pp. 78-87, e M. Erler, *Aphormen labein. Rhetoric and Epicurean Exegesis of Plato*, in D. De Sanctis-E. Spinelli- M. Tulli-F. Verde (a cura di), *Questioni epicuree*, Academia, Sankt Augustin 2015, pp. 113-128, p. 116.

<sup>39</sup> *Phaed.* 60e4-61a9, *Phileb.* 67b6, *Resp.* VI 499d3-4 e VIII 548b7-c2; cfr. pure la Musa dell'arte del regnare e la 'tragedia' del legiferare in *Pol.* 309d1-4, *Leg.* VII 817b-d. Gli studi che rilevano questo aspetto sono moltissimi. Cfr. almeno H-G. Gadamer, *Plato und die Dichter*, in Id., *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen*

dei poeti in funzione di avanzamento nella conoscenza ricorre abbastanza di frequente in altri dialoghi. Si vedano a tal proposito i seguenti, in cui non si palesa un intento ironico o polemico:

- L'*Eutifrone*, dove Socrate cita alcuni versi dei *Kypria* sul pudores<sup>40</sup> per far capire al suo interlocutore che non è la stessa cosa chiedersi 'lì dove vi è il santo, vi è il giusto?' e 'lì dove vi è il giusto, vi è il santo?', che a sua volta è propedeutico alla comprensione del noto dilemma se è l'amore degli dèi a causare la santità, o la santità a causare l'amore degli dèi;
- Il *Fedone*, dove Socrate prova che i sensi non sono un veicolo di conoscenza sicuro attraverso due citazioni poetiche<sup>41</sup> e respinge (94c9-95b4) la concezione dell'anima-armonia evocando Omero<sup>42</sup>;
- Il *Menone*, che si avvale di un'allusione ai poeti 'divini' per introdurre la dottrina della reminiscenza, che consentirà di superare il ragionamento eristico che sancisce che è impossibile trovare o sapere di aver trovato ciò di cui si va in cerca, senza sapere che cosa sia la cosa cercata (81a1-e2);
- Il *Filebo*, in cui si ricorre a un verso di Omero (*Il.* 18.107-108) e a un confronto con la commedia per provare la mescolanza di piacere e dolore nell'anima, quando si prova ira e invidia<sup>43</sup>;
- La *Repubblica*, che sottolinea l'uso educativo della poesia, della musica e della selezione di alcuni versi omerici/esiodei per le anime dei guardiani<sup>44</sup>.

*Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1968, pp. 181-204; K. Gaiser, *Platone sull'altrui e propria poesia*: Ione, Repubblica, Leggi, in Id., *Platone come scrittore filosofico*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 103-123; M. Narcy, *Le Socratisme du Lysis. I: Philia et dialeghestai*, in G. Giannantoni-M. Narcy, *op. cit.*, pp. 205-218, pp. 214-215; D.T.J. Bailey, *Logic and Music in Plato's Phaedo*, «Phronesis», 50.2 (2005), pp. 95-115, pp. 104-115; G. Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Argo, Lecce 2007, pp. 47-58; S. Halliwell, *Between Ecstasy and Truth*, Oxford University Press, Oxford 2011, pp. 196-205; M. Regali, *Il poeta e il demiurgo*, Academia, Sankt Augustin 2012, pp. 39-43 e 143-145.

<sup>40</sup> Cfr. 12a9-d10. Il passo platonico corrisponde al fr. 29 della raccolta dei *Kypria* di M.L. West (ed.), *Greek Epic Fragments from the Seventh to the Fifth Centuries BC*, Harvard University Press, Cambridge et alii 2003, pp. 64-107.

<sup>41</sup> Cfr. 65b1-3. Secondo Olimpiodoro (*In Plat. Phaed.* 4.13) e Tertulliano (*De an.* 18.1), questi poeti sono, ad esempio, Parmenide, Empedocle ed Epicarmo.

<sup>42</sup> *Od.* 20.17-18, che ricorrono anche in *Resp.* IV 441b3-c7. Per l'uso costruttivo dei versi in un contesto filosofico, cfr. N. Yamagata, *Use of Homeric References in Plato and Xenophon*, «Classical Quarterly», 62.1 (2012), pp. 130-144, pp. 135-137.

<sup>43</sup> Cfr. 47d5-50b6, con lo studio fondamentale sull'argomento di S. Cerasuolo, *La teoria del comico nel Filebo di Platone*, Turris Eburnea, Napoli 1980.

<sup>44</sup> Anche questo è un tema molto studiato. Cfr. per argomenti e riferimenti testuali almeno alcuni studi recenti: W. Leszl, *Plato's Attitude to Poetry and the Fine Arts, and the Origins of Aesthetics. Part III*, «Études platoniciennes», 5 (2006), pp. 245-336, pp. 261-283, e P. Destrée, *Happiness, Justice, and Poetry in Plato's Republic*, in G.M. Gurtler-S.J. & W. Wians (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy. Volume XXV, 2009*, Brill, Leiden-Boston 2010, pp. 243-269, pp. 248-258 e 264-266, M. Heath, *op. cit.*, pp. 27-31 e 46-52, M. Valle, *op. cit.*, pp. 169-195.

- Le *Leggi*, dove si vede che l'Ateniense richiama i poeti come Omero, Esiodo, Pindaro, Tirteo, per capire che cosa siano la guerra, l'azione della legge, i cattivi costumi militari e la politica (I 629a1-630d1, III 690b7-e5, III 706c7-707a4, IV 718d2-719a1), nonché si mantiene come nella *Repubblica* l'uso educativo delle melodie, dei versi, dei ritmi (II 652b3-661c8, II 668a9-674c6, VII 798d7-803a3, VII 808c7-814b7);
- Infine, l'*Alcibiade secondo*, in cui Socrate convince Alcibiade a desistere dal pregare gli dèi senza conoscere se ciò che chiederà loro è un bene o un male, avvalendosi di molti esempi tratti dal repertorio tragico e poetico, che evidenziano come pregare sia pericoloso o inutile per chi è ignorante (138a1-c5, 142e1-143a5, 147b7-d8, 148b9-d7, 150d6-151c2<sup>45</sup>; un parallelo parziale è in *Leg.* VII 801a8-802d6).

I passi che sono stati citati consentono insomma di risolvere la seconda obiezione, perché mostrano che si può attribuire a Platone, ovviamente entro certi limiti, un apprezzamento del valore conoscitivo e paideutico della poesia. La concezione del filosofo non si riduce alla mera condanna dell'attività poetica. Platone rifiuta la poesia, tradizionale e non, quando questa non giova né al poeta né ai suoi ascoltatori<sup>46</sup>, mentre la recupera nei casi in cui si manifesta come 'filosofica', cioè permette di diventare più buoni e/o sapienti. Si può dunque dire, ritornando al *Liside*, che laddove Socrate cita i versi di Omero, Esiodo e Solone, oppure presenta i suoi ragionamenti come creazioni poetiche, lo fa perché pensa davvero che questi aiutino ad avanzare nella conoscenza del *philon*, sia pure più spesso negativamente. Del resto, essi hanno almeno il merito – come ho ripetuto spesso – di far evitare di accontentarsi della prima soluzione semplicistica che si incontra, quindi di accogliere qualcosa di falso. Socrate riesce attraverso Solone a rifiutare la tesi che l'amicizia sia sempre reciproca, attraverso Omero a non attribuire la *philia* ai malvagi, attraverso Esiodo a non riconoscerla superficialmente ai simili in generale, attraverso il lungo poema sul 'primo amico' a individuare la presenza del male come la sua causa prima, attraverso il ragionamento ebbro sull'*oikeios* a negare che l'amante fittizio possa essere *philon* di qualcuno.

Già questi rilievi sono sufficienti a rispondere nello stesso tempo alla terza e ultima obiezione. Se il sapere negativo comporta la rinuncia del falso e il riconoscimento degli amici fittizi, allora la caccia di Socrate si rivela 'ridicola' e inefficace solo a metà. Essa risulta tale nei riguardi dell'essenza del *philon* e non di fronte ai *phi-*

---

<sup>45</sup> Questo dialogo è, tuttavia, di dubbia autenticità. Lo si usi, dunque, con cautela.

<sup>46</sup> Così F.M. Giuliano, *op. cit.*, pp. 253-262.

loi<sup>47</sup>. In altre parole, Socrate non riesce a catturare il concetto di ‘amico’ in senso universale, ma nondimeno si procura degli amici particolari, tra cui lo stesso Liside, come attesta il *philikos* della già citata linea 211a3 del dialogo.

Tuttavia, la terza obiezione può essere ridimensionata anche dal ragionamento che segue e che mostra in quale senso il sapere negativo del *Liside* può essere considerato, da un altro punto di vista, come positivo. Il dialogo non insegna al lettore, né dichiaratamente né di nascosto, che cosa sia il *philon* in sé. Piuttosto, il *Liside* offre un saggio del modo in cui è possibile procacciarsi degli amici e sottolinea che una simile attività è in un certo senso di carattere ‘estetico’, perché passa per un confronto serrato e intenso con la poesia. L’amicizia non è perciò un concetto che si riesce a definire<sup>48</sup> mediante una dottrina, bensì un *ethos* creativo, che si estrinseca nella relazione dello ‘io’ verso gli ‘altri’.

Per riassumere il tutto con una formula, si potrebbe dire che il *Liside* mostra che è impresa titanica capire che cosa sia l’amicizia dalla prospettiva intellettuale e, al tempo stesso, che è arduo ma non impossibile procurarsi buone amicizie nella vita. Ciò avviene, tuttavia, a patto che si assuma l’atteggiamento giusto nei confronti degli esseri umani e ci si dispone creativamente nelle reazioni amichevoli o amorose. Il che è come invitare il lettore a seguire questo monito: fate delle vostre vita un capolavoro di poesia, se volete da qui in avanti circondarvi di amici il più che possibile belli, buoni e sapienti.

#### Appendice. *Il Liside rispecchia qualcosa del Socrate storico?*

Il Socrate del *Liside* platonico si distingue, in base alla mia interpretazione, per due peculiari caratteristiche. Egli è un esperto delle cose d’amore che invita a cacciare l’amicizia degli altri (*i.e.*, a sedurli) non attraverso la lode, bensì sminuendo il loro orgoglio, e un dialettico che ricorre massicciamente al pensiero poetico, per condurre avanti la sua indagine. Ci si può chiedere quanto questa rappresentazione di Platone sia frutto del suo ingegno e quanto, invece, rispecchi il comportamento del Socrate storico. Mantenendomi entro i limiti ragionevoli di un’appendice, provo di seguito a fornire qualche elemento.

---

<sup>47</sup> Ulteriori argomenti a favore in M. Erler, *Der Sinn der Aporien*, cit., p. 81, e M. Nancy, *Le Socratisme du Lysis*. I, cit., pp. 213 e 217-218.

<sup>48</sup> Nega che il *Liside* voglia definire l’amicizia lo studio di D.N. Sedley, *Is the "Lysis" a Dialogue of Definition?*, «Phronesis», 34.1 (1989), pp. 107-108. *Contra* D.B. Robinson, *Plato's Lysis: the Structural Problem*, «Illinois Classical Studies», 11.1-2 (1986), pp. 63-83, R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Cornell University Press, Ithaca-London 1941, p. 47, F. Trabattoni, *Un'introduzione*, cit., p. 158, e G. Justin, *Identification and Definition in the Lysis*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 87 (2005), pp. 75-104.

L'idea che gli amici sono prede da cacciare o catturare è attribuita al personaggio di Socrate anche nei libri dei *Memorabili* e nel *Simposio* di Senofonte. Gli uni attestano che il filosofo riconosce l'importanza di procurarsi buoni amici (I 2.7-8, I 6.9, II 4-5) e afferma che tali sono solo gli individui utili (I 2.52-54, II 7.12). Soprattutto, però, i libri dei *Memorabili* lo rappresentano nell'atto di istruire su come andare a caccia dell'amicizia altrui sia il giovane Critobulo (II 6.8-39), al quale suggerisce anche di interrogare la sua maestra Aspasia (che forse era ritenuta modello di seduzione degli amici anche nell'*Aspasia* di Eschine<sup>49</sup>), sia l'etera Teodete<sup>50</sup>. Il *Simposio* mostra, invece, il filosofo che paragona ironicamente la sua capacità di insegnare come rendersi *philoï* gli altri all'arte del lenocinio e della prostituzione, di cui sarebbe campione anche il suo discepolo Antistene (cfr. 4.56-64 = SSR V A 13; 8.42-43).

Fin qui, la rappresentazione di Socrate offerta dal *Liside* platonico e quella presentata dalle opere di Senofonte sembrano coincidere. Se si osservano da vicino i passi dei *Memorabili* in cui il filosofo ammaestra Critobulo e Teodete, tuttavia, emerge una sostanziale differenza rispetto al dialogo platonico<sup>51</sup>. Entrambi gli interlocutori del Socrate senofonteo sono invitati a sedurre/cacciare l'amico praticando la giusta lode e facendogli dei favori, ossia elogiando i suoi meriti reali e compiacendo i loro desideri al momento opportuno (II 6.12 e 34-38, III 11.10-14). Tale insegnamento è assai distante dalla strategia di seduzione del *Liside*, che come si è più volte ricordato prevede che l'auspicato *philon* sia sminuito nel suo orgoglio mediante la critica dei suoi difetti e non tramite l'encomio dei suoi pregi<sup>52</sup>. Nel dialogo con Teodete, Socrate afferma addirittura che l'amante

---

<sup>49</sup> Cfr. II 6.36, che corrisponde ad Aesch. SSR VI A 72. La sigla SSR sta per G. Gianantoni (a cura di), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, 4 voll., Bibliopolis, Napoli 1990. Per gli argomenti e altri testi a sostegno di tale ipotesi, cfr. B. Ehlers, *Eine vorplatonische Deutung des sokratischen Eros*, Beck, München 1966, pp. 113-121, e F. Pentassuglio, *Proagogeia, mastropeia, promnestria: mayéutica y paideia erótica en los diálogos Socráticos*, «Archai», 18 (2016), pp. 151-170.

<sup>50</sup> Cfr. III 11.6-14. L'episodio è ricordato in Aelian. VH XIII 32 (= SSR I C 72), il quale menziona anche un incontro con l'etera Callisto. Per approfondire, cfr. G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, pp. 30-32, L.R. Lind, *Socrates and the Ladies*, «Classical and Modern Literature», 17.4 (1997), pp. 287-292, p. 289, S. Goldhill, *The Seductions of the Gaze: Socrates and His Girlfriends*, in P. Cartledge-P. Millett-S. von Reden (eds.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens*, Cambridge University Press, Cambridge 1998, pp. 104-124, pp. 113-122; M. Narcy, *La meilleure amie de Socrate. Xénophon, Mémoires, III 1*, «Les Études philosophiques» 1.2 (2004), pp. 213-234; M. Narcy, *La Teodote di Senofonte: un Alcibiade al femminile?*, G. Mazzara-M. Narcy-L. Rossetti (a cura di), *Il Socrate dei dialoghi*, Levante, Bari 2007, pp. 51-62, L-A. Dorion, *L'autre Socrate*, Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 347-368.

<sup>51</sup> Altre sono rilevate da O. Gigon, *Kommentar zum zweiten Buch von Xenophons Memorabilien*, Friedrich Reinhardt Verlag, Basel 1956, pp. 160-171, e L-A. Dorion, *op. cit.*, pp. 196-218.

<sup>52</sup> Così rileva anche L-A. Dorion, *op. cit.*, p. 352. Il rifiuto della lode come metodo di caccia sarà attribuito a Socrate anche da una sentenza conservata in Stobeo (III 14.22 = SSR I C 263), in cui si legge che con essa si catturano solo gli stolti.

orgoglioso deve essere messo alle porte (III II.10) e non sedotto. Il filosofo è portavoce, dunque, in Senofonte, dell'idea che bisogna sedurre esclusivamente gli individui già disposti a ricambiarci e a compiacerci, mentre in Platone egli è un maestro che insegna persino come attrarre a sé i giovani refrattari alla seduzione.

Questa cospicua differenza ci mostra che il *Liside* era forse l'unico dialogo socratico in cui Socrate insegnava a rendersi amici agli altri attraverso una strategia di *diminutio* dei loro motivi di orgoglio<sup>53</sup>. La cautela è tuttavia d'obbligo, poiché non possiamo escludere che i dialoghi perduti di altri Socratici potessero aver riconosciuto un tale 'sapere erotico' al loro maestro. Quel che ad ogni modo si può supporre – a partire dalla documentazione esistente – è che i punti di convergenza tra Platone e Senofonte rendano probabile che il Socrate storico era realmente un maestro capace di ammaestrare gli altri a cacciare/sedurre gli amici. A proposito delle strategie di seduzione attuate a tale fine, invece, la questione deve restare aperta. Il Socrate storico potrebbe essere stato o un maestro che insegnava a sedurre gli altri encomiandone i pregi e criticandone i difetti, o uno che ammaestrava ad attirarli a sé evidenziando solo le loro virtù<sup>54</sup>, o uno che addestrava a rendersi *philoï* solo confutando la loro presuntuosa certezza di sapere<sup>55</sup>. Le differenze interne ai dialoghi socratici pervenuti rendono impossibile allo storico, insomma, la scelta sicura tra una di queste tre alternative.

Venendo invece al rapporto di Socrate con la poesia, si può notare come Senofonte convenga con Platone nel presentare il suo maestro come un uomo che apprezza il valore paideutico-conoscitivo dei versi dei poeti quali Omero ed Esiodo, che si dischiude, tuttavia, solo se vengono rettamete interpretati in chiave filosofica<sup>56</sup>. La convergenza tra le informazioni riportate dal *Liside* e quelle degli scritti senofontei permette, dunque, di ipotizzare che il Socrate storico fosse un estimatore della poesia e ne facesse uso cri-

---

<sup>53</sup> Con questo non si intende dire che non esistono altri testi che mostrano come il filosofo facesse ricorso a una tale strategia di seduzione. Per fare un unico esempio, in Senofonte si legge che Socrate si era reso amico Eutidemo, rivelando la pochezza del sapere di cui andava tanto orgoglioso – cfr. *Mem.* IV 2 con D.K. O'Connor, *The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's Memorabilia*, in P.A. Vander Waerdt (ed.), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, Ithaca and London 1994, pp. 151-180, pp. 176-179. Il punto che si vuole sottolineare è che il *Liside* è l'unico dialogo in cui Socrate si descrive positivamente come un *docente o maestro* di questa strategia seduttiva.

<sup>54</sup> In tal caso, quanto si legge nel *Liside* sarebbe un'invenzione di Platone.

<sup>55</sup> Diversamente da quanto supposto nella nota precedente, sarebbe allora Senofonte a normalizzare il ritratto di Socrate, ossia a renderlo più accettabile e meno strano agli occhi dei suoi lettori.

<sup>56</sup> Cfr. *Mem.* I 4.3, I 2.56-60, II 2.17-20, II 6.11, II 7.13-14, III 2, IV 6.15, e *Symp.* 2.5, 8.28-32, con N. Yamagata, *Use of Homeric References in Plato and Xenophon*, cit., pp. 138-143.

tico-dialettico durante le sue indagini<sup>57</sup>. D'altro canto, si è visto che il Socrate dei dialoghi di Platone insiste molto anche sulla critica agli effetti perniciosi dei versi dei poeti, che negli scritti di Senofonte è invece assente. Qui, infatti, il filosofo si mostra critico non tanto della poesia in sé, quanto piuttosto di chi ne fa uso senza intelligenza, per esempio i rapsodi (che non capiscono il significato recondito dei poemi che recitano), che è un atteggiamento che era forse condiviso – di nuovo – dal discepolo Antistene<sup>58</sup>.

Ancora una volta, la discrasia può essere interpretata diversamente. Il Socrate storico potrebbe essere considerato tanto un uomo che all'occorrenza stimava e criticava la poesia<sup>59</sup>, se riteniamo che Platone aggiunga informazioni rilevanti a quanto riporta Senofonte, quanto un uomo che amava i poeti ed era polemico con coloro che facevano cattivo uso dei loro versi o li pronunciavano senza provare a capirli, se riteniamo affidabile storicamente solo quanto è riportato in modo concorde dai dialoghi platonici e dagli scritti senofontei. Nessuna delle due alternative sembra spiccare, a mio avviso, come più plausibile rispetto alla rivale. In assenza di informazioni testuali risolutive, ritengo che anche tale problema della vera identità del Socrate storico vada lasciata aperta.

L'analisi circostanziata della questione socratica compiuta nell'appendice induce a concludere quanto segue. Il ritratto di Socrate che è tratteggiato dal *Liside* rispecchia probabilmente qualcosa del Socrate storico, ossia almeno che egli era maestro di una o più tattiche di seduzione degli amici e ricorreva ai versi dei poeti per avanzare nell'indagine dialettica, dopo aver dato la sua personale interpretazione del loro contenuto. Altri aspetti (*i.e.*, l'idea che il filosofo insegnasse a sedurre gli altri sminuendo il loro orgoglio e criticasse le conseguenze negative della poesia) potrebbero anche essere, invece, delle personali aggiunte di Platone, in quanto non trovano

---

<sup>57</sup> Vale la pena di ricordare anche un aneddoto molto ricorrente nelle fonti, ossia quello del ricorso del v. 492 del libro IV dell'*Odissea* per esortare a prendersi maggiore cura di quanto di male e di bene avviene nelle case (cfr. Diog. Laert. II 21 e i testimoni citati in SSR I C 464, IV A 166, V B 368). Cfr. poi l'impiego positivo di metafore poetiche, dei versi di poeti, dei miti in alcune sentenze attribuite a Socrate (Stob. II 31.104, III 4.58, IV 15a.16 = SSR I C 199, 230, 291; GV 743, n. 497 = SSR I C 345).

<sup>58</sup> Cfr. *Mem.* IV 2.10 e *Symp.* 3.5-6 (= SSR V A 185). La questione dell'adesione di Antistene all'idea di Socrate che i poemi hanno un contenuto nascosto è cosa dibattuta. Non è poi chiaro se il Socratico interpretasse – nel caso – i poemi in senso allegorico, o morale. Per approfondire e avere un rinvio ad altra letteratura critica sul tema, cfr. A. Brancacci, *Oikeios logos*, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 64-69 (con la n. 41) e 260-262 (con la n. 62).

<sup>59</sup> Questo era già il parere di Libanio, che nella sua *Apologia di Socrate* (§§ 85-88 = SSR I E 1) affermava che il filosofo lodava i poeti quando dicevano secondo lui qualcosa di bello e di giusto, mentre li redarguiva quando facevano il contrario. Qualcosa di simile è attestato, in fondo, nei riguardi di Euripide. Socrate apprezzò i versi in cui il tragediografo lodava la capacità umana di autocontrollo e chiedeva che venissero ripetuti a teatro (cfr. Cic. *Tusc. disp.* IV 29.62 = SSR I C 19), ma se ne andò indignato al sentire un verso dell'*Auge*, in cui a suo dire si diceva che non ha senso cercare la virtù (cfr. Diog. Laert. II 33).

paralleli negli altri scritti socratici a noi pervenuti. Il ritratto del Socrate storico resta, dunque, nei suoi dettagli, ancora incerto e sfocato, mentre nei tratti fondamentali risulta essere almeno parzialmente afferrabile e visibile.

*Università di Trento*

[enrico.piergiacomi@unitn.it](mailto:enrico.piergiacomi@unitn.it)



Ὁ νόμος κοινός  
Legge di natura e legge umana nel pensiero stoico

di

MANUEL MAZZETTI

ABSTRACT: The aim of this paper is to give an overview on the connections among *nomos*, *ethos* and *philia* in Stoic thought. Without having the presumption of giving a comprehensive account, I'm going to take into consideration these topics: 1) the concept of οἰκείωσις, on which both the individual action and the development of social links as friendship and associate life are grounded; 2) the natural law and its relationship with specific legislations; 3) the Stoic notion of freedom (ἐλευθερία).

KEYWORDS: stoicism; *oikeiosis*; *homologhia*; natural law; freedom

ABSTRACT: Questo articolo ha lo scopo di fornire una panoramica generale dei nessi fra *nomos*, *ethos* e *philia* nel pensiero stoico. Senza alcuna pretesa di esaustività, verranno presi in considerazione questi tre nodi fondamentali: 1) la nozione di οἰκείωσις, su cui si fonda sia l'azione individuale sia lo sviluppo dei rapporti sociali di amicizia e convivenza civile; 2) la legge di natura e le sue relazioni con le legislazioni particolari; 3) il concetto stoico di libertà (ἐλευθερία).

KEYWORDS: stoicismo; *oikeiosis*; *homologhia*; legge di natura; libertà

Questo articolo ha lo scopo di fornire una panoramica generale dei nessi fra *nomos*, *ethos* e *philia* nel pensiero stoico. Senza alcuna pretesa di esaustività, verranno presi in considerazione tre nodi fondamentali connessi con questi temi: 1) la nozione di οἰκείωσις, su cui si fonda sia l'azione individuale sia lo sviluppo dei rapporti sociali di amicizia e convivenza civile; 2) la legge di natura e le sue relazioni con le legislazioni particolari; 3) il concetto stoico di libertà (ἐλευθερία). Nel quadro d'insieme che andremo a delineare, non tutti gli argomenti che verranno introdotti potranno ricevere, per

ragioni di spazio, un'adeguata trattazione: si cercherà, comunque, di dare conto in nota degli studi più utili per il loro approfondimento<sup>1</sup>.

### 1. *La dottrina stoica dell'οικείωσις*

La parola greca *οικείωσις* viene generalmente tradotta come 'appropriazione' o 'conciliazione' – Cicerone la rende spesso con *conciliatio* – ma di fatto nessun termine rispecchia pienamente l'uso tecnico che assume nella filosofia stoica, che adesso cercheremo di chiarire. La dottrina fu sviluppata con ogni probabilità già da Zenone di Cizio<sup>2</sup>, il fondatore della scuola, e approfondita dagli scolarchi che gli succedettero: del resto, essa si inserisce in una discussione già ampiamente attestata nella filosofia precedente<sup>3</sup>.

Per un'adeguata ricostruzione converrà partire da un passo di Diogene Laerzio – l'unico che cita testualmente un'opera di Crisippo – e integrarlo, quando necessario, con gli altri resoconti che ci sono pervenuti sullo stesso argomento: in particolare, il terzo libro del *De Finibus* e vari passi del *De Officiis* di Cicerone, l'*Epistola a Lucilio* 121 di Seneca e un papiro di Ierocle (I-II sec. d. C.), che ha restituito buona parte di un'opera intitolata *Fondamenti di Etica* (ἠθικὴ στοιχείωσις)<sup>4</sup>.

#### 1.1. *Il πρώτον οἰκεῖον*

Diogene Laerzio riferisce la dottrina dell'οικείωσις in questi termini:

[A] Τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῶον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό, οἰκειούσης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, καθά φησιν ὁ Χρῦσιππος ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ τελῶν, πρώτον οἰκεῖον λέγων εἶναι παντὶ ζῷῳ τὴν αὐτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν. [B] οὔτε γὰρ ἀλλοτριῶσαι εἰκὸς ἦν αὐτὸ <αὐτῷ> τὸ ζῶον, οὔτε ποιήσασαν αὐτό, μήτ' ἀλλοτριῶσαι μήτ' οἰκειῶσαι. ἀπολείπεται τοίνυν λέγειν συστησαμένην αὐτὸ οἰκειῶσαι πρὸς ἑαυτό. [C] οὔτω γὰρ τὰ τε βλάπτοντα διωθεῖται καὶ τὰ οἰκεῖα προσίεται.

---

<sup>1</sup> Una versione abbreviata di questo articolo è stata presentata in occasione del convegno, organizzato dall'associazione ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, 'Nomos, Ethos e Philia', tenutosi a Roma il 7 luglio 2016. Ringrazio Emidio Spinelli, Francesco Verde e Maurizio Migliori, che sono intervenuti in quell'occasione. Le traduzioni dei testi che verranno citati, dove non diversamente specificato, sono mie.

<sup>2</sup> Cic., *Acad. Pr.* 131 (=SVF I 18).

<sup>3</sup> Un'accurata analisi dell'origine della dottrina e dei suoi precedenti in altre scuole si trova in R. Radice, «Oikeiosis». *Ricerche sul fondamento del pensiero stoico e sulla sua genesi*, Vita e Pensiero, Milano 2000. Tuttavia fondamentale per la teoria dell'οικείωσις stoica è S. G. Pembroke, *Oikeiosis*, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, Athlone Press, Londra 1971, pp. 114-149; per la sua ricezione in Cicerone e Seneca, G. Reydams-Schils, *Human Bonding and Oikeiosis in Roman Stoicism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», 22 (2002), pp. 221-251.

<sup>4</sup> Il testo di Ierocle è consultabile, insieme agli altri frammenti dello stesso autore conservati da Stobeo, in I. Ramelli, *Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments, and Excerpts*, translated by D. Konstan, Society of Biblical Literature, Atlanta 2009.

[A] Affermano che l'essere animato ha come primo impulso quello di conservare sé stesso, poiché la natura fin dall'inizio lo concilia con sé stesso, secondo quanto afferma Crisippo nel primo libro *Sui Fini*, dicendo che la prima cosa propria e cara per ogni essere animato è la sua stessa costituzione e la consapevolezza di essa. [B] Infatti, non sarebbe verosimile né che [la natura] rendesse l'essere animato estraneo e ostile a sé stesso, e neppure che, dopo averlo prodotto, non lo spingesse ad essere né estraneo né caro a sé stesso. [C] Dunque, non resta altro da dire se non che la natura, una volta costituito l'essere animato, lo renda caro a sé stesso; [D] di conseguenza, quello respinge le cose dannose e accetta quelle [che gli sono] proprie<sup>5</sup>.

Sono necessari innanzitutto due chiarimenti terminologici: in primo luogo, per ζῶον si deve intendere qualsiasi essere vivente capace di ricevere una sensazione (αἴσθησις) e rispondere ad essa mediante un impulso autonomo (ὄρμη), ovvero gli animali e gli esseri umani<sup>6</sup>. Tutti gli altri enti, e in particolare le piante, sono dotati di un principio di movimento che gli Stoici non definiscono anima in senso proprio, bensì 'natura' (φύσις): in altri termini, le loro funzioni vitali non sono dirette da un principio psichico individuale, com'è l'anima, ma dalla natura, ovvero dallo *pneuma* materiale e divino al tempo stesso, di cui tutte le singole realtà sono modificazioni<sup>7</sup>. Perciò ζῶον è stato tradotto come 'essere animato', tenendo presente questo senso di 'anima', che non riguarda le specie vegetali. Il secondo chiarimento riguarda invece l'aggettivo sostantivato οἰκεῖον, che – come il verbo corrispondente οἰκεῖω e il sostantivo οἰκείωσις – indica al tempo stesso sia ciò che è o diventa di nostro possesso, sia ciò verso cui si prova un senso di familiarità e di affetto.

Con queste premesse possiamo comprendere meglio il senso della citazione di Crisippo riportata nella seconda parte di [A]: ogni essere animato (cioè ogni animale ed essere umano), al momento

<sup>5</sup> Diog. Laert. VII 85 (=SVF III 178), traduzione modificata da Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, a cura di G. Reale, con la collaborazione di G. Girgenti e I. Ramelli, Bompiani, Milano 2005.

<sup>6</sup> Hier., *El. Eth.*, I 30-33: «un essere animato differisce da uno che non lo è per due aspetti: la sensazione e l'impulso» (τὸ ζῶον τοῦ μὴ ζῶου δυοῖν ἔχει διαφοράν, αἰσθήσει τε καὶ ὄρμη).

<sup>7</sup> SVF II 708-712; 714-715; 718: cfr. B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Clarendon Press, Oxford 1985, p. 21. Sembra che i pesci abbiano un principio psichico minimale che consente loro l'autoconservazione ma non l'attaccamento per la prole, che, come vedremo nelle pagine seguenti, è caratteristico degli altri animali: cfr. SVF II 722, 724. Si noti che lo stesso feto umano, finché si trova nell'utero, è considerato una natura (φύσις), analoga a quella delle piante, e solo al momento della nascita del bambino diventa un'anima (ψυχή): SVF II 806, Hier., *El. Eth.*, I 1-30; cfr. T. Tieleman, *Diogenes of Babylon and Stoic Embryology. Ps. Plutarch Plac. V 15.4 Reconsidered*, «Mnemosyne Fourth Series», 44 (1991), pp. 106-125; A. A. Long, *Soul and Body in Stoicism*, «Phronesis», 27 (1982), pp. 34-57 [ristampato in A. A. Long, *Stoic Studies*, Cambridge University Press 1996, pp. 224-249].

della nascita<sup>8</sup>, prima di tutto si appropria della sua costituzione (σύστασις) e della coscienza (συνείδησις) di tale costituzione, cioè entra in possesso di esse e prova affetto verso di esse. Grazie al confronto con Seneca e Ierocle<sup>9</sup>, possiamo definire la σύστασις (in Seneca *constitutio*) come la struttura peculiare di ciascuna specie animale, cioè l'insieme delle parti che la compongono: nel caso degli esseri umani, per esempio, gli occhi, le orecchie, le mani, le gambe e così via. Il termine συνείδησις invece corrisponde in Ierocle alla «coscienza delle parti e delle loro funzioni» (συναίσθησις...τῶν μερῶν καὶ τῶν ἔργων) e in Seneca al più generico *sensus*. Con ciò si intende la consapevolezza immediata della funzione che svolge ognuna delle membra di cui si è forniti: fin dall'inizio, senza che nessuno ce lo insegni, utilizziamo, per esempio, gli occhi, e non le orecchie, per guardare; le mani, e non le gambe, per afferrare un oggetto; e così via. Allo stesso modo, gli uccelli mostrano di comprendere da subito che le ali servono per volare. Ierocle aggiunge due ulteriori argomenti a sostegno di questo punto: ogni animale ha immediata consapevolezza sia di ciò che serve alla sua difesa (le corna, le zanne, il veleno del serpente, ecc.) sia di quali delle sue parti siano deboli e quali forti (la tartaruga nasconde la testa sotto la corazza).

Tornando al passo di Diogene Laerzio, la sezione [B] introduce una dimostrazione della dottrina basata su un ragionamento logico, cioè *a priori*<sup>10</sup>. Stando ad esso, la Natura può creare gli enti rendendoli: i) cari a sé stessi; ii) estranei a sé stessi; iii) né cari né estranei a sé stessi, indifferenti. Un analogo spettro di opzioni si ritrova in Ierocle<sup>11</sup>, che aggiunge due importanti precisazioni: innanzitutto, usando la formula «questo ragionamento costringe a concedere che...» (ὁ συλλογισμὸς οὗτος ἀναγκάζει ὁμολογεῖν ὅτι...), conferma che si tratta di un argomento *a priori*: è infatti il συλλογισμὸς, e non i fatti dell'esperienza, ciò che giustifica la conclusione; inoltre, fornisce una più adeguata dimostrazione del motivo per cui viene scelta la prima delle tre opzioni disponibili. Mentre Diogene procedeva per esclusione, dichiarando che ciascuna delle due alternative non appare verosimile (εἰκός), Ierocle si richiama al principio per cui la natura non fa nulla invano: se non avesse dotato i viventi dell'amor di sé, «la natura avrebbe la responsabilità di aver prodotto invano tali cose prima della nascita» (ἔχου δ' ἂν τὴν αἰτίαν καὶ ἡ φύσις, ὡς μάτην τὰ τοιαῦτα καμοῦσα

<sup>8</sup> εὐθὺς γενόμενοι: cfr. Plut., *De Stoic. Rep.* 12, 1038b (SVF III 179); Alex. Aphr., *De An. Libr. Mant.* 150, 25 (=SVF III 183).

<sup>9</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 5-6; Hier., *El. Eth.* I 46-II 19.

<sup>10</sup> Sulla distinzione fra argomenti *a priori* e *a posteriori* nel contesto dell'οἰκειώσις si veda in particolare J. Brunschwig, *The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism*, in M. Schofield-G. Striker (eds.), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge University Press 1986, pp. 113-144.

<sup>11</sup> Hier., *El. Eth.* VI 40-53.

πρὸ γενέσεως). In altri termini, se gli esseri animati non fossero attaccati alla propria vita, sarebbe inutile e ingiustificato il fatto che la natura abbia dato loro la vita stessa.

La dottrina dell'οἰκείωσις era dimostrata dagli Stoici anche mediante un argomento *a posteriori*, basato sull'osservazione empirica degli animali o dei bambini. Dopo la nascita, ognuno è subito in grado di usare o di imparare ad usare la struttura fisica che ha a disposizione, e si impegna a farlo anche se questo gli costa fatica e dolore<sup>12</sup>: in tal modo, gli Stoici prendevano posizione contro la scuola epicurea. Il ricorso a prove basate sull'esperienza non è di certo casuale, visto che, com'è noto, per Epicuro l'evidenza (ἐνάργεια) era il criterio più attendibile per formulare una teoria. Ora, i filosofi del Giardino ponevano come πρῶτον οἰκείον il piacere; Seneca riassume così questa teoria:

*Partes suas animalia apte movent quia, si aliter moverint, dolorem sensura sunt.*

Gli animali muovono adeguatamente le loro parti perché, se le muovessero diversamente, sentirebbero dolore<sup>13</sup>.

Al contrario, gli Stoici mostravano che l'appropriazione della propria costituzione naturale ha la priorità sul conseguimento del piacere, come dimostra il fatto che i bambini, quando stanno imparando a camminare, continuano a cadere e rialzarsi benché ciò provochi loro dolore; e, similmente, la tartaruga, pur non provando né dolore né piacere se si ritrova capovolta, cerca lo stesso di tornare nella sua posizione naturale<sup>14</sup>.

La sezione del brano di Diogene indicata con la lettera [C] prosegue estendendo l'oggetto dell'οἰκείωσις dalle membra di cui l'essere animato è costituito e dalla consapevolezza delle funzioni di ciascuna di esse ad un più generico 'sé stesso' (ἑαυτός). Questo passaggio, tuttavia, è piuttosto sfumato, e può essere opportunamente ricostruito solo grazie alla testimonianza di Seneca:

*Unicuique aetati sua constitutio est, alia infanti, alia puero, alia seni; omnes ei constitutioni conciliantur in qua sunt. Infans sine dentibus est: huic constitutioni suae conciliatur. Enati sunt dentes; huic constitutioni conciliatur. [...] Alia est aetas infantis, pueri, adulescentis, senis; ego tamen idem sum, qui et infans et puer et adulescens. Sic, quamvis alia atque alia cuique constitutio sit, conciliatio constitutionis suae eadem est. Non enim puerum mihi aut iuvenem aut senem, sed me natura commendat.*

<sup>12</sup> Cic., *De Fin.* III 16; Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 9.

<sup>13</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 7; cfr. Diog. Laert. X 34, 128 e 137; Cic., *De Fin.* I 30; e i passi raccolti in Usener 398.

<sup>14</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 8; cfr. Diog. Laert. VII 86 (=SVF III 178); Cic., *De Fin.* 16-17.

Per ciascun periodo [della vita] c'è una specifica costituzione, una per il bambino, un'altra per il fanciullo, un'altra per il vecchio; tutti si conciliano con quella costituzione in cui si trovano. Il bambino è senza denti: si concilia con questa costituzione. Spuntano i denti: si concilia con questa costituzione [...]. Diversa è l'età del fanciullo, dell'adolescente, del vecchio; tuttavia *io* sono lo stesso, da bambino, da fanciullo e da adolescente. Così, sebbene la costituzione di ciascuno sia ora l'una ora l'altra, la conciliazione con la propria costituzione è la stessa. La natura infatti non mi dà in custodia il fanciullo o il ragazzo o il vecchio, ma *me stesso*<sup>15</sup>.

La costituzione varia con il passare del tempo e con le modificazioni che subisce ogni individuo, man mano che la sua età aumenta. L'*ego* (corrispondente al riflessivo in terza persona *ἐαυτός* di Diogene Laerzio), è ciò che rimane invariato durante queste modificazioni. La precisazione è rilevante innanzitutto perché, come vedremo fra poco, l'essere umano subisce non solo trasformazioni corporee quali crescita e invecchiamento, ma anche una ben più netta modificazione, che consiste nell'acquisizione della razionalità<sup>16</sup>; più in generale, la distinzione fra costituzione ed *ego* è necessaria per evitare l'eventuale paradosso che ogni essere vivente resti attaccato per tutta la vita alla struttura corporea e psichica di cui è fornito alla nascita. Si può ipotizzare che questo punto fosse collegato con la teoria dell'*ἰδίως ποτόν*, stando alla quale ogni ente ha una qualità peculiare, che la differenzia da tutte le altre sostanze e permane costante attraverso le innumerevoli alterazioni che la sostanza stessa e le sue parti subiscono nel corso del tempo<sup>17</sup>.

Dalla sezione [D] del brano di Diogene Laerzio si apprende che il risultato del processo di appropriazione che si è descritto è che il primo impulso (*πρώτη ὁρμή*) di ogni essere animato consiste nel respingere le cose dannose e approvare quelle 'proprie'. Ciò equivale alla tesi di partenza – esposta all'inizio di [A] – secondo cui il primo impulso mira all'autoconservazione (*τὸ τηρεῖν ἑαυτό*). Non è affatto chiaro, tuttavia, come l'essere animato riesca a passare dalla semplice coscienza delle proprie funzioni e dal senso di attaccamento alla propria costituzione alla *comprensione* di ciò che giova e nuoce alla sua conservazione. Come mai, per esempio, la gallina non fugge di fronte al pavone, ma lo fa di fronte allo sparviero, prima ancora che questo la attacchi<sup>18</sup>? Ciò non può

---

<sup>15</sup> Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 15-16.

<sup>16</sup> Seneca introduce la distinzione fra *ego* e *constitutio* proprio per prevenire la possibile obiezione per cui, dato che la costituzione umana comprende prima di tutto la razionalità, allora il bambino, già appena nato, dovrebbe appropriarsi della ragione. Anche in Ierocle vengono distinti costituzione e sé, benché non sia altrettanto chiara la loro relazione: cfr. per esempio VII 49-50: *οἰκειοῦσθαι ἑαυτῶ καὶ τῇ ἑαυτοῦ συστάσει*.

<sup>17</sup> *SVF* 378 e 395-397; cfr. almeno D. N. Sedley, *The Stoic Concept of Identity*, «Phronesis», 27 (1982), pp. 255-275.

<sup>18</sup> Il problema è posto in questi termini in Sen., *Epist. ad Luc.* 121, 19.

avvenire né per una qualche forma di intelligenza, poiché gli animali sono in ogni caso privi di ragione e gli esseri umani la acquisiscono in un momento successivo<sup>19</sup>; né è possibile richiamarsi alle esperienze precedenti, perché *l'οικείωσις* precede ogni esperienza e apprendimento, e gli animali fanno già dall'inizio da quali specie tenersi lontani<sup>20</sup>; né, infine, può dipendere dal possesso di idee innate: gli Stoici sostengono infatti una forma radicale di empirismo, in base alla quale ogni conoscenza proviene o dalle percezioni dei sensi o dalla loro organizzazione in concetti, di cui solo gli uomini sono capaci; Aezio riferisce, in proposito:

ὅταν γεννηθῆ ὁ ἄνθρωπος, ἔχει τὸ ἡγεμονικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ὡσπερ χάρτην εὐεργον εἰς ἀπογραφὴν.

Non appena l'essere umano è nato, l'egemonico della sua mente è come un papiro pronto per la trascrizione<sup>21</sup>.

Si è detto che le piante sono soggette a una forma di mutamento quantitativo e qualitativo – da cui dipende, per esempio, la loro crescita – che non è prodotto, tuttavia, da un principio interno, come l'anima per gli animali, bensì dalla natura stessa: da ciò deriva che anche le funzioni che gli esseri animati condividono con le piante (quelle vegetative) sono dirette dallo stesso principio<sup>22</sup>. Non solo: il séguito del brano di Diogene dice che anche la ricerca di «ciò che si adatta alla costituzione» (*τὰ ἐναρμόζοντα τῇ συστάσει*) è operata da «la natura stessa» (*αὐτὴ ... ἡ φύσις*). Da ciò possiamo desumere che la cognizione che ogni animale ha di ciò che è nocivo non gli proviene da altro che dall'azione diretta della natura universale, che infonde a ciascuna specie una sorta di istinto 'automatico', pre-razionale, in grado di farle intuire ciò che risulta dannoso per la sussistenza.

Dunque, riassumendo quando si è detto finora: [A] la prima cosa che ogni essere animato sente come propria e verso cui prova attaccamento sono le membra di cui è costituito e le loro funzioni, di cui ha consapevolezza immediata, senza che nessuno glielo insegni. [B] Di ciò si possono fornire dimostrazioni sia *a priori* sia *a posteriori*. [C] La cura nei confronti della propria costituzione resta invariata durante tutti i diversi stadi dell'esistenza, benché la costituzione stessa subisca cospicui mutamenti: da ciò deriva che, propriamente, *l'οικείωσις* non riguarda una configurazione specifica della

<sup>19</sup> *Ibid.* 121, 10-11.

<sup>20</sup> *Ibid.* 121, 23.

<sup>21</sup> *Aet., Plac.* IV 11 (=SVF II 83). Sulla questione dell'innatismo nella filosofia stoica si veda comunque D. Scott, *Recollection and Experience. Plato's Theory of Learning and its Successors*, Cambridge University Press 1995, pp. 201-210.

<sup>22</sup> *Diog. Laert.* VII 86 (=SVF III 178).

costituzione, bensì il 'sé' (ἐαυτός, *ego*) che permane invariato attraverso il loro susseguirsi. [D] Visto che l'appropriazione di sé implica, già nel significato del termine οἰκείον, anche l'amore di sé, il primo impulso di ognuno è rivolto alla propria conservazione<sup>23</sup>.

### 1.2 *L'acquisizione della ragione*

Il primo impulso (πρῶτον οἰκείον) di ciascun animale e bambino è dunque di tipo egoistico: le sue azioni sono volte solo all'autoconservazione. Tuttavia, nel corso del tempo tale impulso è destinato a modificarsi e ad evolversi a causa dell'acquisizione della ragione. Gli Stoici sostenevano, infatti, che il fine di ogni ente sia «vivere conformemente alla natura» (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)<sup>24</sup> e che esista una sorta di *scala naturae*, che inizia con le piante, prive di impulso e sensazione, e perciò dirette dalla natura universale; continua con gli animali, in cui vivere secondo natura corrisponde a vivere secondo l'impulso di autoconservazione; e arriva infine agli enti razionali, per i quali, invece, la vita secondo natura corrisponde a quella secondo ragione. Diogene Laerzio riferisce che la ragione «sopraggiunge all'impulso come artefice» (τεχνίτης οὗτος ἐπιγίνεται τῆς ὀρμῆς), cioè rimodella l'istinto originario di mera autoconservazione in maniera da adeguarlo alla visione razionale delle cose<sup>25</sup>.

La ragione giunge a maturazione dopo 7 o 14 anni<sup>26</sup> e coincide con la capacità di formulare concetti, senza limitarsi alla semplice rappresentazione sensibile degli oggetti esterni<sup>27</sup>. Saper assurgere ai concetti universali, infatti, consente di scorgere le connessioni causali fra eventi antecedenti e conseguenti:

*Sed inter hominem et beluam hoc maxime interest, quod haec tantum, quantum sensu movetur, ad id solum, quod adest quodque praesens est se accommodat, paulum admodum sentiens praeteritum aut futurum. Homo autem, quod rationis est particeps,*

---

<sup>23</sup> Abbiamo presentato questa scansione in tre momenti consequenziali – quelli contenuti nelle sezioni [A], [C] e [D] – in accordo con l'esposizione di Diogene Laerzio e con le integrazioni fornite ad essa dall'Epistola 121 di Seneca. Ma in altre fonti questa successione è più confusa: Gellio, *Noct. Att.* XII 5,7 (=SVF III 181) parla dell'amore di sé e dell'istinto di autoconservazione ([A] e [D]), senza menzionare l'autocoscienza; Cicerone, *De Fin.* III 16 (=SVF III 182) mantiene tutti e tre gli aspetti, ma li introduce senza specificarne puntualmente le relazioni. Alessandro di Afrodisia, *Mantissa* 150, 25 (=SVF III 183) sembra ricondurre queste oscillazioni ad una disputa interna alla scuola, per cui πρῶτον οἰκείον è posto da alcuni Stoici nell'attrazione verso sé (πρὸς αὐτὸ οἰκειοῦσθαι=[C]), da altri nell'appropriazione della nostra costituzione e di ciò che lo conserva (πρὸς τὴν σύστασιν καὶ τήρησιν ὡκειῶσθαι=[A] e [D]).

<sup>24</sup> SVF III 4-14.

<sup>25</sup> Diog. Laert., VII 86 (=SVF III 178). Sulla *scala naturae* stoica cfr. B. Inwood, *Ethics and Human Action*, cit., pp. 18-27; J. E. Annas, *Hellenistic Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1992, pp. 50-56.

<sup>26</sup> Rispettivamente, SVF I 149 e II 83.

<sup>27</sup> Cic., *De Fin.* III 21; Aet., *Plac.* IV 11 (=SVF II 83).

*per quam consequentia cernit, causas rerum videt earumque praegressus et quasi antecessiones non ignorat, similitudines comparat rebusque praesentibus adiungit atque adnectit futuras.*

Ma c'è soprattutto questa differenza tra l'essere umano e la bestia: che questa, nella misura in cui è spinta dalla sensazione, si adegua soltanto a ciò che è vicino e presente, accorgendosi ben poco del passato e del futuro. Invece l'essere umano – in quanto partecipe della ragione, per mezzo della quale scorge le connessioni, vede le cause delle cose e i loro presupposti, e non ignora, per così dire, gli antecedenti – valuta le somiglianze e associa e connette alle cose presenti quelle future<sup>28</sup>.

Mediante la considerazione dei nessi fra gli eventi, si giunge a stabilire che il sommo bene consiste nella *ὁμολογία*:

*Prima est enim conciliatio hominis ad ea, quae sunt secundum naturam. simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant ἔννοιαν illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dilexerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, [...] quod ὁμολογίαν Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet.*

Infatti la prima conciliazione [=οἰκείωσις] dell'essere umano si rivolge a quelle cose che sono secondo natura. Poi, appena acquistò l'intelligenza – o meglio, il concetto, che quelli chiamano *ἔννοια* – e vide l'ordine e, per così dire, la concordia dei suoi atti, la stimò molto di più di tutte quelle cose che aveva apprezzato per prime, e mediante la conoscenza e la ragione giunse alla conclusione che quel sommo bene dell'essere umano, degno di essere lodato e ricercato di per sé, risiede in quello [...] che gli Stoici [chiamano] *homologhìa*, e noi chiameremo 'conformità', se sembra che vada bene<sup>29</sup>.

Una volta che l'essere umano ha acquisito la ragione, i suoi primi impulsi – cioè «tutte quelle cose che aveva apprezzato per prime» (*omnia illa quae prima dilexerat*) – vengono scavalcati dalla comprensione razionale del sommo bene, e diventano indifferenti ai fini dell'esercizio della virtù. Dunque, anziché conformarsi a quegli impulsi, come fanno gli animali, gli enti dotati di ragione si conformano progressivamente alla razionalità dell'universo. Questo processo avviene, comunque, in maniera graduale<sup>30</sup>, e solo nel saggio raggiunge l'ultimo stadio, che consiste nella perfetta identificazione della ragione individuale con quella universale. Ancora un passo di Diogene Laerzio chiarisce questo punto:

---

<sup>28</sup> Cic., *De Off.* I 11; cfr. *De Fin.* II 45.

<sup>29</sup> Cic., *De Fin.* III 21, traduzione modificata da M. T. Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. II, a cura di N. Marinone, UTET, Torino 1976.

<sup>30</sup> I vari momenti sono descritti in Cic., *De Fin.* 20, su cui cfr. A. A. Long, *Filosofia ellenistica. Stoici, epicurei, scettici*, Il Mulino, Bologna 1997 [orig. ingl. 1974], pp. 246-254.

διόπερ τέλος γίνεται τὸ ἀκολουθῶν τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατὰ τε τὴν αὐτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὄλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύειν εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος, διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὧν τῷ Διὶ, καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως ὄντι· εἶναι δ' αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὐροίαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἐκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὄλων διοικητοῦ βούλησιν.

Pertanto, il fine [della nostra vita] diventa vivere in conformità con la natura: il che significa sia con la propria natura sia con quella dell'universo, senza fare nulla di ciò che è solita vietare la legge comune, la quale è appunto la retta ragione che si diffonde in tutte le cose e si identifica con Zeus, che presiede al governo di tutti gli esseri. Precisamente in questo consiste la virtù di chi è felice e il giusto corso della vita, [che si realizza] quando tutte le azioni sono compiute nell'accordo dello spirito individuale di ciascuno con la volontà del governatore dell'universo<sup>31</sup>.

### 1.3 *Ragione e filantropia*

Così, la massima realizzazione della ragione umana consiste nel raggiungere il perfetto accordo con quella divina, che permea il cosmo intero e ne dirige ogni singolo evento. La divinità opera in modo provvidenziale, cioè fa in modo che tutto ciò che avviene sia diretto verso il meglio: pensare che qualcosa sia 'male' è quindi un errore di valutazione di chi non riesce ad elevarsi dalla prospettiva individuale a quella globale, che predispone il presunto male solo come momento necessario e strumentale alla realizzazione del piano complessivo<sup>32</sup>. Il saggio assume senza riserve questo approccio, trascurando gli interessi egoistici a cui sono dirette le azioni di animali e bambini, o meglio, facendo sì che i suoi interessi individuali *diventino* quelli generali.

La transizione dall'egoismo all'olismo induce ogni essere razionale a riconoscersi parte di una sorta di organismo cosmico, in cui niente resta isolato da tutto il resto. Cogliendo i nessi che lo legano alle cose e alle persone, ciascuno sviluppa una propensione all'altruismo, che ha come primo oggetto la propria prole, poi i parenti più stretti, poi progressivamente si estende fino ad abbracciare l'intero genere umano:

[A] *Pertinere autem ad rem arbitrantur intellegi natura fieri ut liberi a parentibus amentur. A quo initio profectam communem humani generis societatem persequimur [...].*

[B] *Neque vero haec inter se congruere possent, ut natura et procreari vellet et diligi*

---

<sup>31</sup> Diog. Laert. VII 88-89 (parzialmente riportato in SVF III 4 e I 555), traduzione modificata da *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, cit.

<sup>32</sup> Sul tema della provvidenza nello Stoicismo cfr. almeno M. Dragona-Monachou, *The Stoic Arguments for the Existence and the Providence of the Gods*, Università di Atene 1976; *Ead.*, *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*, «Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt» II 36.7 (1994), pp. 4418-4490; K. Algra, *Stoic theology*, in B. Inwood (ed.), *The Cambridge Companion to the Stoics*, Cambridge University Press 2003, pp. 153-178.

*procreatos non curaret [...]. Sic apparet a natura ipsa, ut eos, quos genuerimus, amemus, impelli. [C] Ex hoc nascitur ut etiam communis hominum inter homines naturalis sit commendatio, ut oporteat hominem ab homine ob id ipsum, quod homo sit, non alienum videri [...]. Itaque natura sumus apti ad coetus, concilia, civitates.*

[A] ritengono che abbia attinenza con l'argomento comprendere che l'amore dei genitori verso i figli è un fatto naturale. Da questo principio ha avuto origine, secondo il nostro pensiero, la socievole convivenza del genere umano [...] [B] Sarebbe un'incongruenza dire che la natura vuole la procreazione e non si interessa di far amare le creature generate [...]. Così la natura stessa risulta spingerci ad amare quelli che abbiamo generato. [C] Ne deriva che è naturale anche la reciproca solidarietà degli uomini fra loro, per cui necessariamente un essere umano non può risultare estraneo per un altro, per il fatto stesso che è un essere umano. [...] Pertanto è per natura che siamo stati resi idonei alle riunioni, alle assemblee, alle città<sup>33</sup>.

Non è chiaro se l'amore per i figli, introdotto nella sezione [A], abbia origine nella fase in cui la razionalità si è già sviluppata o in quella precedente, in cui l'azione è guidata dall'istinto. Infatti, mentre nel *De Officiis* si legge che l'altruismo si sviluppa «con la forza del ragionamento» (*vi rationis*)<sup>34</sup>, un passo di Plutarco ci informa che, secondo Crisippo, «appena nati» (εὐθύς γενόμενοι) ci si appropria non solo di sé stessi e delle parti del proprio corpo, ma anche dei propri figli<sup>35</sup>. Questa seconda opzione implicherebbe che anche gli animali, privi di ragione, possano provare affetto verso la loro prole. Per conciliare queste due opzioni, si può ipotizzare che l'amore per i figli sia conforme a ragione tanto nel caso degli animali quanto in quello degli esseri umani. Nei primi, è infatti conforme alla razionalità del cosmo, poiché l'eventualità che essi non amino ciò che producono sarebbe un'assurdità analoga a quella che la natura li crei senza far sì che amino sé stessi: è per questo che Cicerone, nella sezione che ho indicato con la lettera [B], giustifica l'amore per i figli con un argomento – la natura non fa nulla invano – analogo a quello che dimostrava *a priori* il πρῶτον οἰκεῖον; negli esseri umani, invece, l'amore per la prole è conforme anche alla ragione umana, che a sua volta è omologata con quella cosmica.

## 2. Filantropia e legge di natura

Visto che la ragione induce ad amare i propri simili e ad intrattenere rapporti di convivenza (*societas*) e solidarietà (*commendatio*) con essi, l'essere umano è naturalmente portato a prendere parte alla vita politica, come si legge nella sezione [C] del testo di Cicerone e nei passi paralleli dello stesso Cicerone<sup>36</sup>. Questa evidente polemica

<sup>33</sup> Cic., *De Fin.* III 62-63. Cfr. *De Off.* I 12; *De Fin.* II 45.

<sup>34</sup> Cic., *De Off.* I 12; cfr. Diog. Laert. VII 120.

<sup>35</sup> Plut., *De Stoic. Rep.* XII, 1038b (=SVF III 179).

<sup>36</sup> Cfr. nota 33.

contro il λάθε βιώσας epicureo<sup>37</sup> ci introduce al tema più generale del *nomos*. Se riprendiamo l'ultimo passo citato di Diogene Laerzio, vediamo che «legge comune» (ὁ νόμος ὁ κοινός) è sinonimo di «retta ragione» (ὀρθὸς λόγος) e di Zeus. Già da questo possiamo dedurre che l'uso adeguato del principio razionale, che condividiamo con la divinità, è in grado di stabilire cos'è il bene e il male, fornendo norme per la vita associata, ossia un 'diritto naturale' comune all'intera umanità e anteriore alle legislazioni particolari<sup>38</sup>. La legge comune non si traduce, tuttavia, in un elenco sistematico di prescrizioni o norme. Benché talvolta gli Stoici indichino ciò che il saggio deve o non deve fare in merito a questioni specifiche<sup>39</sup>, il contenuto dello *ius naturale* si riduce all'assunzione della ragione come guida delle proprie azioni e alle sue due conseguenze principali: la ricerca dell'utile generale e l'afflato filantropico in base al quale siamo portati ad amare i nostri simili:

*Sequitur igitur ad participandum alium alio communicandumque inter omnes ius <n>os natura esse factos. Atque hoc in omni hac disputatione sic intellegi volo, quo<m> dicam naturam esse, tantam autem esse corruptelam malae consuetudinis, ut ab ea tamquam igniculi exstinguantur a natura dati, exorianturque et confirmentur vitia contraria. Quodsi, quo modo s<un>t natura, sic iudicio homines «humani», ut ait poeta, «nihil a se alienum putarent», coleretur ius aequae ab omnibus.*

Ne consegue che siamo così fatti da natura, per renderci l'un l'altro partecipi del diritto e per dividerlo fra tutti noi. E questo, [che chiamo diritto], vorrei che nel corso di tutta questa discussione si intendesse che è la natura stessa, e che la corruzione derivante dalla cattiva consuetudine è tanto grande da estinguere, per così dire, le scintille dateci dalla natura, e da far sorgere e rafforzare i vizi contrari. Giacché se gli esseri umani, conformemente a come sono per natura, così [anche] nella loro opinione «non ritenessero a loro estraneo nulla di ciò che riguarda l'essere umano» – come dice il poeta – il diritto sarebbe rispettato da tutti allo stesso modo<sup>40</sup>.

Gli Stoici dovevano però giustificare il fatto evidente che il diritto naturale, pur essendo almeno in parte posseduto da tutti gli esseri razionali, non trovava una concreta realizzazione negli Stati e nelle legislazioni particolari. Quella somiglianza reciproca di tutti gli

---

<sup>37</sup> Sulla partecipazione attiva del saggio alla vita politica cfr. Diog. Laert. VII 121 (=SVF III 697); Sen., *De Tranq. An.* 11; *De Otio* 8.3.2. Nello stoicismo romano il tema assunse poi un'importanza centrale: Seneca dedicò ampie riflessioni all'antitesi fra vita attiva e *otium* letterario in molte opere successive all'esilio forzato in Corsica; la carica di imperatore rivestita da Marco Aurelio fu poi l'esempio più evidente dell'impegno dei pensatori stoici in politica.

<sup>38</sup> Cic., *De Leg.* I 18, 23 e 33; SVF III 332 e 613; Marc. Aur. IV 4.

<sup>39</sup> Cfr. per es. SVF III 703, 715, 727. Sull'assenza di un 'codice' di norme derivante dalla legge comune cfr. G. Watson, *The Natural Law and Stoicism*, in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., p. 224.

<sup>40</sup> Cic., *De Leg.* I 33, traduzione modificata da Cicerone, *Opere politiche e filosofiche*, vol. I, a cura di L. Ferrero e N. Zorzetti, UTET, Torino 1974; nella parte finale si noti la libera citazione del celebre motto contenuto nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio: *homo sum, humani nihil a me alienum puto*.

individui, che dovrebbe indurre alla filantropia, non trova adeguato riconoscimento nelle istituzioni vigenti perché – come si legge nell'ultimo brano citato – è sopraffatta dalla «corruzione arrecata dalla cattiva consuetudine» (*corruptela malae consuetudinis*)<sup>41</sup>. In *De Officiis* III 68-69 vengono presentati alcuni esempi in cui questa frizione fra legge di natura e leggi civili è evidente: per esempio, vendere una casa che presenti difetti, tacendo di essi<sup>42</sup>, non è proibito dallo *ius civile*, cioè dal diritto vigente, ma è proibito dalla *lex naturae* (descritta poco dopo anche come *ius gentium*). Lo *ius civile* è dunque il complesso di norme a cui si deve obbedire in quanto membri di una specifica comunità; è verosimile che tali norme siano stilate e accettate in virtù di una convenzione fra chi le sottoscrive, e possano perciò variare in base al luogo e al momento diverso in cui vengono redatte<sup>43</sup>; esse, inoltre, non possono guidare all'azione in tutti i casi possibili, poiché in certe occasioni, come quella della vendita della casa, lasciano aperte due prospettive di azione (metterla in vendita o meno), entrambe legali. D'altro canto, la *lex naturae* (o *ius gentium*), riguarda la moralità o immoralità dell'azione, non in rapporto a un determinato sistema di leggi, ma in relazione alla conformità o difformità rispetto alla ragione: il mancato rispetto di essa non rende l'agente – per così dire – perseguibile a livello giuridico, ma lo allontana dalla virtù, che per gli Stoici è cosa ben più grave.

Ora, se la vera legge non è quella dello Stato in cui ci si trova, ma quella suggerita dalla retta ragione, si possono giustificare almeno tre diversi atteggiamenti, nella condotta pratica della vita associata, ciascuno dei quali è in qualche modo presente già a partire dallo Stoicismo antico. Il primo consiste nel contestare e ritenere comunque inadeguata la legislazione particolare:

[Χρύσιππε], πῶς δὲ τοὺς κειμένους νόμους ἡμαρτηῆσθαι φησ ἅπαντας καὶ τὰς πολιτείας;

Come puoi dire, [Crisippo], che sono sbagliate tutte quante le leggi in vigore e tutti i regimi politici?<sup>44</sup>

Si osservi a questo proposito che uno dei più risoluti contestatori del potere politico nella Roma repubblicana, Tiberio

<sup>41</sup> Cfr. anche *De Leg.* I 29 e *SVF* III 324.

<sup>42</sup> In *De Officiis* III 68-69 non si legge esplicitamente che i difetti della casa vengono tenuti sotto silenzio, ma ciò è evidente sia per il senso del passo sia per il confronto con Cic., *De Off.* III 50-57.

<sup>43</sup> Si tratta di un modello 'contrattualistico', difeso nell'antichità dai sofisti (Plat., *Rep.* II 2, 358e-359a; Arist., *Pol.* III 9, 1280b) e da Epicuro (*Rat. Sent.* 33); cfr. M. Pani, *Il costituzionalismo di Roma antica*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 27-34 e 144-147.

<sup>44</sup> Diogen. In Eus., *Praep. Evan.* VI p. 264b (=SVF III 324). Cfr. anche Zenone in *SVF* I 262.

Gracco, era stato probabilmente allievo dello stoico Blossio di Cuma, a sua volta discepolo di Antipatro di Tarso<sup>45</sup>.

La seconda possibilità è quella di impegnarsi a conformare la legge civile con quella suggerita dalla ragione: nel *De Officiis* si legge che una perfetta corrispondenza fra vera legge (*verum ius*) e leggi particolari non è possibile, in quanto noi abbiamo solo l'ombra e i contorni (*umbra et imagines*) della giustizia. Ma si auspica di seguire almeno quelle oscure vestigia della vera giustizia che ci sono concesse<sup>46</sup>. Ciò si traduce nell'impegno del saggio in politica, volto a fissare le leggi e a progredire «verso forme di governo perfette» (πρὸς τὰς τελείας πολιτείας)<sup>47</sup>.

Una terza soluzione della tensione fra *ius gentium* e *ius civile* insiste sul fatto che le istituzioni politiche e i rapporti sociali in vigore sono irrilevanti ai fini della virtù, la quale risiede invece nel pieno esercizio della ragione. Perciò le mutevoli – e spesso ingiuste – leggi dei singoli Stati lasciano indifferente il saggio, forte della sua salda moralità. Questo atteggiamento è ben espresso, per esempio, in un passo di Epitteto:

ὄταν γὰρ ὁ τύραννος εἴπῃ τινὶ 'δήσω σου τὸ σκέλος,' ὁ μὲν τὸ σκέλος τετμηκῶς λέγει 'μή: ἐλέησον,' ὁ δὲ τὴν προαίρεσιν τὴν ἑαυτοῦ λέγει 'εἴ σοι λυσιτελέστερον φαίνεται, δῆσον.' [...] 'ἐγὼ σοι δείξω ὅτι κύριός εἰμι.' 'πόθεν σύ;' 'ἐμὲ ὁ Ζεὺς ἐλεύθερον ἀφῆκεν'.

Quando, infatti, il tiranno dice a qualcuno «Ti incatenerò la gamba», l'uomo che dà valore alla gamba supplica: «no, pietà di me!»; al contrario, l'uomo che dà valore alla sua scelta di fondo dice: «Se ti sembra vantaggioso, incatenala pure [...]. Io ti farò vedere che sono il padrone». «E come potresti riuscirci?» «Zeus mi ha fatto libero»<sup>48</sup>.

Dunque, lo status civile dell'uomo saggio – sia esso schiavo o imperatore – è irrilevante per la sua vera libertà, quella interiore. Siamo così giunti a toccare l'ultimo tema che ci eravamo proposti di affrontare.

### 3. Libertà politica e libertà del saggio

Una delle definizioni più significative della nozione di libertà (ἐλευθερία) si trova ancora nel resoconto del pensiero stoico fornito da Diogene Laerzio:

---

<sup>45</sup> Plut., *Vit. Tib. Gracch.* 8. Sul ruolo politico di Blossio cfr. D. R. Dudley, *Blossius of Cumae*, «Journal of Roman Studies», 31 (1941), pp. 94-99.

<sup>46</sup> Cic., *De Off.* III 69.

<sup>47</sup> Stob., *Ecl.* II 94.7 (=SVF III 611).

<sup>48</sup> Epict., *Diatr.* I 19, 8-9, traduzione in Epitteto, *Tutte le opere*, a cura di G. Reale e C. Cassanmagnago, con la collaborazione di R. Radice e G. Girgenti, Bompiani, Milano 2009. Cfr. anche *ibid.*, I 1, 23-24.

[τὸν σοφὸν] μόνον τ' ἐλεύθερον, τοὺς δὲ φαύλους δούλους. εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας. εἶναι δὲ καὶ ἄλλην δουλείαν τὴν ἐν ὑποτάξει καὶ τρίτην τὴν ἐν κτήσει τε καὶ ὑποτάξει, ἣ ἀντιτίθεται ἢ δεσποτεία, φαύλη οὖσα καὶ αὐτή.

Solo il saggio è libero, mentre gli stolti sono servi. La libertà è infatti il potere di azione autonoma, mentre la schiavitù è la privazione di azione autonoma. C'è anche un'altra schiavitù, quella [che consiste] nella sottomissione; e una terza, [che consiste] nell'essere proprietà altrui e nella sottomissione, alla quale si contrappone l'essere padrone, che è anch'esso spregevole<sup>49</sup>.

Il termine ἐλευθερία è collegato da un lato all'indipendenza del saggio, dall'altro alla libertà civile e giuridica, opposta alla schiavitù. La libertà come «potere di azione autonoma» (ἐξουσία αὐτοπραγίας) non deve essere intesa, tuttavia, né come *arbitrium indifferentiae*, cioè come capacità di scegliere fra due o più alternative, né come capacità di autodeterminazione dell'agente (che possiamo indicare con il termine, già aristotelico, τὸ ἐφ' ἡμῖν). La possibilità dell'*arbitrium indifferentiae* è chiaramente esclusa dalla nota tesi stoica per cui il mondo è soggetto a ferree leggi deterministiche, che implica l'impossibilità che le cose vadano altrimenti, rispetto a come di fatto vanno: ciò contrasterebbe sia con l'assunto per cui tutto ha una causa determinata, sia con la provvidenza divina, che non può che dirigere il corso degli eventi nella miglior maniera possibile, tagliando fuori così ogni opzione alternativa<sup>50</sup>. L'autodeterminazione, invece, era stata oggetto di notevole attenzione presso gli Stoici, ma non coincide con la nozione di libertà, bensì con la legittimità di attribuire all'agente la responsabilità morale delle sue azioni: io sono responsabile di una certa azione o decisione in quanto, pur non potendo agire diversamente da come faccio, quell'azione o decisione è determinata dal mio carattere, e non da qualche costrizione esterna. E il mio carattere costituisce una maniera unica e peculiare di rispondere alle rappresentazioni provenienti dall'esterno. Questo punto era espresso da Crisippo con una celebre analogia: un cilindro non ha modo di sottrarsi ad una spinta esterna, così come un uomo non può fare a meno di ricevere stimoli dall'ambiente circostante; ma la reazione del cilindro, che consiste nel rotolare, dipende dalla sua forma, ed è perciò diversa da quella che avrebbe, per esempio, un cubo, sottoposto alla stessa spinta; allo stesso modo, ogni agente risponde alle sollecitazioni esterne in una specifica maniera, che è

<sup>49</sup> Diog. Laert. VII 121-122 (=SVF III 355).

<sup>50</sup> Alex., *De Fat.* 22 e 34 (in part. 206, 9-12); Plut., *De Stoic. Rep.* 23, 1045b-f (parzialmente in SVF II 973); Nem., *De Nat. Hom.* 35, 258 (=SVF II 991) e i passi riportati in SVF II 912-933.

conforme al suo carattere e diversa da quella in cui reagirebbe qualsiasi altro agente<sup>51</sup>.

La nozione stoica di ἐλευθερία è dunque molto diversa dai due sensi che *prima facie* potremmo essere tentati di attribuire alla 'libertà': non si è liberi né quando si è capaci di scegliere di agire indistintamente in un modo oppure in un altro; né perché siamo in grado di determinare le nostre azioni ponendoci come loro principio e sottraendoci ai condizionamenti esterni. Si è liberi, invece, quando non ci si lascia dominare da ciò che non rientra nel bene – compresa la salute, le ricchezze, il fatto di non dipendere da un padrone, ecc., che sono indifferenti per il raggiungimento della virtù<sup>52</sup> – ma si obbedisce solo alla ragione. E poiché la razionalità del saggio coincide con quella divina, che regge l'universo, la libertà può essere ricondotta ancora alla ὁμολογία: agire in base alla propria razionalità significa omologarsi al modo di agire della natura, accettando di buon grado tutto ciò che accade. Varie fonti presentano Zenone che ringrazia la sorte per aver affondato la sua nave carica di merci, e averlo così indirizzato alla filosofia<sup>53</sup>. A Cleante viene poi attribuito uno dei contributi più celebri in questo contesto:

ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ γ' ἡ Πεπρωμένη / ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμί  
διατεταγμένος, / ὡς ἔψομαί γ' ἄοκνος ἦν δέ γε μὴ θέλω, / κακὸς γενόμενος, οὐδὲν  
ἤττον ἔψομαι.

Guidami, o Zeus, e anche tu, o Destino, / dove sono da voi collocato /  
Seguirò senza indugio; se non voglio, / dopo essere diventato malvagio, dovrò  
nondimeno seguirvi<sup>54</sup>.

Seneca, dopo aver tradotto questo passo in latino, aggiunge:

*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*

Il destino guida chi è propenso, trascina chi è riluttante<sup>55</sup>.

---

<sup>51</sup> Cic., *De Fat.* 41-45 (=SVF II 974); Gell., *Noct. Att.* VII 2 (=SVF II 1000). Dell'ampia bibliografia relativa a questo tema mi limito a segnalare A.A. Long, *Freedom and determinism in the Stoic theory of action*, in *id.* (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 173-199; S. Bobzien, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1998, R. Salles, *The Stoics on Determinism and Compatibilism*, Ashgate, Aldershot 2005.

<sup>52</sup> Sugli indifferenti si vedano i passi raccolti in SVF I 191-195; III 117-168; cfr. almeno M. E. Reesor, *The 'indifferents' in the Old and Middle Stoa*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association», 82 (1951), pp. 102-110; I. G. Kidd, *Stoic Intermediates and the end for man*, «Classical Quarterly», 5 (1955), pp. 181-194 [ristampato in A. A. Long (ed.), *Problems in Stoicism*, cit., pp. 150-172]. Sulla posizione eterodossa di Aristone di Chio, in merito al problema degli indifferenti, cfr. inoltre A. M. Ioppolo, *Aristone di Chio e lo stoicismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1980, pp. 142-207.

<sup>53</sup> Si vedano i passi raccolti in SVF I 277.

<sup>54</sup> Epitt., *Ench.* 53 (=SVF I 527), traduzione modificata da Epitteto, *Tutte le opere*, cit.

Infine, a Zenone e Crisippo viene attribuita una altrettanto celebre similitudine:

Καὶ αὐτοὶ δὲ (scil. Chrysippus et Zeno) τὸ καθ' εἰμαρμένην εἶναι πάντα διεβεβαιώσαντο παραδείγματι χρησάμενοι τοιούτῳ, ὅτι ὡσπερ ὀχήματος ἔαν ἢ ἐξηρημένος κύων, ἔαν μὲν βούληται ἔπεσθαι, καὶ ἔλκεται καὶ ἔπεται, ποιῶν καὶ τὸ αὐτεξούσιον μετὰ τῆς ἀνάγκης [οἷον τῆς εἰμαρμένης]· ἔαν δὲ μὴ βούληται ἔπεσθαι, πάντως ἀναγκασθήσεται· τὸ αὐτὸ δῆπου καὶ ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· καὶ μὴ βουλόμενοι γὰρ ἀκολουθεῖν ἀναγκασθήσονται πάντως εἰς τὸ πεπρωμένον εἰσελθεῖν.

Crisippo e Zenone confermarono la tesi per cui tutto avviene per destino avvalendosi di tale esempio: se un cane viene legato a un carro, nel caso che voglia seguirlo, allo stesso tempo è trascinato [da esso] e [lo] segue [alla stessa andatura], attuando la sua autonomia in accordo con la necessità (ossia con il destino); nel caso che, invece, non voglia seguire [il carro], sarà comunque costretto [a farlo]. Lo stesso [vale] senza dubbio per gli esseri umani: infatti anche quando non vogliamo lasciarsi guidare, saranno comunque costretti ad andare incontro al destino<sup>56</sup>.

Al di là delle questioni interpretative specifiche, che qui tralasciamo per ragioni di spazio, il quadro generale che emerge da questi brani è chiaro: il mondo è soggetto a leggi deterministiche, che tuttavia sono dirette da un disegno provvidenziale. L'uomo non può in alcun modo modificare il corso degli eventi: se anche volesse opporsi al destino, questo lo trascinerrebbe a forza nella direzione stabilita. La libertà del saggio consiste dunque nell'accettazione di ciò che accade, dettata dalla duplice consapevolezza che da un lato sarebbe vano cercare di mutarne il corso, e dall'altro che tale corso obbedisce a un disegno razionale, che il saggio riesce, almeno in parte, a comprendere, avendo raggiunto il massimo grado di conformità ad esso.

Sapienza *Università di Roma*

[manmazze88@gmail.com](mailto:manmazze88@gmail.com)

---

<sup>55</sup> Sen., *Epist.* 107.11 (=SVF I 527).

<sup>56</sup> Hipp., *Philos.* 21, p. 571, 11 (=SVF II 975). S. Bobzien, *Determinism and Freedom*, cit., pp. 351-357, ritiene che questo brano non riferisca l'opinione dello Stoicismo antico, ma contenga tesi risalenti all'epoca di Epitteto. Questa tesi è stata tuttavia contestata da R. W. Sharples, *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*, in C. Natali-S. Maso (a cura di), *La catena delle cause. Determinismo e antideterminismo nel pensiero antico e contemporaneo*, Hakkert, Amsterdam 2005, pp. 197-214.





## La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano nell'etica di Anselmo d'Aosta

di

LUIGI ODDI

**ABSTRACT:** This paper focuses on the relation between justice and the essence of human nature in Anselm of Canterbury. According to Anselm's well-known definition in *De veritate* XII, justice requires that rectitude of the will is preserved for its own sake and depends on nothing else. However, he contends that justice expresses the ultimate origin of humanity, that is, to be just means to fulfil man's purpose, divinely ordained since creation. The aim of this paper is to investigate the non-reciprocal relationship between justice and the purpose of humankind.

**KEYWORDS:** Anselm of Canterbury; ethics; rectitude; justice; human being

**ABSTRACT:** Il presente lavoro si concentra sul rapporto tra la giustizia e il senso dell'essere umano nel pensiero di Anselmo d'Aosta. Secondo la celebre definizione presente nel capitolo XII del *De veritate*, la giustizia richiede che la rettitudine sia perseguita esclusivamente per sé stessa e per nessun altro motivo. D'altra parte, Anselmo sostiene che la giustizia esprime il senso originario di ogni uomo, sicché nell'agire in modo giusto ciascuno realizza il suo fine ultimo, stabilito da Dio sin dalla creazione. Lo scopo è prendere in esame entrambe le posizioni nel tentativo di mostrare la relazione non reciproca tra la giustizia e il senso dell'essere umano.

**KEYWORDS:** Anselmo d'Aosta; etica; *rectitudo*; giustizia; uomo

### 1. Introduzione

Nell'ambito della filosofia cristiana medievale proporsi di indagare il senso dell'essere umano, nei termini del suo orientamento pratico, potrebbe risultare un compito sin troppo agevole. Le Scritture definiscono in modo chiaro quale sia la direzione che tutti sono chiamati a seguire: creato ad immagine di Dio (cfr. *Gn* 1, 26-28; 5, 1-3; 9, 6), ogni uomo è naturalmente buono e, a sua volta, tenuto a perseguire attivamente il Bene. In seguito alla schiavitù del peccato,

ARTICOLI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

Dio ha risollevato il suo popolo indicandogli le dieci norme fondamentali da rispettare nel suo cammino terreno (cfr. *Es* 20, 1-18; *Dt* 5, 6-22). Con la Nuova Alleanza il Decalogo acquista ulteriore significato. Interrogato su quale sia il supremo comandamento, Gesù risponde di amare il Signore Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente; oltre a questo, l'altro grande comandamento è amare il prossimo come se stessi. Da queste due leggi supreme seguono tutte le altre (cfr. *Mt* 22, 36-40; anche *Rm* 13, 9-10). Ribaditi e sintetizzati nello spirito di carità annunciato da Gesù, i comandamenti costituiscono i doveri essenziali dell'uomo, rappresentativi del suo essere creatura e immagine di Dio.

In relazione a queste certezze di fede, molte e diverse sono state le giustificazioni razionali su cui l'etica medievale rivela il suo interesse filosofico. Tra queste, l'etica di Anselmo d'Aosta – secondo quanto mette in luce la linea interpretativa qui adottata – assume un significato del tutto originale, nella misura in cui fonda la giustizia esclusivamente sulla correttezza formale insita nella scelta del bene in sé e per sé<sup>1</sup>. La giustizia implica che il bene oggettivamente dovuto sia scelto solo per se stesso e per nessun'altra ragione, fosse anche per l'obbedienza al comando di Dio, per il valore materiale della scelta e delle sue conseguenze, o per la realizzazione del proprio fine ultimo. Ciò non significa, beninteso, che la giustizia non si conformi al volere di Dio o non abbia un valore materiale o, ancora, non realizzi il fine dell'uomo. Piuttosto, la giustizia richiede di prescindere da tutte queste ragioni che, pur valide e corrette, non possono essere annoverate tra i motivi per cui si deve scegliere il bene. In questi termini, la giustizia implica una vera e propria autonomia rispetto ad ogni movente diverso dal bene in quanto bene, compreso il senso stesso dell'essere umano.

Scopo di questo lavoro è porre in luce il rapporto tra la giustizia e il senso dell'uomo, nel tentativo di mostrare la complessa relazione tra questi due termini, che esclude sia di affermare la loro reciproca estraneità sia di ricondurre un termine all'altro. A questo proposito, saranno innanzitutto considerati alcuni passi, tratti da diverse opere anselmiane, nei quali la giustizia è intesa come il fine ultimo che dà senso all'essere umano; successivamente, si cercherà

---

<sup>1</sup> Tra coloro che sostengono l'interpretazione formale dell'etica anselmiana possono essere annoverati, tra gli altri, M. Corbin, *Se tenir dans la vérité. Lecture du chapitre 12 du dialogue de saint Anselme sur la Vérité*, in AA.VV., *Les mutations socio-culturelles au tournant des XI-XII siècles. Études anselmiennes (IV<sup>e</sup> session)*. Colloque organisé par le CNRS sous la présidence de Monsieur Jean Pouilloux member de l'Institut (Abbaye Notre-Dame du Bec, Le Bec-Hellouin, 11-16 juillet 1982), Éditions du centre national de la recherche scientifique, Paris 1984, pp. 649-666; I. Sciuto, *La morale di Anselmo d'Aosta: un'anticipazione medievale della morale "autonoma" di Kant?*, in I. Sciuto, *La felicità e il male. Studi di etica medievale*, Franco Angeli, Milano 1995, pp. 137-147; J.E. Brower, *Anselm on Ethics*, in B. Davies e B. Leftow (a cura di), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 222-256.

di ripercorrere l'argomentazione che conduce alla definizione di giustizia presente nel *De veritate*, che estromette dalla scelta del bene qualsiasi motivo diverso dal bene<sup>2</sup>. La giustizia, pur esprimendo il senso dell'essere umano, esclude per principio di essere perseguita a questo scopo. Il senso dell'essere umano risulta così soddisfatto a condizione di scegliere la giustizia, la quale a sua volta richiede di essere scelta solo per se stessa.

## 2. Il senso originario della creatura razionale

Si potrebbe affermare, senza timore di essere smentiti, che uno dei principi di fondo, costantemente ribaditi da Anselmo, è che la giustizia esprime il senso ultimo dell'essere umano. Senza entrare nel merito di cosa significhi esattamente la giustizia, oggetto della prossima sezione, per il momento sia sufficiente soffermarsi ad una prima generale identificazione tra azione oggettivamente dovuta e azione giusta.

Nel *Monologion* (una delle prime opere composta tra il 1076 e il 1077) Anselmo sancisce in modo chiaro il rapporto tra il dovere di compiere la giustizia da parte della creatura razionale e il suo essere immagine di Dio. Rievocando il celebre luogo biblico e la speculazione di Agostino sulla *mens* come *imago Trinitatis*, Anselmo definisce la *mens* come *speculum* nel quale è riflessa l'immagine divina, impossibile da vedere in faccia<sup>3</sup>. Nell'unità della *mens*, ogni potenza rimanda ad una persona della Trinità, perché di questa la creatura razionale può essere memore, conoscerla e amarla<sup>4</sup>. A riguardo, afferma Anselmo, di nient'altro la creatura razionale deve tanto curarsi quanto di esprimere con la sua attività volontaria l'immagine divina che le è impressa attraverso le potenze naturali. Non solo la creatura razionale è debitrice al Creatore del suo essere, ma proprio perché il suo più alto potere è quello di aver presente,

---

<sup>2</sup>I riferimenti alle opere di Anselmo d'Aosta sono tratti dall'edizione critica di F.S. Schmitt, *Sancti Anselmi cantuariensis Archiepiscopi Opera Omnia*, Thomas Nelson & Sons, Edinburgh 1946-1961, voll. I-VI, citati indicando il volume, la pagina e la linea.

<sup>3</sup> «Aptissime igitur ipsa sibimet esse velut "speculum" dici potest, in quo speculetur ut ita dicam imaginem eius, quam "facie ad faciem" videre nequit» Anselmus, *Mon.*, LXVII, vol. I, pp. 77-78, ll. 27-28, l. 1. Per il riferimento al passo biblico, cfr. *1Cor* 13, 12; il tema della *mens imago Dei* è presente in diversi luoghi del *corpus* agostiniano, sebbene sia estensivamente trattato nel *De Trinitate*.

<sup>4</sup> «illius [Trinitatis] potest esse memor, illum intelligere et amare» Anselmus, *Mon.*, LXVII, vol. I, p. 78, l. 5. Pertanto, conclude Anselmo il capitolo, non si può pensare che sia naturalmente donato alla creatura razionale qualcosa di più importante e di più simile alla somma sapienza della capacità di essere memore, di conoscere e di amare ciò che è migliore e più grande di tutto: «Omnino autem cogitari non potest rationali creaturae naturaliter esse datum aliquid tam praecipuum tamque simile summae sapientiae, quam hoc quia potest reminisci et intelligere et amare id, quod optimum et maximum est omnium» Anselmus, *Mon.*, LXVII, vol. I, p. 78, ll. 7-10.

conoscere e amare il sommo bene, ciò si dimostra essere il suo supremo dovere:

Rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem sibi per naturalem potentiam impressam per voluntarium effectum exprimere. Etenim praeter hoc quia creanti se debet hoc ipsum quod est: hinc quoque quia nil tam praecipuum posse quam reminisci et intelligere et amare summum bonum cognoscitur, nimirum nihil tam praecipue debere velle convincitur<sup>5</sup>.

Il dovere della creatura deriva dalle caratteristiche del suo essere, per cui nel realizzare il proprio dovere essa porta a compimento se stessa, attualizzando l'*imago Dei* potenzialmente iscritta nella sua natura<sup>6</sup>. Lo stesso principio è ribadito poco più avanti nel testo attraverso un sillogismo che chiarisce anche con quali potenze, e in quale ordine, l'uomo debba realizzare la sua natura. Il punto di partenza è la specificità della natura razionale dell'uomo, che consiste nella capacità di discernere il giusto dall'ingiusto, il vero dal non vero, il bene dal non bene, il bene maggiore dal minore<sup>7</sup>. Tuttavia, argomenta Anselmo, discernere ciò che è bene e ciò che è male, o il bene maggiore da quello minore, sarebbe del tutto superfluo se a questa capacità non seguisse anche quella di amare o riprovare ciò che viene indicato dal giudizio<sup>8</sup>. Ne consegue che ogni soggetto razionale è fatto per amare o respingere con maggiore o minor forza ciò che giudica più o meno buono o non buono<sup>9</sup>. In conclusione, sancisce Anselmo, nulla è più chiaro che la creatura razionale è fatta per amare la somma essenza sopra tutti i beni, perché questa è il sommo bene: «Nihil igitur apertius quam rationalem creaturam ad hoc esse factam, ut summam essentiam amet super omnia bona, sicut ipsa est summum bonum»<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 78, ll. 14-19.

<sup>6</sup> Nessuna creatura razionale è stata fatta da Dio in modo pienamente realizzato, ma tale che debba meritoriamente realizzare il proprio essere. Infatti, afferma Anselmo nel *De casu diaboli*, Dio non donò originariamente alla creatura una *potestas quae fit cum re*, ma una *potestas quae praecedit rem* (cfr. Anselmus, *De casu diab.* XII, vol. I, p. 252, ll. 23-24), ovvero non una potenza attuata, ma una potenza che precede l'atto, intendendo *res* come atto, sulla scorta della traduzione della Vanni Rovighi; cfr. Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche* (1969), traduzione, introduzione e note a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 198, n. 20.

<sup>7</sup> «rationali naturae non est aliud esse rationalem, quam posse discernere iustum a non iusto, verum a non vero, bonum a non bono, magis bonum a minus bono» Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 78, ll. 21-23.

<sup>8</sup> «Hoc autem posse omnino inutile illi est et supervacuum, nisi quod discernit amet aut reprobet secundum verae discretionis iudicium» Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 78, ll. 23-25.

<sup>9</sup> «Hinc itaque satis patenter videtur omne rationale ad hoc existere, ut sicut ratione discretionis aliquid magis vel minus bonum sive non bonum iudicat, ita magis vel minus id amet aut respuat» Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, pp. 78-79, ll. 25-26, 1.

<sup>10</sup> Anselmus, *Mon.*, LXVIII, vol. I, p. 79, ll. 1-3.

Ammettendo, per il momento, la coincidenza tra la scelta del massimo bene e la giustizia, è possibile affermare che la creatura razionale è fatta per agire in modo giusto, giacché la giustizia esprime il fine ultimo che dà senso al suo essere. Agire con giustizia, dunque, significa raggiungere il fine dell'uomo e, con ciò, soddisfare il suo senso; così come, al contrario, agire ingiustamente, non scegliendo il bene indicato dalla ragione, significa mancare il fine assegnato da Dio per natura e, di conseguenza, agire in modo improprio e innaturale. La giustizia non costituisce, invece, un bene essenziale come la razionalità, poiché quest'ultima è la caratteristica specifica dell'essere umano. Un uomo che si rivolge al male e rifiuta il bene non possiede un'essenza diversa da colui che, invece, si rivolge al bene e rifiuta il male, poiché entrambi sono uomini. La giustizia fa parte di quei beni accidentali che sopraggiungono ai beni essenziali e contribuiscono allo sviluppo dei singoli individui della stessa specie<sup>11</sup>. La giustizia conduce l'uomo alla piena realizzazione, in modo tale che il suo essere razionale sia un essere razionale giusto (un essere razionale ideale), che abbia attuato la sua *imago Dei*.

Lo stesso principio per cui Dio ha creato l'uomo affinché eserciti la giustizia, meritando così la felicità eterna, è ribadito anche nel *Cur deus homo* (opera di un ventennio successiva al *Monologion*, iniziata nel 1094 e completata nel 1098). Anselmo, tramite il suo omonimo personaggio in dialogo con il discepolo Bosone, dichiara innanzitutto il principio che si propone di dimostrare: «Rationalem naturam a deo factam esse iustam, ut illo fruendo beata esset»; di questo assunto, continua di seguito, «dubitari non debet»<sup>12</sup>. Ciò detto, il discorso procede secondo una struttura che riprende quella vista precedentemente nel *Monologion*. Entrambe le argomentazioni sono fondate su due principi di ordine, rispettivamente, ontologico e teologico: l'uno consiste nella stretta relazione tra natura umana, razionalità, capacità di scelta e giustizia; l'altro si basa sull'assunto dell'infallibilità dell'opera di Dio.

Il ragionamento si articola su due premesse, relative l'una alla facoltà razionale e l'altra alla facoltà di scelta. La natura razionale è tale al fine di discernere ciò che è giusto da ciò che è ingiusto, il bene

---

<sup>11</sup> Come sostiene Brower in riferimento a questa specie di beni non essenziali, «it is the actualization of these further states or activities that constitutes a thing's being fully developed as a member of its kind. Thus, a fully developed plant or animal will possess not only the capacities definitive of its kind, but also the corresponding states or conditions (in the case of human being, they are called "virtutes") that constitute the actualization of these capacities. [...] We might call this second sort of being "kind-relative accidental being" – accidental because it contrasts with essential being, and kind-relative because it contrasts with accidental being (such as hair color or blood type in human beings) that does not directly contribute to something's being an ideal member of its kind» J.E. Brower, *art. cit.*, p. 226.

<sup>12</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97 ll. 4-5.

dal male, il bene maggiore dal bene minore: «Ideo namque rationalis est, ut discernat inter iustum et iniustum, et inter bonum et malum, et inter magis bonum et minus bonum»<sup>13</sup>. Se così non fosse, la natura razionale sarebbe razionale inutilmente, ma Dio non la creò razionale inutilmente: «Alioquin frustra facta esset rationalis. Sed deus non fecit eam rationalem frustra»<sup>14</sup>. Pertanto, non vi è dubbio che la natura razionale sia stata creata tale allo scopo di giudicare ciò che è giusto, distinguendo il bene dal male e i diversi beni tra loro: «Quare ad hoc eam factam esse rationalem dubium non est»<sup>15</sup>. La concatenazione argomentativa è chiara e rigorosa: la razionalità consiste nella capacità di giudicare rettamente; tale capacità, in quanto donata da Dio, non può che avere questo scopo, altrimenti sarebbe del tutto vacua, ma questa eventualità è in sé contraddittoria, perché l'uomo non è stato creato razionale inutilmente. Dunque, l'uomo è stato creato ragionevole per giudicare il bene da seguire e il male da evitare.

La seconda premessa, relativa alla facoltà di scelta, è articolata in modo simile. La natura razionale ricevette da Dio la facoltà di scelta, affinché odiasse ed evitasse il male, amasse e scegliesse il bene e preferisse tra due beni quello migliore: «Simili ratione probatur quia ad hoc accepit potestatem discernendi, ut odisset et vitaret malum, ac amaret et eligeret bonum, atque magis bonum magis amaret et eligeret»<sup>16</sup>. La facoltà di scegliere non consiste, come tale, nella capacità di orientarsi indifferentemente tra il bene e il male, ma nella capacità di amare il bene maggiore, seguendo la retta ragione<sup>17</sup>. Se così non fosse, Dio avrebbe donato inutilmente la capacità di scelta, poiché essa sceglierebbe invano se non amasse ed evitasse secondo il retto giudizio. Ma Dio non fa nulla inutilmente: «Aliter namque frustra illi deus dedisset potestatem istam discernendi, quia in vanum discerneret, si secundum discretionem

---

<sup>13</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 5-7.

<sup>14</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 7-8.

<sup>15</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 8-9.

<sup>16</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 9-11.

<sup>17</sup> Non si deve rintracciare sotto questo discorso l'intento di stabilire un rapporto gerarchico tra le varie facoltà dell'anima razionale (o almeno non sembra essere questa la preoccupazione principale), per il semplice motivo che tale questione non era ancora entrata nel dibattito filosofico, come sarà invece a partire dalla metà del XIII secolo, in seguito alla riscoperta dei testi di Aristotele. In senso generale, se si volesse comunque stabilire il corretto ordine tra le facoltà nella libera scelta, si potrebbe affermare che Anselmo sembra sostenere una posizione vicina a quella di Severino Boezio, il quale attribuisce alla ragione una preminenza sulle altre facoltà dell'anima. Come sostiene Porro, nell'approccio boeziano «l'*arbitrium* viene considerato come un giudizio non *della* volontà, ma *sulla* volontà o *intorno alla* volontà ("liberum nobis de voluntate iudicium"). Quest'ultima definizione [...] presuppone che sia *la ragione (ratio)* a dare il proprio giudizio sulle immagini che giungono al nostro animo e stimolano la volontà, e a decidere di conseguenza cosa fare» P. Porro, *Trasformazioni medievali della libertà/I. Alla ricerca di una definizione del libero arbitrio*, in M. De Caro et al., *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014, pp. 171-189, pp. 174-175.

non amaret et vitaret. Sed non convenit ut deus tantam potestatem frustra dederit»<sup>18</sup>. Si deduce, per facile sillogismo, che la facoltà di scegliere è donata da Dio alla creatura razionale affinché questa persegua il bene ed eviti il male. D'altra parte, se la facoltà di scelta non fosse stata donata a questo scopo, non solo sarebbe inutile, ma lo sarebbero anche la ragione, al cui giudizio non seguirebbe alcun atto concreto, e la stessa creatura razionale nel suo complesso, la quale risulterebbe impossibilitata a raggiungere il fine per cui è stata fatta da Dio (*esse iustam*).

Date le premesse per cui la natura razionale (1) è stata creata tale al fine di giudicare rettamente e (2) possiede la facoltà di scelta allo scopo di orientarsi per il bene giudicato maggiore, ne consegue che essa è fatta per amare e scegliere, sopra tutte le cose, il sommo bene: «Ad hoc itaque factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret»<sup>19</sup>. Detto altrimenti, ribadisce poco più avanti Anselmo, amando e scegliendo il sommo bene, la creatura perseguirà la giustizia, in vista del quale è stata fatta: «amando et eligendo summum bonum iusta faciet, ad quod facta est»<sup>20</sup>. Al di là di cosa significhi esattamente la giustizia, essa esprime il senso originario dell'essere umano, lo scopo per cui egli è stato creato da Dio.

Anche nel *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae dei cum libero arbitrio* (opera scritta negli ultimi anni di vita tra il 1107 e il 1109), Anselmo conferma la stretta relazione tra il senso dell'essere umano e la giustizia. Nel capitolo XIII della questione III, egli afferma che l'intento di Dio fu quello di far giusta e felice la natura razionale nel godimento di Dio stesso: «Intentio namque dei fuit, ut iustam faceret atque beatam naturam rationalem ad fruendum se»<sup>21</sup>. Dio creò la natura razionale (come affermato sin dal *Monologion*) affinché questa lo conoscesse e lo amasse: «ad intelligendum et amandum se creavit»<sup>22</sup>.

Come si evince da questa breve rassegna, Anselmo avvalora costantemente il principio secondo il quale la giustizia costituisce il senso dell'uomo. Occorre ora sottolineare che la giustizia non consiste semplicemente nella scelta libera, consapevole e volontaria del bene. Questo significato, corretto ma ancora approssimativo, è stato concesso fin qui per porre in evidenza la stretta connessione tra la giustizia e il senso dell'essere umano, piuttosto che per definire la giustizia in sé e per sé. A questo proposito sarà dedicata la prossima sezione, nella quale sarà posta particolare attenzione alle

<sup>18</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 11-13.

<sup>19</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 14-15.

<sup>20</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, pp. 97-98, ll. 22, 1.

<sup>21</sup> Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XIII, vol. II, p. 285, ll. 15-16.

<sup>22</sup> Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XIII, vol. II, p. 286, ll. 4-5.

motivazioni richieste affinché una scelta oggettivamente corretta possa dirsi anche propriamente giusta. In particolare, si cercherà di evidenziare la relazione non reciproca tra la giustizia e il senso dell'essere umano, secondo la quale se la giustizia costituisce il senso dell'uomo, il senso della giustizia, a sua volta, non va rintracciato nell'uomo, ma solo nella giustizia in sé.

### 3. L'autonomia della giustizia

Al fine di comprendere la peculiarità della concezione anselmiana di giustizia, uno dei luoghi più opportuni è senz'altro l'argomentazione che conduce alla sua definizione nel capitolo XII del *De veritate*. Ogni scelta non solo implica l'oggetto voluto, ma anche il motivo per cui si sceglie l'oggetto, giacché nessuna scelta è mai compiuta senza un perché. La giustizia richiede che il bene sia scelto esclusivamente per sé stesso e per nessun altro motivo. Dato questo assunto, la giustizia risulta fondarsi solo su sé stessa, in quanto dotata di una piena autonomia nei confronti di ogni altra ragione diversa dal bene che pretenda di fondarla.

Nell'affermare l'autonomia della giustizia Anselmo non stabilisce una cesura concettuale né con la posizione precedente del *Monologion*, né con quella successiva del *Cur deus homo* e del *De concordia*. Anche nel *De veritate* (composto, con il *De libertate arbitrii*, tra il 1080 e il 1085), Anselmo sostiene la stretta relazione tra giustizia e senso dell'essere umano. Discutendo del primo peccato angelico, Anselmo afferma che, fino a quando il diavolo volle il bene, il quale rappresenta l'oggetto e il fine in vista del quale Dio gli donò la volontà, l'angelo fu nella rettitudine e nella verità: «quamdiu voluit quod debuit, ad quod scilicet voluntatem acceperat, in rectitudine et in veritate fuit»<sup>23</sup>. Il diavolo, finché volle quello che doveva e per il fine che doveva, fu nella rettitudine e nella giustizia – poiché la verità della volontà non è altro che la giustizia<sup>24</sup>. Come si vede, *rectitudo* e *veritas/iustitia* sono intesi come due termini distinti e

---

<sup>23</sup> Anselmus, *De ver.*, IV, vol. I, p. 181, ll. 4-5.

<sup>24</sup> La verità della volontà non è soltanto la generica rettitudine ma, più specificamente, la giustizia, come si evince da un passo del *De concordia*, in cui viene esplicitamente richiamato il *De veritate*: «Haec [iustitia] est etiam veritas illa voluntatis, in qua arguitur a domino diabolus non stetit; quod dixit in tractatu *De veritate*» Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XIII, vol. II, p. 284, ll. 20-21. Pertanto, non deve essere presa alla lettera l'identificazione tra rettitudine e verità presente nel *De veritate*: «Quare nihil apertius quam veritatem actionis esse rectitudinem» Anselmus, *De ver.*, V, vol. I, p. 181, ll. 27-28. Da questa prospettiva, anche l'affermazione secondo cui fare la verità e fare il bene sono la stessa cosa «idem est veritatem facere quod est bene facere» (Anselmus, *De ver.*, V, vol. I, p. 181, ll. 21-22), deve essere letta in termini più precisi, intendendo 'fare il bene' con 'fare la giustizia', da cui segue che fare la verità significa fare la giustizia. Ciò detto, occorre tener presente che Anselmo parla di verità dell'azione a partire dal Vangelo di Giovanni (*Gv* 8, 44), citato nel capitolo IV, dove afferma che «diabolum non stetit "in veritate"» Anselmus, *De ver.*, IV, vol. I, p. 180, ll. 21-22.

separati tra loro, uniti dalla congiunzione *et*. Ciò implica che il diavolo avrebbe anche potuto essere nella rettitudine senza essere al contempo nella giustizia, intendendo quest'ultima come inclusiva della prima, ma non viceversa. Come si cercherà di chiarire nel prosieguo, la rettitudine non sottintende necessariamente la giustizia, ma ne rappresenta solo la prima condizione, che consiste nel volere l'oggetto dovuto. Il diavolo peccò quando volle ciò che non doveva e così abbandonò la rettitudine e, di conseguenza, la giustizia<sup>25</sup>. Nel rifiutare il bene, evidentemente, il diavolo perse anche la possibilità di scegliere in vista del bene e di soddisfare così il fine per cui aveva ricevuto la volontà. La scelta del bene fatta per il motivo del bene, in cui consiste la giustizia (non ancora definita a questo punto del dialogo), rappresenta lo scopo ultimo per il quale la creatura angelica, e l'essere umano, riceverono la volontà. Coerentemente con quanto già affermato nel *Monologion*, e con quanto Anselmo sosterrà successivamente nelle altre opere, anche in questo dialogo dedicato alle diverse accezioni della verità, egli presenta la giustizia come il fine e il senso originario della volontà e, più in generale, della creatura razionale.

Allo scopo di definire cosa sia esattamente la giustizia, a cui Anselmo dedica il capitolo XII del *De veritate*, l'argomentazione procede attraverso una serie di separazioni ed esclusioni che dalla rettitudine della volontà conducono alla giustizia, distinte tra loro come il genere e la specie. Per prima cosa, è possibile identificare la giustizia con la rettitudine della volontà, intendendo con questa la scelta del massimo bene operata senza costrizioni e in modo pienamente cosciente. Per arrivare a questo primo risultato, il Maestro e il Discepolo convengono nell'ammettere che la rettitudine degna di lode (associata alla giustizia) possa riguardare soltanto la natura razionale, la sola capace di conoscere la rettitudine: «Rectitudo igitur quae tenenti se laudem acquirit, non

---

<sup>25</sup> Quando il diavolo volle ciò che non doveva, abbandonò la rettitudine e la verità: «cum voluit quod non debuit, rectitudinem et veritatem deseruit» Anselmus, *De ver.*, IV, vol. I, p. 181, l. 6. Non è possibile affrontare la questione della caduta angelica, alla quale Anselmo dedica un intero dialogo (*De casu diaboli*); tuttavia, senza entrare nel merito, occorre almeno precisare che il diavolo non volle un oggetto in sé cattivo, perché volle qualcosa di buono, ma in modo disordinato, ossia contrariamente all'ordinamento divino in cui era stabilita la gerarchia tra i diversi beni. A riguardo, il Discepolo chiede quale fu il vantaggio (*commodum*) che gli angeli buoni giustamente non vollero e così progredirono, mentre i cattivi ingiustamente desiderarono e così andarono in rovina: «vellem audire cuiusmodi commodum illud fuit, quod et boni angeli iuste nolendo sic profecerunt et mali iniuste concupiscendo sic defecerunt» Anselmus, *De casu diab.*, IV, vol. I, p. 244, ll. 1-2. La natura non malvagia di tale oggetto è ribadita anche dalla risposta del Maestro, il quale sostiene che fu qualcosa che poteva accrescere la grandezza degli angeli (quindi non poteva essere malvagia), qualcosa che non avevano ricevuto quando furono creati, perché avrebbero dovuto acquisirla in modo meritorio, mediante la scelta virtuosa: «fuit aliquid ad quod crescere potuerunt, quod non acceperunt quando creati sunt, ut ad illud suo merito proficerent» Anselmus, *De casu diab.*, IV, vol. I, p. 244, ll. 4-5.

est nisi in rationali natura, quae sola rectitudinem de qua loquimur percipit»<sup>26</sup>. Dunque, afferma il Maestro, sulla (parziale) sovrapposizione tra rettitudine e giustizia, in nessun altro vi è la giustizia, che rende degno di lode colui che la serba, se non nel soggetto razionale: «nullatenus est iustitia quae servantem se facit laudabilem, nisi in rationalibus»<sup>27</sup>. Stabilito questo, viene quindi precisato che la giustizia non è né la rettitudine della conoscenza né dell'azione, ma della volontà: «Ergo non est ista iustitia rectitudo scientiae aut rectitudo actionis, sed rectitudo voluntatis»<sup>28</sup>.

Dopo aver determinato il soggetto della rettitudine, occorre precisare altre due condizioni imprescindibili. La prima implica che la creatura razionale conosca effettivamente il bene particolare da compiere, agendo in modo pienamente consapevole e non, piuttosto, in modo incosciente – come colui che, senza saperlo, chiude l'uscio ad uno che vuole entrare in casa per uccidere qualcuno<sup>29</sup>. L'altra condizione è che la volontà si rivolga a se stessa per volere, consapevolmente e senza costrizione alcuna, ciò che deve volere. Infatti, potrebbe anche accadere che qualcuno sappia ciò che deve ed effettivamente lo voglia, ma lo voglia in quanto costretto da qualcosa – come il caso di un ladro costretto a rendere il denaro rubato<sup>30</sup>. Costui non vorrebbe restituire il denaro, ma vuole renderlo poiché costretto a volerlo: «non vult se debere, quoniam ideo cogitur velle reddere quia debet»<sup>31</sup>. Questo passo, come mette

---

<sup>26</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 1-2. Questa conclusione, a sua volta, è dedotta da una serie di altri scambi tra il Maestro e il Discepolo, volti a specificare il principio ancora più generale, enunciato a partire dalla definizione di verità, secondo cui chi fa ciò che deve fa il bene e la rettitudine, per cui fare la rettitudine significa fare il bene che si deve: «sententia est omnium quia qui facit quod debet, bene facit et rectitudinem facit» Anselmus, *De ver.*, V, vol. I, p. 181, ll. 24-25. La rettitudine che merita lode, viene argomentato, non può trovarsi né in un ente inanimato come un sasso che precipita verso il basso, perché nonostante questo faccia ciò che deve la sua azione è necessaria, né in un ente irrazionale come un cavallo che pascola spontaneamente, senza conoscere ciò che deve (cfr. Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 192, ll. 11-25). La rettitudine lodevole non può sussistere in una natura che non conosce la rettitudine: «illa iustitia non est in ulla natura quae rectitudinem non agnoscit» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 192, ll. 30-31. Di conseguenza, la rettitudine può riguardare solo la natura razionale.

<sup>27</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 4-5.

<sup>28</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 12-13.

<sup>29</sup> «Si quis nesciens vult quod debet, ut cum vult claudere ostium contra illum qui ipso nesciente vult in domo alium occidere: sive habeat iste sive non habeat aliquam voluntatis rectitudinem, non habet illam quam quaerimus» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 19-22.

<sup>30</sup> «Potest contingere ut intelligens velit quod debet, et nolit se debere. Nam cum latro cogitur ablatam reddere pecuniam» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 24-25. Come afferma Sofia Vanni Rovighi a commento del testo, «Il ladro costretto a rendere la refurtiva sa quello che deve, fa, e in un certo senso vuole anche, ciò che deve, ma non vorrebbe doverlo, un po' come, nel famoso esempio aristotelico (*Etic. Nic.*, II, 110a 8-11), il mercante che butta la merce in mare per alleggerire la nave e salvare la propria vita, vuol buttare la merce, ma non vorrebbe doverlo fare» Anselmo d'Aosta, *Opere filosofiche* (1969), traduzione, introduzione e note a cura di S. Vanni Rovighi, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 152, n. 22.

<sup>31</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 25-26.

in luce Corbin, segna un passaggio importante, «un changement de niveau, l'exigence du passage au pur rapport de la volonté à elle-même dans le vouloir du dû: velle se debere debitum»<sup>32</sup>. È così definita la rettitudine – condizione indispensabile della giustizia – che consiste nella libera scelta del bene dovuto, fatta dalla volontà in quanto causa ultima pienamente cosciente dei propri atti. Già da questo primo risultato emerge parte della più ampia e profonda autonomia della giustizia, giacché la volontà deve rivolgersi al bene da sé, senza essere costretta, conoscendo e volendo il bene a cui si rivolge.

Avendo precisato la rettitudine della volontà, in un primo momento genericamente identificata con la giustizia (cfr. Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 12-13), l'argomentazione dialogica procede al fine di specificare questa identificazione. A questo proposito, il passo successivo è volto a distinguere ed escludere dalla giustizia le azioni oggettivamente corrette, ma fatte per un motivo diverso dal bene in quanto bene. Non basta la rettitudine della volontà affinché un'azione corretta sia anche giusta: un'azione giusta non può non essere retta, ma non necessariamente un'azione retta è anche giusta. La giustizia implica la rettitudine della volontà ma, viceversa, la rettitudine della volontà non implica la giustizia. A riguardo, esemplifica Anselmo, chi offre da mangiare ad un povero affamato per vanagloria, vuol fare ciò che deve (aiutare un bisognoso) e, per questo, la sua azione è lodata, in quanto oggettivamente retta; tuttavia, la sua azione non può certo dirsi giusta<sup>33</sup>. La rettitudine della volontà è soltanto la prima condizione, ma non l'unica, della giustizia, perché oltre all'oggetto dovuto (e alle altre condizioni di cui si è detto) deve essere corretto anche il motivo. La correttezza oggettiva è certamente indispensabile, infatti chi non vuole ciò che deve non può esser giusto: «qui non vult quod debet, non est iustus»<sup>34</sup>. Cionondimeno, la correttezza oggettiva da sola non basta, perché ogni volontà, come vuole un oggetto, così lo vuole per un determinato motivo: «Omnis voluntas sicut vult aliquid, ita vult propter aliquid»<sup>35</sup>. Di conseguenza, la volontà deve essere retta tanto per l'oggetto quanto per il motivo, visto che ogni volontà ha sempre un oggetto (*quid*) e un motivo (*cur*) per cui vuole l'oggetto, «omnis voluntas habet quid et cur»<sup>36</sup>. Affinché un'azione oggettivamente corretta possa dirsi propriamente giusta, è necessario che l'agente

---

<sup>32</sup> M. Corbin, *art. cit.*, p. 653.

<sup>33</sup> «[Magister] Qui cibatur pauperem esurientem propter inanem gloriam, vult se debere velle quod vult. Idcirco namque laudatur, quia vult facere quod debet. Quid itaque de isto iudicas? [Discipulus] Non est huius rectitudo laudanda, et ideo non sufficit ad iustitiam quam quaerimus» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, ll. 28-31.

<sup>34</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, l. 8.

<sup>35</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 193, l. 33.

<sup>36</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, l. 3.

voglia ciò che deve e lo voglia per il motivo corretto. Come ognuno ha da volere ciò che deve, così deve volerlo perché deve: «sicut volendum est unicuique quod debet, ita volendum est ideo quia debet»<sup>37</sup>.

Sono così stabilite le due condizioni necessarie e sufficienti della giustizia: «duo esse necessaria voluntati ad iustitiam: velle scilicet quod debet, ac ideo quia debet»<sup>38</sup>. Si deve scegliere ciò che si deve (*quod debet*), perché così si deve (*quia debet*), e per nessun'altra ragione<sup>39</sup>. Ciò significa che la rettitudine della volontà – la scelta libera e consapevole del bene dovuto – deve essere realizzata solo al fine della rettitudine. Infatti, afferma Anselmo attraverso le parole del Discepolo, quando il giusto vuole quello che deve serba la rettitudine per nessun altro motivo se non per la rettitudine stessa, se vuol essere detto giusto: «Iustus namque cum vult quod debet, servat voluntatis rectitudinem non propter aliud, inquantum iustus dicendus est, quam propter ipsam rectitudinem»<sup>40</sup>. Serbare la rettitudine della volontà per un motivo diverso (*propter aliud*) dalla rettitudine (ad esempio, *propter inanem gloriam*, come visto nell'esempio precedente) esclude a priori la possibilità della giustizia. Continua di seguito il Discepolo, chi vuole quello che deve o perché costretto o per qualsiasi altro motivo diverso dalla rettitudine non serba la rettitudine per se stessa, ma per altro: «Qui autem non nisi coactus aut extranea mercede conductus vult quod debet: si servare dicendus est rectitudinem, non eam servat propter ipsam sed propter aliud»<sup>41</sup>. Il perseguire la rettitudine *propter ipsam* rappresenta la differenza specifica della giustizia che distingue e separa, all'interno del genere rettitudine, le azioni propriamente giuste da quelle soltanto corrette, in quanto perseguite *propter aliud*. Per questa ragione, sussiste una coincidenza soltanto parziale (come quella tra il genere e la specie in esso contenuta) tra rettitudine della volontà e giustizia.

È così sancito il motivo per cui la volontà giusta persegue la rettitudine: «propter ipsam rectitudinem»<sup>42</sup>. Perseguire la rettitudine *propter ipsam* significa escludere ogni principio eteronomo nella fondazione della giustizia. Ciò implica, leggendo in termini positivi la medesima questione, riconoscere alla giustizia una fondamentale autonomia, grazie alla quale la giustizia trova la sua giustificazione solo su se stessa, vale a dire sulla pura correttezza formale insita

---

<sup>37</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 9-10.

<sup>38</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 11-12.

<sup>39</sup> A riguardo, afferma Anselmo, la volontà non può essere più retta volendo ciò che deve, rispetto al volere (ciò che deve) perché così deve: «Quippe non magis recta debet esse volendo quod debet, quam volendo propter quod debet» Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 2-3.

<sup>40</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 18-20.

<sup>41</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 20-22.

<sup>42</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, ll. 23-24.

nella scelta della rettitudine *propter ipsam*<sup>43</sup>. Da questa prospettiva, si potrebbe affermare, il formalismo a fondamento della giustizia si pone come la negazione della volontà retta rispetto a tutto ciò che è altro dalla rettitudine<sup>44</sup>. Se la rettitudine deve essere perseguita a motivo di se stessa, allora la giustizia, che consiste in questa specie di azione, non può trovare il suo principio fondativo che in se stessa – né nella volontà divina, né nella propria felicità e neanche nel senso originario dell'essere umano. Dunque, recita la celebre definizione della giustizia: «Iustitia igitur est rectitudo voluntatis propter se servata»<sup>45</sup>. Il punto essenziale è l'attributo *propter se*, il quale inerisce in modo inscindibile alla giustizia, sicché se la rettitudine non è perseguita *propter se*, stabilisce il Maestro, non potrebbe essere giustizia: «'propter se', ita necessarium est, ut nullo modo eadem rectitudo, nisi propter se servata iustitia sit»<sup>46</sup>. *Propter se*, o *propter ipsam*, è il segno dell'autonomia della giustizia, la prova, espressa attraverso il carattere imperativo della *conditio sine qua non*, che la giustizia si fonda solo su se stessa, al di là di ogni eteronomia, di ogni dipendenza da altro da sé<sup>47</sup>.

La medesima concezione della giustizia è ribadita anche nel *De libertate arbitrii* e nel *De casu diaboli*, che insieme al *De veritate* formano una trilogia, nella quale il dialogo sulla verità è posto da Anselmo per primo e, perciò, presupposto degli altri due<sup>48</sup>. Il formalismo della giustizia, che si pone come la negazione della relazione della volontà retta ad altro da sé e sancisce l'autonomia della giustizia, si ritrova esplicitamente anche nel *Cur deus homo*. Di quest'opera, è particolarmente interessante mettere in rilievo un passo, in cui si trovano, l'uno accanto all'altro, i due principi oggetto del presente lavoro: la fondazione formale della giustizia e la relazione originaria tra la giustizia e il senso dell'essere umano. È certo, afferma Anselmo, che la natura razionale è fatta per amare e scegliere sopra ogni cosa il sommo bene, non a motivo di altro, ma

---

<sup>43</sup> Come evidenzia Sciuto, «si tratta di un'etica "formale", in quanto pone il fondamento in un dovere assoluto, e cioè incondizionato, il cui unico fine oggettivo è costituito dal praticare la giustizia: si deve essere morali per la moralità stessa, e non per altri motivi» I. Sciuto, *L'etica del Medioevo. Protagonisti e percorsi (V-XIV secolo)*, Einaudi, Torino 2007, p. 99.

<sup>44</sup> L'affermazione che la rettitudine deve essere voluta per se stessa, afferma Corbin, «n'a dès lors de contenu logique que négatif: la droiture n'est ni voulue pour autre chose, ni contrainte ni gardée dans l'espoir d'une récompense extérieure» M. Corbin, *art. cit.*, p. 661.

<sup>45</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 194, l. 26.

<sup>46</sup> Anselmus, *De ver.*, XII, vol. I, p. 195, ll. 28-29.

<sup>47</sup> Sebbene sia difficile non scorgere una certa vicinanza tra l'etica di Anselmo e quella di Kant, come è stato messo in evidenza in sede specialistica (cfr. I. Sciuto, *La morale di Anselmo d'Aosta*, cit.) non è tuttavia legittimo sostenere una sostanziale identificazione tra le due, riconducendo l'etica di Anselmo ad un fatto della pura ragione come quella di Kant. Nonostante la fondazione formale e l'autonomia, infatti, nell'etica anselmiana sono presenti molti elementi che impediscono una tale conclusione; cfr. J.E. Brower, *art. cit.*, p. 223; M. Corbin, *art. cit.*, p. 656.

<sup>48</sup> Cfr. Anselmus, *De ver.*, Prefatio, vol. I, p. 173, l. 9; p. 174, l. 7.

per se stesso: «factam esse rationalem naturam certum est, ut summum bonum super omnia amaret et eligeret, non propter aliud, sed propter ipsum»<sup>49</sup>. Tuttavia, e qui risiede la complessità della questione, il sommo bene deve essere amato solo per se stesso (*propter ipsum*) e per nessun altro motivo (*propter aliud*), compreso evidentemente anche il senso dell'essere umano. Se così non fosse, ossia se la creatura amasse il bene sommo per qualcos'altro e non per se stesso, essa in realtà non amerebbe il sommo bene, ma questo 'qualcos'altro' in vista del quale compierebbe la sua scelta: «Si enim propter aliud, non ipsum sed aliud amat»<sup>50</sup>. Anselmo ribadisce la medesima negazione, affermata per la scelta della rettitudine in sé e per sé, anche nel caso dell'amore rivolto a Dio per se stesso: *summum bonum amaret et eligeret non propter aliud sed propter ipsum*, da una parte, e *rectitudo voluntatis propter se servata*, dall'altra, sono due espressioni formalmente sovrapponibili indicanti la medesima giustizia. X *propter* X, si potrebbe sintetizzare in questi termini la formula della giustizia elaborata da Anselmo, sia che l'incognita si riferisca a Dio, che deve essere amato *propter ipsum*, sia che si riferisca alla rettitudine, che va servata *propter ipsam rectitudinem*<sup>51</sup>. Ciò significa che l'amore rivolto a Dio, in cui può declinarsi la giustizia, deve conseguire dalla bontà intrinseca all'amore indirizzato a Dio per Dio stesso. Ancora nel tardo *De concordia* Anselmo conferma, sulla scorta del *De veritate*, la concezione formale della giustizia: «Hanc pronuntiamus, cum iustitiam designatur: 'rectitudo voluntatis propter se servata'»<sup>52</sup>; a riprova che con la giustizia si deve intendere soltanto la scelta del bene fatta a ragione del bene in quanto bene.

#### 4. Conclusioni

Sulla base della fondazione formale dell'etica, un'azione è definita giusta a ragione della correttezza insita nella scelta della rettitudine *propter ipsam rectitudinem*. Perseguire la rettitudine per un motivo diverso da essa significa compiere un'azione oggettivamente corretta, ma non ancora giusta. Di conseguenza, anche la scelta della rettitudine fatta al fine di soddisfare il senso dell'essere umano non risponde alle condizioni richieste, per definizione, dalla giustizia.

Come si è cercato di porre in luce, Anselmo elabora un'etica autonoma e non eteronoma. Tale autonomia si fonda sul formalismo della giustizia che, di principio, antepone la correttezza formale a qualsiasi altra ragione, fosse anche la ragione più buona possibile. Ora, tra le ragioni che impediscono ad un'azione

---

<sup>49</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, ll. 14-15.

<sup>50</sup> Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, l. 16.

<sup>51</sup> Cfr. M. Corbin, *art. cit.*, p. 663.

<sup>52</sup> Anselmus, *De conc.*, quaest. III, XII, vol. II, p. 284, ll. 19-20.

oggettivamente corretta di essere anche giusta vi è innanzitutto la felicità personale. Conformemente a quanto rileva molta critica specialistica (anche se non tutta), la peculiarità dell'etica anselmiana consiste nel suo carattere non teleologico-eudemonistico, a ragione del quale si differenzia dalla maggior parte delle altre concezioni medievali<sup>53</sup>. La giustizia conduce sempre alla felicità, ma non può essere la felicità il motivo per cui si deve scegliere il bene dovuto<sup>54</sup>. Se la creatura razionale amasse il bene sommo per qualcos'altro – ad esempio per la felicità – questa non amerebbe il bene, ma l'altro motivo in vista del quale sceglie il bene<sup>55</sup>. Oltre la felicità, tra i motivi per cui è possibile perseguire la rettitudine *propter aliud*, può essere indicata anche la speranza di un premio finale o il timore di un castigo o, ancora, la stessa volontà di Dio<sup>56</sup>; infatti, perseguire un bene anche solo per soddisfare la volontà divina significherebbe perseguirlo non per se stesso, ma per altro. A questo riguardo, afferma Sciuto, in quanto formale, l'etica di Anselmo, «non valuta la bontà dell'azione sulla base del valore intrinseco dell'oggetto voluto, né dello scopo dell'azione e neppure, quindi, delle sue conseguenze»<sup>57</sup>. Fatti salvi tutti questi motivi, ciò a cui la critica non sembra dare il dovuto rilievo – o a cui accenna solo indirettamente, riferendosi ad un non meglio specificato 'scopo dell'azione' – è proprio il senso dell'essere umano, il quale invece richiede di essere esplicitamente compreso, non per una mera completezza delle ragioni estrinseche alla giustizia, ma perché mostra la peculiare complessità sottesa alla concezione anselmiana. L'uomo è stato creato affinché agisca con giustizia, ma per agire in modo giusto deve scegliere il bene soltanto per se stesso, rifiutando ogni altro motivo, compreso quello di soddisfare il suo stesso fine ultimo. Sta in questo rapporto, si potrebbe dire unilaterale, la complessità dell'etica di Anselmo, secondo cui la giustizia esprime il senso dell'uomo, sebbene implichi per definizione di dover essere perseguita solo per se stessa, negando ogni dipendenza da altro da

---

<sup>53</sup> Per quanto riguarda la critica specialistica che vede nella fondazione formale dell'etica di Anselmo un'assoluta novità rispetto alla tradizione precedente, cfr. n. 1. A questa lettura si contrappone esplicitamente, ad esempio, la Rogers, la quale sostiene che sia un errore vedere una contrapposizione tra giustizia e felicità nell'etica anselmiana e una rottura rispetto all'eudemonismo etico precedente di matrice classica, cfr. K.A. Rogers, *Anselm on Eudaemonism and the Hierarchical Structure of Moral Choice*, «Religious Studies», XLI (2005), pp. 249-268.

<sup>54</sup> Sebbene la felicità non occupi un posto di rilievo nell'etica di Anselmo, essa riveste un ruolo centrale all'interno della sua antropologia. A questo proposito cfr. M. Zoppi, *La verità sull'uomo. L'antropologia di Anselmo d'Aosta*, Città Nuova, Milano 2009.

<sup>55</sup> Cfr. Anselmus, *Cur deus II*, I, vol. II, p. 97, l. 16.

<sup>56</sup> Cfr. V. Mathieu, *La fondazione della morale in Sant'Anselmo*, in I. Biffi e C. Marabelli (a cura di), *Anselmo d'Aosta figura europea*. Atti del Convegno di studi (Aosta, 1-2 marzo 1988), Jaca Book, Milano 1989, pp. 155-161, p. 155.

<sup>57</sup> I. Sciuto, *La morale di Anselmo d'Aosta*, cit., p. 144.

sé. Solo a queste condizioni è possibile agire in modo giusto e, allo stesso tempo, soddisfare il senso originario dell'essere umano.

Sembra più chiaro e giustificato, infine, il titolo del presente lavoro, *La giustizia, ovvero il senso dell'essere umano*, il quale riesce a mettere insieme due termini fondamentali, ponendo al contempo in rilievo anche la loro complessa relazione. A questo scopo, la congiunzione 'ovvero' nella sua duplice valenza esplicativa e disgiuntiva è particolarmente efficace, da una parte, a dichiarare che la giustizia esprime il senso dell'essere umano e, dall'altra, ad escludere che il senso dell'essere umano possa fondare la giustizia. La giustizia è il senso dell'uomo, in quanto rivela la sua destinazione ultima, lo scopo che Dio gli ha assegnato sin dalla creazione; allo stesso tempo, agire al fine di perseguire il senso dell'uomo esclude di principio la giustizia, poiché significherebbe perseguire il bene in vista di altro e non per se stesso. Dunque, si dovrebbe dire, la giustizia, ossia il senso dell'essere umano; la giustizia o il senso dell'essere umano.

Sapienza *Università di Roma*

[luigi.oddi@uniroma1.it](mailto:luigi.oddi@uniroma1.it)



## Amicizia e democrazia: a partire da Derrida e Levinas

di

MARCO GIGANTE

ABSTRACT: This paper aims to analyze the relationship existing between friendship and democracy in a text of Derrida's final thought: *The Politics of Friendship*. The purpose of the essay is, in particular, 1) to show how the link between democracy and friendship is built in Greek thought and 2) to problematize, through Levinasian notion of «hospitality», the question of «democracy- to-come» highlighted by Derrida in the final phase of his thought.

KEYWORDS: friendship; democracy; hospitality; Derrida; Levinas

ABSTRACT: Il presente lavoro intende analizzare il rapporto che sussiste tra amicizia e democrazia in un testo della riflessione ultima di Derrida: *Politiche dell'amicizia*. Lo scopo del saggio è, in particolare, quello 1) di mostrare il modo in cui il legame tra democrazia e amicizia si trova realizzato nel pensiero greco e 2) di problematizzare, attraverso la nozione levinasiana di «ospitalità», la questione della «democrazia-a-venire» messa in risalto da Derrida nella fase finale del suo pensiero.

KEYWORDS: amicizia; democrazia; ospitalità; Derrida; Levinas

### 1. La decostruzione della dicotomia amico/nemico

L'analisi filosofica dell'amicizia è tratteggiata con decisione in quello che rappresenta uno dei testi più emblematici della riflessione derridiana sulla politica: *Politiche dell'amicizia*. Il saggio ruota attorno all'esigenza di indagare in maniera minuziosa il significato che la tradizione filosofica occidentale ha attribuito alla parola greca *philein*, in particolare, al rapporto che quest'ultima intrattiene con alcuni concetti del pensiero politico greco quali, «fratellanza», «democrazia», «comunità». L'intento di Derrida non è quello di operare una ricognizione critica del termine, né di giungere a una spiegazione filologica definitiva in grado di restituire l'origine semantica dell'amicizia. Egli è piuttosto interessato a

ARTICOLI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

decostruire le forme gerarchiche di segmentazione dei rapporti sociali che si offrono come neutre da un punto vista politico e che definiscono al contempo le forme di vita delle *poleis* greche. Derrida analizza, nel corpo centrale del suo saggio, la celebre dicotomia amico/nemico di C. Schmitt, richiamando l'attenzione sul carattere puramente politico del secondo polo dell'opposizione. Egli in particolare prende in considerazione il seguente passo del *Concetto di politico* schmittiano:

Nemico non è il concorrente o l'avversario in generale. Nemico non è neppure l'avversario privato che ci odia in base a sentimenti di antipatia. Nemico è solo un insieme di uomini che combatte almeno virtualmente, cioè in base a una possibilità reale, e che si contrappone a un altro raggruppamento umano dello stesso genere<sup>1</sup>.

Dalla citazione Derrida trae due conseguenze. La prima concerne il carattere eminentemente a-morale e a-passionale della contrapposizione amico/nemico. Il nemico non sarebbe, «forzatamente non amichevole», né necessariamente affetto da «sentimenti di inimicizia»<sup>2</sup>, bensì *hostis*, ovvero avversario (e non *inimicus*, nemico privato). La seconda conseguenza concerne invece la precarietà stessa di questa distinzione, e dunque la possibilità di un suo «rovesciamento semantico»: «l'amico (l'*amicus*) può essere un nemico (*hostis*), io posso essere ostile verso il mio amico, posso essergli pubblicamente ostile, posso inversamente amare (in privato) il mio nemico»<sup>3</sup>.

Derrida è inoltre abile nel mostrare come ancor prima del suo lavoro decostruttivo sia Schmitt a individuare, in un passo della *Repubblica*<sup>4</sup> di Platone, una importante distinzione tra la guerra interstatale intesa come *pólemos* e la guerra intrastatale (o civile) definita come ribellione o sollevazione (*stásis*). «Senza precisare il tipo di questo legame, Schmitt – osserva Derrida – ricorda l'insistenza di Platone su questa distinzione legandola a quella di due tipi di nemico (*pólemios* ed *echtrós*), aggiungendo, inoltre che per Platone solo una guerra fra Greci e Barbari (“che sono per natura nemici”) costituisce realmente una guerra (*wirklich Krieg*), mentre le lotte intestine (*die Kämpfe*) fra i Greci sono per lui *stáseis*, ovvero delle discordie»<sup>5</sup>. Secondo Derrida, uno dei punti maggiormente critici della posizione schmittiana è quello di illudersi di poter

---

<sup>1</sup> C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, in *Le categorie del «politico»*, trad. it. P. Schiera, Il Mulino, Bologna 1927, p. 108.

<sup>2</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. G. Chiurazzi, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995, pp. 123-124.

<sup>3</sup> Ivi, p. 109.

<sup>4</sup> Platone, *Repubblica*, 470 (trad. it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991).

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Il concetto di «politico»*, trad. it. p. 112, citazione presente riportata da Derrida in J. Derrida, *Le politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 111.

preservare la purezza della dicotomia amico/nemico attraverso la de-psicologizzazione della guerra, ovvero tramite l'eliminazione delle componenti passionali tipiche dei conflitti privati<sup>6</sup>. Se è vero infatti, da una parte, che per Platone – come a ragione fa notare Schmitt – sono i Barbari a essere gli unici nemici *naturali* e dunque gli unici nemici possibili, non lo è dall'altra, il voler considerare la guerra civile come un evento al di fuori natura e dunque come un fatto escluso dalla più ampia sfera semantica del *pólemos*. L'errore di Schmitt consisterebbe, quindi, nel non prendere in considerazione la possibilità di un dissidio naturale (e altrettanto polemico) all'interno della comunità cittadina nella forma di una patologia della *polis*, i cui effetti si dispiegherebbero nel dovere temporaneo dei greci di trattare i barbari come loro pari, ovvero come nemici politici non affetti da odi o rancori personali. Derrida riporta, in tal senso, un ulteriore passo della *Repubblica*, in cui è Platone stesso, quasi in contraddizione con sé medesimo, a rimuovere la possibilità dell'opposizione bellica tra barbari e greci, e dunque tra il *pólemos* e la *stásis*:

Riconosco con te, disse, che simile deve essere (*homologô outô deîn*) il comportamento dei nostri concittadini verso i loro avversari, e che nei confronti dei Barbari essi debbano comportarsi come fanno i Greci tra di loro oggi (*hôs nyn*). Poniamo dunque che i nostri guardiani non saccheggeranno la terra né bruceranno le cose. Poniamolo, disse, e riconosciamo la bontà di questa legge come delle precedenti<sup>7</sup>.

Il paragone chiamato in causa è quello tra la degenerazione dell'armonia interna della *polis* e il sopravvenire di un suo deterioramento patologico. Quest'ultimo altererebbe la naturale unità del corpo cittadino, senza tuttavia snaturarlo («Si tratta perciò di uno snaturamento della natura nella natura»<sup>8</sup>). Derrida inserisce, in altre parole, l'opposizione platonica tra il *pólemios* e l'*echtrós* all'interno di un più ampio quadro *nosografico* che rende possibile definire la *stásis* come una corruzione dei legami biologici e culturali che definiscono la comunità greca. La *stásis* diventa, così, la manifestazione di un dissidio (*diaphorá*) patologico definibile nei termini di una vera e propria malattia del *génos* originario:

Ma se in effetti Platone dice che i Barbari sono nemici naturali e [...] che i Greci sono “per natura amici tra di loro”, non se ne conclude pertanto che la

---

<sup>6</sup> Come se, in un certo senso, il conflitto generato dalla guerra civile a differenza di quello determinato dalla guerra con i barbari, fosse permeato da rancori e odi personali che in qualche modo ne possano alterare il carattere polemico autentico.

<sup>7</sup> Platone, *Repubblica*, 471 b-c.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 137.

guerra civile o l'inimicizia tra Greci sia semplicemente fuori natura. Egli invoca una malattia, che è ancora altra cosa. Soprattutto, lungi dal contentarsi dell'opposizione su cui Schmitt insiste tanto, la Repubblica in verità prescrive la cancellazione dell'opposizione. È infatti raccomandato che i Greci si comportino, nei confronti dei loro nemici, i Barbari, come fanno tra loro oggi<sup>9</sup>.

L'uso della metafora della malattia diventa pertanto uno strumento essenziale per tenere insieme, sotto un unico concetto di natura, i conflitti che interessano le famiglie, unite dalla parentela e dalla comunità di origine, con quelli che invece riguardano quest'ultime e i barbari. Derrida mostra quanto sia instabile la differenza tra *stásis* e *pólemos*, e come il primo termine delinei un rapporto altrettanto politico del secondo (sebbene sia quest'ultimo a fornire il paradigma di interpretazione della guerra civile: non sarebbe possibile infatti pensare – questo Derrida non lo dice – il carattere polemico della *stásis* senza la possibilità e anzi la necessità di definire il carattere originario del conflitto come *pólemos*<sup>10</sup>, il quale si fonda, a sua volta, sulla possibilità di individuare il nemico<sup>11</sup>). Derrida attribuisce l'errore di Schmitt non solo

---

<sup>9</sup> Ivi, p. 112. La citazione all'interno del passo è tratta dal seguente brano della *Repubblica* di Platone: «Quando i Greci fanno la guerra al Barbaro, o viceversa, diremo che essi sono *naturalmente* nemici (*polemióus phýsei éinai*) e quest'odio o questa inimicizia meriterà il nome di guerra (*kai pólemon tèn échthran taúten kletéon*). Ma dovremmo altresì dire che anche quando i Greci si battono tra loro, non sono perciò meno *naturalmente* amici (*phýsei philous éinai*). (Platone, *Repubblica*, 470c).

<sup>10</sup> Su tale punto, l'analisi di Derrida non è molto convincente. Egli sembra arrestare il processo decostruttivo proprio nel momento in cui si presta ai suoi scopi interpretativi. Se, infatti, la decostruzione è un movimento di critica indefinita e dunque di rilancio virtuoso della domanda e del circolo ermeneutico, allora essa non deve esimersi dal fare i conti con la possibilità del suo stesso rovesciamento. Tuttavia Derrida non opera mai una decostruzione della decostruzione: se infatti ciò avvenisse, egli sarebbe costretto continuamente a ribaltare il senso assiologico della sua operazione e dunque a rinunciare a esprimere una precisa presa di posizione politica. Questa è una delle ragioni per cui il suo metodo argomentativo è stato spesso tacciato di arbitrarietà. Tuttavia, a sua difesa, occorre ribadire che se la decostruzione non avesse un termine, sia pure quello stabilito da Derrida, essa avrebbe finito col trasformarsi in un esercizio scettico fine a sé stesso e dunque in una strategia retorica volta a eludere la responsabilità inerente a ogni scelta morale e politica.

<sup>11</sup> In questo punto della trattazione, Derrida apre una breve parentesi sul rapporto tra Islam, Cina ed Europa al fine di sottolineare la necessità di tenere in piedi la possibilità del Politico, ovvero l'eventualità del conflitto tra gli Stati-nazione: «Per Schmitt, senza la figura del nemico senza la possibilità di una vera guerra, non esisterebbe in verità il politico come tale, né più né meno» (*Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 104). Come Schmitt, anche Derrida afferma che il processo di spolticizzazione contemporaneo (*Entpolitisierung*) si sia verificato prima della caduta del muro di Berlino, in particolare, con l'avvento delle dinamiche economiche di concorrenza e del dibattito parlamentare. Da questo punto di vista, la *ripolticizzazione* messa in atto dalle attuali democrazie liberali – il cui risultato spesso coincide con l'invenzione del nemico (l'immigrato irregolare, il terrorista islamico, il profugo) – si configura come un modo, per così dire «cauto» e «prudente», di evitare quella violenza maggiore che a suo avviso non deriva dal rischio della scomparsa della dicotomia amico/nemico ma, al contrario, dalla

all'eccessiva preoccupazione di tenere in piedi la purezza della distinzione tra *hostis* e *inimicus* – cosa a suo avviso impossibile in quanto *stásis* e *pólemos* rientrano nel medesimo paradigma naturale della guerra («Le due forme del dissidio sono entrambi naturali»<sup>12</sup>) – ma anche al suo identificare un tratto patologico della *polis* con una sfera non naturale del conflitto la cui presenza oltre a non essere argomentata, è addirittura contraddittoria con quanto lo stesso Platone<sup>13</sup> afferma nella *Repubblica*. In quest'ultima, la *stásis* viene identificata come un fronteggiarsi privo di sentimenti personali, quasi un «disordine fatale» o una cattiva sorte (*dystychía*)<sup>14</sup> da cui la comunità cittadina sarebbe affetta allo stesso modo in cui il corpo umano lo sarebbe nel caso in cui si ammalasse. Derrida parla in tal senso di una «clinica della città», di una «diagnostica»<sup>15</sup> relativa a una cattiva o una buona salute della *polis*. «La *stásis*, nome che deve applicarsi a quest'odio o a questa inimicizia (*échtra*), è anche una categoria di nosografia politica»<sup>16</sup>.

intensificazione del politico causata proprio da questa sparizione e, dunque, dalla drastica riduzione della possibilità del conflitto armato tra gli Stati.

«La perdita del nemico non sarebbe necessariamente un progresso, una riconciliazione, l'apertura di un'era di pace o di fraternità umana. Molto peggio: sarebbe una violenza inaudita, il male di una cattiveria smisurata e senza fondo, una furia incommensurabile in forma inedita, quindi mostruosa, una violenza rispetto alla quale quel che chiamiamo ostilità, guerra, conflitto, inimicizia, crudeltà, persino odio, ritroverebbe dei contorni rassicuranti e finalmente pacificanti – perché identificabili» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 103). Su questo punto, tuttavia, Derrida non pare essere molto deciso. Nella parte finale di questo saggio, facendo riferimento al testo di *Addio a Emmanuel Levinas*, proverò a mostrare come il suo pensiero vada assumendo toni sempre meno hegeliani, per abbracciare in maniera più convinta la proposta umanitaria levinasiana incentrata sulla ospitalità che, invece, in *Politiche dell'amicizia*, sembra fortemente presa di mira: «È qui il rischio essenziale dell'umanità moderna – e anzi dell'umanità *tout court* che, in quanto tale, ignora la figura del nemico. Non c'è un nemico dell'umanità. Un crimine contro l'umanità non è un crimine politico. Ahimè, per l'umanità in quanto tale non c'è ancora o non c'è già alcun nemico! Chiunque si interessi all'umanità come tale, secondo Schmitt, smette di parlare di politico e dovrebbe saperlo» (ivi, p. 105).

<sup>12</sup> Ivi, p. 137.

<sup>13</sup> Anche se, a essere più precisi, è innegabile che in Platone la *stásis* venga vista nell'ottica della riappacificazione certa, ovvero come dissidio temporaneo destinato ad autorimuoversi (ulteriore prova del fatto che a causare la *stásis* non è l'odio, che è tuttavia presente nella guerra civile, bensì un infortunio accidentale). È questa la ragione per la quale Derrida si mostra cauto nel definire lo scivolamento semantico della *stásis* in *pólemos*, limitandosi ad attribuirle un carattere «poroso» o, al più, «possibile», ma mai completamente realizzabile, o tale da permettere una *completa* identificazione semantica tra guerra e guerra civile.

<sup>14</sup> Platone, *Menesseno*, 244a.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 114.

<sup>16</sup> *Ibidem*. Notare l'uso dell'«anche» all'interno della citazione. Derrida sembra usare il concetto di *stásis* come una figura limite di transizione per legare il conflitto passionale della guerra civile al conflitto de-psicologizzato interstatale tra greci e barbari, (conflitti che, come si è detto, sono entrambi «naturali», ovvero rientranti a pieno titolo nella sfera greca del *pólemos*). Questa operazione, come tenterò di mostrare, è fondamentale per scardinare la rigidità dell'opposizione *hostis/inimicus*, basata sulla presenza o meno dei sentimenti di odio e inimicizia verso l'avversario politico.

Se pertanto è il rapporto consanguineo originario quello che consente di fondare non solo l'unità della *polis* ma anche l'eterogeneità naturale dei conflitti con le popolazioni barbariche – vale a dire il nesso simbolico che rinsalda l'unione con le generazioni passate attraverso l'esclusione dello straniero dalla *polis* – non resta che analizzare il modo in cui la realtà simbolica di questo legame è in grado di *prodursi* come *finzione* all'interno della *polis* e dunque del pensiero greco.

## 2. La politica della fraternizzazione: il discorso di Aspasia

Dopo aver decostruito minuziosamente la contrapposizione amico/nemico, Derrida abbandona l'analisi schmittiana della definizione del politico, per concentrarsi quasi esclusivamente sul processo simbolico di fondazione della comunità greca. Egli, in particolare, fa riferimento al discorso di Aspasia riportato da Socrate nel *Menesseno*. L'epitaffio viene citato da Platone come esempio delle orazioni funebri che venivano proferite dai giovani cittadini dinanzi alle tombe dei loro antenati, e attraverso il quale era possibile sancire l'impegno dei primi nei confronti dei secondi. Il discorso serviva, in altri termini, a rinsaldare attraverso il giuramento il legame di parentela e di appartenenza dei cittadini al loro *génos* originario. Tale giuramento non era tuttavia solo un discorso di rimemorazione, bensì una vera e propria «finzione retorica». Derrida ritiene che la testimonianza prestata dai giovani dinanzi ai loro antenati oltre che a rinnovare la fede (infondata) nell'appartenenza a una stirpe originaria<sup>17</sup>, servisse anche a istituire una precisa politica di affermazione identitaria basata sul «diritto del migliore»<sup>18</sup>. Il processo democratico di fraternizzazione altro non era che l'effetto performativo di un discorso retorico pervaso da principi xenofobi (l'esclusione del barbaro) ed elitari (il governo dei migliori), ovvero, il gesto di una «politica determinata».

---

<sup>17</sup> Il *Menesseno* è esplicito in tal senso: «Il primo fondamento della [...] buona nascita sta nell'origine degli antenati, non straniera, che ha permesso ai discendenti di non essere, nel paese [*en tē chóra*], dei meteci provenienti dal di fuori, ma autoctoni» Platone, *Menesseno*, 244a-b (trad. it. in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, riportato in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, p. 117).

<sup>18</sup> Del resto, come evidenzia a ragione Derrida, è lo stesso Platone a suggerire nel *Menesseno* il carattere fondazionale e contemporaneamente strumentale del discorso di Aspasia, definendo la democrazia come un'«aristocrazia accompagnata dal consenso popolare» (Platone, *Menesseno*, 244a-b). Un'ulteriore dimostrazione di questa compresenza di uguaglianza naturale (e dunque giuridica) e disuguaglianza elitaria, la si trova descritta qualche riga più avanti con le seguenti parole: «[...]non riteniamo giusto essere schiavi o padroni gli uni degli altri, ma l'uguaglianza della nascita, secondo natura (*katá phýsin*), ci spinge a ricevere anche la parità giuridica attraverso la legge (*isonómian anagkázēi zeteîn katá nómon*) e a non sottometterci gli uni agli altri, se non di fronte a superiorità di virtù e di intelligenza» (Platone, *Menesseno*, 239a, in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 119).

Tutto ciò che in un discorso politico si richiama alla nascita, alla natura o alla nazione – anzi alle nazioni o alla nazione universale della fraternità umana – tutto questo familiarismo consiste nel rinaturalizzare questa “finzione”. Quel che qui chiamiamo “fraternizzazione” è ciò che produce simbolicamente, convenzionalmente, con un impegno giurato, una *politica determinata*. Questa [...] adduce una fraternità reale o regola la fraternità spirituale, la fraternità in senso figurato, sovrapponendola alla proiezione simbolica di una fraternità reale o naturale<sup>19</sup>.

Senza commentare nello specifico tutti i passaggi riportati da Derrida, si può dire che a suo avviso sono tre i momenti essenziali nel discorso di Aspasia. Tali momenti sono decisivi per realizzare l'efficacia retorica del giuramento e dunque per rinsaldare nei giovani l'apparenza del legame genealogico con le stirpi del passato. Il primo momento concerne la questione della «necessità» dell'uguaglianza. Si tratta di quell'impegno performativo per mezzo del quale il giuramento riesce a concretizzare nella comunità cittadina l'equazione tra l'uguaglianza di legge (*isonomía katá nómon*) e l'uguaglianza naturale (*katá phýsin*).

«Quel che qui si chiama democrazia (o aristo-democrazia) fonda il legame sociale, la comunità, l'uguaglianza, l'amicizia tra fratelli nel legame tra questo legame isonomico e il legame isogonico, nel legame naturale tra *nómos* e *phýsis*, se si vuole, legame tra il politico e la consanguineità autoctonica. È bensì un legame tra constatazione (teorica o ontologica) e un impegno performativo (promessa, giuramento, fedeltà agli avi, ecc.). Questo legame tra i due legami [...] annoda quel che è e quel che deve essere; [...] è il divenir obbligatorio di una legge naturale della nascita. È il luogo della fraternizzazione come legame simbolico che adduce la ripetizione di un legame genetico»<sup>20</sup>.

Il brano citato pone in rilievo il carattere persuasivo dell'orazione. Quest'ultima sembra come alludere a un legame oscuro, quasi mistico, tra il *nómos* e la *phýsis* e dunque esprimere, proprio in questo tratto, quelle mistificazioni tipiche della retorica denunciate da Platone nell'antichità. Il secondo aspetto, strettamente intrecciato al primo, riguarda invece l'instaurazione del legame di fraternità tra i cittadini, attraverso «il duplice legame naturale» che lega i greci nella *stásis* e i greci con i barbari nel *pólemos*. Tale passaggio è certamente il più controverso di tutta l'argomentazione. Esso infatti sembra rendere possibile un legame di fratellanza<sup>21</sup> tra greci e barbari sulla base di un principio di

---

<sup>19</sup> Ivi, p. 121.

<sup>20</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. pp. 123-124.

<sup>21</sup> Qui Derrida fa un breve riferimento agli studi linguistici di E. Benveniste sulla differenza, nella lingua greca, tra *adelphós* e *adelphé* (forme, rispettivamente, maschile e femminile della fratellanza). Egli, in particolare, mostra come il legame di fratellanza, inizialmente tenuto insieme dal rimando a una comune origine uterina, si sia nel tempo legato misticamente alla figura del Padre allontanandosi

responsabilità che, come si è detto, fa leva sul dovere di assumere comportamenti morali omogenei tanto nel contesto delle guerre civili quanto in quello *polemico* con le popolazioni barbariche. Tutto ciò non desta particolari sorprese se si tiene a mente quanto Derrida afferma sul carattere precario della dicotomia amico/nemico e sulla possibilità di includere, attraverso la malattia, la *stásis* nel paradigma più ampio della guerra naturale tra gli Stati. Si può addirittura affermare che, anzi, è proprio il tentativo immunitario<sup>22</sup> di scongiurare ogni forma di contaminazione all'interno del *génos* a introdurre, nell'orazione, il rischio e la paura per l'intromissione di un momento di alterità radicale. Un rischio che sarebbe tipico dei regimi manifestamente xenofobi che, proprio per questo, si troverebbero di volta in volta nella condizione di dover ribadire la loro origine incontaminata. Così, proseguendo nell'analisi del discorso di Aspasia, Derrida arriva al terzo passaggio decisivo dell'orazione, forse quello più importante, nel quale la fondazione *autoctona* ed *eugenica* della comunità greca si trova a fare i conti con la presentazione di un'istanza eterogenea radicale: il «nome "democrazia"»<sup>23</sup>.

### 3. La democrazia in questione

Il carattere di finzione dell'orazione di Aspasia e l'impurità della dicotomia amico/nemico consentono di trarre due conclusioni importanti. La prima concerne la natura simbolica (e dunque artificiale) del legame di fratellanza instaurato nella *polis*. Come si è visto, per Derrida, il compito dell'epitaffio non è tanto quello di rammemorare la reale discendenza delle generazioni giovani da quelle passate ma, al contrario, di produrre attraverso la parola l'uguaglianza tra *isonomia* e *isogonia*, ovvero tra l'uguaglianza di nascita e l'uguaglianza di legge, alla base dei legami amicali tra i cittadini. La seconda conclusione riguarda invece la presenza di una sorta di esitazione o incertezza nel discorso di Aspasia a proposito della definizione del barbaro come nemico. Tale incertezza è deducibile non tanto dalle parole di Aspasia, quanto dall'atteggiamento ironico con cui Socrate le riferisce.

---

progressivamente dalla sua significazione etimologica che doveva invece far riferimento esclusivamente alla madre. «Fratello» dunque, a partire da questo momento, denoterà soltanto la relazione maschile: «L'antico contrasto tra "fratello" e "sorella" riposa su questa differenza, che tutti i fratelli formano una fratria uscita misticamente dallo stesso padre; ma non ci sono "fratrie" femminili» (E. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, Minuit, Paris 1969, tomo I, pp. 220 sgg, citato in J. Derrida, *Le politiche dell'amicizia*, trad. it. pp. 121.).

<sup>22</sup> Per il tema dell'immunità democratica nel pensiero di Derrida, si rimanda a G. Borradori, *Filosofia del terrore. Dialoghi con Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, trad. it. F. Hermanin e G. Bianco, Laterza, Bari 2003 e a S. Regazzoni, *Derrida: biopolitica e democrazia*, Il Melangolo, Genova 2012.

<sup>23</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 125.

E sarebbe facile mostrare come, sotto l'eloquenza dell'*epitáphios* che il *Menesseno* sembra denunciare, e proprio nel momento in cui Socrate prende in giro Aspasia, che sa dire bene "quel che si doveva dire"<sup>24</sup>.

Quest'ultimo aspetto costituisce uno dei punti principali di tutta l'argomentazione. Derrida sembra infatti suggerire che l'atteggiamento persuasivo di Aspasia rappresenti la prova tangibile dell'incertezza del discorso greco a definire lo statuto ontologico della democrazia. È come se, a suo avviso, Socrate ci stesse riferendo che là dove la democrazia necessita di ribadire la radicale eterogeneità tra il *génos* greco e le popolazioni barbariche, là dove cioè ha bisogno di dispiegare tutta la forza mistificatoria del suo discorso per persuadere il popolo greco della sua origine incontaminata, essa si trasforma nella domanda che la pone in questione, nel nome ovvero di un compito interminabile:

Cosa resta o resiste ancora nel concetto decostruito (o decostruibile) di democrazia per orientarci senza fine? Per comandarci, non solo l'impegno di una decostruzione, ma di preservare il vecchio nome? E di decostruire in nome di una democrazia a venire?<sup>25</sup>

L'analisi decostruttiva dell'amicizia può così toccare il cuore della problematica propriamente politica, quello ovvero che coinvolge il legame diretto tra essa e la democrazia. Tutte le coppie attraverso le quali il pensiero greco si sforza di annodare il doppio legame di inclusione ed esclusione tra barbari e greci, cittadini e stranieri, (*nómos/phýsis*, *pólemos/stásis*, *eschtrós/polémios*) – e, dunque, tra la fondazione dell'istituto democratico e la purezza del *génos* – si ritrovano ora disfatte. La dicotomia schmittiana amico/nemico, che a sua volta si regge sulla possibilità di distinguere il greco dallo straniero e dunque il *pólemos* dalla *stásis* è ora esposta al rischio della spoliticizzazione più grave, quella in cui non è più possibile riconoscere il nemico<sup>26</sup>. Ma è proprio questo il punto in cui prende forza la posizione derridiana. La decostruzione mostra come il rischio di spoliticizzazione che Schmitt attribuisce al mondo moderno sia in realtà già presente nel cuore del pensiero greco e si trovi, ad esempio, tanto nella fondazione della *Repubblica* platonica

---

<sup>24</sup> Platone, *Menesseno*, 236b in Ivi, p. 128.

<sup>25</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 129.

<sup>26</sup> «La differenza tra i dissidi – scrive Derrida – non ha mai luogo». Di conseguenza, la purezza del *pólemos* con cui Schmitt si sforza di definire il Politico resta concettualmente impensabile: «Nessun evento politico può essere correttamente descritto o definito con l'aiuto di questi concetti. E questa inadeguatezza non è accidentale, perché la politica è essenzialmente una *prâxis*, come Schmitt stesso sempre implicitamente ammette» (ivi, p. 138.).

quanto nell'ironia del discorso socratico. La prescrizione di trattare in guerra i barbari alla stregua dei greci, così come la fondazione della «buona nascita nell'origine non straniera degli antenati»<sup>27</sup>, consente a Derrida di far saltare la finzione dogmatica di un legame ideologico tra democrazia e amicizia (comunità e fratellanza, isogonia e isonomia), aprendo la questione di un nome che non è mai stato in grado di dire quanto affermava, ovvero quello della «democrazia»:

Dicendo che il mantenimento di questo nome greco, democrazia, è questione di contesto, di retorica o di strategia, persino di polemica, nel riaffermare che questo nome durerà il tempo necessario, ma non di più, nel dire che le cose subiscono una singolare accelerazione per i tempi che corrono, non si cede necessariamente all'opportunismo o al cinismo antidemocratico che nasconde il suo gioco. Tutto al contrario: si difende il diritto infinito alla questione, alla critica, alla decostruzione (diritti garantiti, di principio, da ogni democrazia: non c'è decostruzione senza democrazia, non c'è democrazia senza decostruzione)<sup>28</sup>.

Democrazia e decostruzione sono pertanto l'uno il nome dell'altro: ecco la grande questione che si apre nel cuore autodecostruttivo del pensiero politico occidentale. «La democrazia – prosegue Derrida, qualche riga dopo – diventa l'*autós* dell'auto-delimitazione decostruttiva», «l'urgenza puntuale di un *qui adesso*»<sup>29</sup>, l'appello a un compito critico interminabile. Un compito che assume la forma di una presa in conto di «singolarità anonime e irriducibili», «infinitamente differenti e perciò indifferenti»<sup>30</sup> alla partizione identitaria tra cittadini e stranieri, greci e barbari, amici e nemici. Ma *a chi* si rivolge, oggi, un tale appello? E, soprattutto, *a che* tipo di azione chiama?

#### 4. Il motto aristotelico: l'amicizia come compito

Derrida invita a considerare la democrazia al di là del suo legame con la comunità, la consanguineità o l'appartenenza a una tradizione. Il termine, come si è detto, denota tanto il nome di una forma identitaria di governo quanto un'assunzione programmatica, la marca di una eterogeneità radicale che Derrida definisce con l'espressione «a-venire»<sup>31</sup>. Le questioni che vengono poste nel saggio sono pertanto varie e non tutte ripercorribili in questa sede. Derrida ad esempio si chiede se sia possibile definire un «numero legale» per la democrazia o in che misura essa possa intrattenere un rapporto di

---

<sup>27</sup> Platone, *Menesseno* 236e.

<sup>28</sup> Ivi, p. 131.

<sup>29</sup> Ivi, p.132.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> Platone, *Menesseno*, 236e.

alleanza o rivalità con il termine «aristocrazia»<sup>32</sup>. Enfatizzando la forza del gesto decostruttivo, egli arriva persino a porre la questione semantica dell'amico e del suo rapporto numerico con il governo democratico<sup>33</sup>. In particolare, proprio in questo passaggio, cita una frase di Aristotele che quasi ossessivamente ricorre in tutto il testo e che lega i vari momenti decostruttivi delle *Politiche*. L'asserzione è tratta dai *Saggi* di Montaigne e recita così: «O amici, non c'è alcun amico» («*O philoi, oudeis philos*»<sup>34</sup>). Due sono a suo avviso le possibili traduzioni<sup>35</sup>: la prima, quella «canonica», in cui l'esortazione è da intendersi come rivolta *agli* amici e la seconda, quella «di ripiego», in cui l'affermazione sembra invece parlare *degli* amici, ovvero della questione numerica della loro molteplicità («quanti amici? Quante amiche?»<sup>36</sup>).

La sentenza aristotelica può quindi essere letta sia come un monito a non fare troppe amicizie (altrimenti non si hanno amici) sia come un invito a fare più amici possibile<sup>37</sup> (l'atto politico per eccellenza). Derrida pone l'accento sull'indecidibilità non casuale di questa affermazione. La decisione di chi sarà l'amico e il nemico, il fratello o il barbaro, infatti, non può essere presa una volta per tutte ma dovrà darsi di volta in volta in base alla loro identificazione. Infine, Derrida mette in rilievo l'importanza della dimensione appellativa presente nella sentenza, la quale sembra riecheggiare persino nella versione di ripiego (dalla quale, invece, era stata esclusa): «In qualsiasi modo la si legga, nella versione canonica o nella versione di ripiego, e chiunque ne sia il presunto autore, una tal frase è

---

<sup>32</sup> Tale questione si allaccia alla più ampia problematica dell'«aristo-democrazia», la quale definisce la democrazia come il «diritto del migliore a partire dall'uguaglianza di nascita» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 118): «Quel regime [quello degli antenati] allora, come ai nostri giorni, è il medesimo, l'aristocrazia, da cui siamo retti e che si è conservata, da quel tempo a oggi, quasi ininterrottamente: uno la chiama democrazia (*demokratía*), un altro con un altro nome che gli piace; in verità si tratta di un'aristocrazia accompagnata dal consenso popolare (*met'eudoxías pléthous aristokratía*)» (Platone, *Menesseno*, 238c). Più avanti nel testo, invece, Derrida riprenderà il tema dell'aristo-democrazia legandola alla dimensione aritmetica che marca la storia del concetto di amicizia nel suo rapporto con il governo democratico.

<sup>33</sup> La questione del numero è fondamentale per Derrida: «Oltre un certo numero – egli scrive – non c'è più Stato ma nazione». Derrida, in particolare, fa riferimento all'opera di Aristotele, all'interno della quale non sarebbe possibile trovare l'indicazione di un numero preciso dei cittadini che potrebbero essere legati tra loro da rapporti di amicizia. È molto più probabile, invece, che Aristotele avesse in mente una sorta di «soglia di tolleranza demografica» attraverso la quale sia possibile distinguere la *pólis* dall'*éthnos*. «Siccome qui abbiamo a che fare, quanto al numero, con un'analogia tra l'amicizia e la *pólis*, tra l'amicizia e ciò che costituisce il politico come tale, bisogna notare che Aristotele non raccomanda un numero determinato, ma un numero compreso entro certi limiti (*tò metaxý tinôn horisménon*)» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 248).

<sup>34</sup> M. De Montaigne, *Saggi*, trad. it. a cura di F. Garavini, Adelphi, Milano 1966, p. 253.

<sup>35</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 244.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, 1241b (trad. it. a cura di A. Plebe, Laterza, Bari 1965).

rivolta a qualcuno»<sup>38</sup>. («C'è insomma un'interiezione silenziosa che sembra risuonare nello spazio performativo dell'appello prima ancora della sua prima parola»<sup>39</sup>).

Tutto questo si svolge attraverso il lungo itinerario decostruttivo che incrocia contemporaneamente una disamina attenta delle varie tipologie di amicizia aristoteliche<sup>40</sup> con i legami di reciprocità e uguaglianza che definiscono i rapporti di fratellanza (e dunque di amicizia) fra i cittadini della *polis*. L'indecidibilità di questa affermazione si dipana cioè sullo sfondo di un'analisi del carattere virtuoso dell'amicizia aristotelica la quale, da una parte, include il momento sociale della comunità cittadina e, dall'altra, sembra escludere la necessità di tale momento e anzi prescriverne l'espulsione<sup>41</sup>. Derrida mostra come, per Aristotele, l'amicizia oscilla tra un significato eminentemente politico (tutto quel accade nella *pólis* «è opera dell'amicizia [*phíliás érgon*]»<sup>42</sup>) e uno di segno contrario, ovvero autarchico, chiamante in causa il rapporto mimetico tra uomo e Dio (modello di massima autosufficienza possibile), con il quale non è possibile instaurare alcun rapporto di amicizia *tout court*<sup>43</sup> (a meno di infrangere il principio di reciprocità<sup>44</sup>):

---

<sup>38</sup> Ivi, p. 251.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

<sup>40</sup> È noto come Aristotele suddivida l'amicizia in base alla virtù (l'amicizia prima), l'utile (l'amicizia politica) e il piacere (l'amicizia tra giovani). La nettezza di queste distinzioni tuttavia non sempre è mantenuta nella trattazione delle due *etiche*. Derrida riporta, in tal senso, il caso della famiglia, la quale pur possedendo «i tratti del politico» è allo stesso tempo una rappresentazione efficace dell'amicizia secondo virtù: «Quel che l'*Etica Nicomachea* precisa in più, e che a tutta prima sembra contraddire la nostra precedente ipotesi, è che la *phília* tra sposi può anche, a volte, essere fondata sulla virtù; col che essa attingerebbe all'amicizia per eccellenza, l'amicizia prima» (ivi, p. 235). La possibilità della durata di questa amicizia tuttavia, precisa Derrida, non è dovuta all'esclusivo esercizio della virtù da parte degli sposi, ma alla necessaria cura dei loro bambini, senza i quali si separerebbero. «Senza bambini, gli sposi si separano, i loro legami si sciolgono. I bambini sono il bene comune: e solo ciò che è comune mantiene l'unione coniugale» (*ibidem*).

<sup>41</sup> Derrida qui cita un passo dell'*Etica Eudemia*: «Di conseguenza l'uomo felice non avrà bisogno degli amici, se non nella misura in cui gli è impossibile d'essere autosufficiente» (Aristotele, *Etica Eudemia*, 1244b, passo citato in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 246).

<sup>42</sup> Cfr. Aristotele, *Politica* 1280b, 13 (trad. it. a cura di C.A. Viano, Rizzoli, Milano 2002).

<sup>43</sup> Per Aristotele come a ragione fa notare Derrida, l'amicizia è possibile solo tra uomini. «L'*Etica Eudemia* (1236ab) conferma tale concetto di democrazia: è una politica dell'amicizia fondata su un concetto antropocentrico, si potrebbe dire umanista. Solo all'uomo, in quanto né animale, né dio, spetta l'amicizia prima e la più elevata» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 230). La spiegazione dell'impossibilità dell'amicizia tra Dio e uomo è invece spiegata qualche pagina dopo, attraverso il riconoscimento dell'impossibilità di colmare la distanza che li divide: «[...] non c'è [...] amicizia possibile con Dio, a causa della sua lontananza o della sua separazione» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 9, 1159a, 5, trad. it. a cura di C. Mazzarelli, Rusconi, Milano 1993; il passo si trova riportato in modo alterato in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 261).

<sup>44</sup> Scrive Derrida: «Poiché principio assoluto, verità generale, l'amicizia politica vuole l'uguaglianza; essa ha per progetto deliberato e dichiarato (*boúletai*) quello di essere fondata sull'uguaglianza (*Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 238).

L'uomo più felice non avrà bisogno di amici, se non nella misura in cui gli è impossibile d'essere autosufficiente [...] Perciò l'uomo che vive nel miglior modo avrà necessariamente pochissimi amici, ed essi diventeranno sempre meno, ed egli non si affannerà a procurarsi amici, bensì farà poco conto non solo delle persone utili, ma anche di quelle degne di essere scelte per compagnia<sup>45</sup>.

L'indecidibilità presente nel monito riportato da Montaigne viene dunque paragonata con quella che, secondo Derrida, permea la definizione aristotelica dell'amicizia nel suo rapporto con la *polis* e dunque con la democrazia. È così possibile trovare sia nell'*Etica Eudemia* che in quella *Nicomachea* affermazioni riguardanti contemporaneamente la necessità di procurarsi il maggior numero di amici e di astenersi dal farlo, di ricercare la felicità nel vivere comune e di praticare l'esercizio solitario della virtù. Questa ambiguità rende difficile trovare un'indicazione programmatica nelle due etiche. In che modo infatti sarebbe possibile rispondere al detto aristotelico se il senso della sua affermazione non è definito da una di queste logiche, ma dalla loro contemporanea presenza? O, in altre parole: attraverso quale definizione della democrazia si riuscirebbe a tenere in piedi la tensione tra un'affermazione identitaria della comunità, basata sulla molteplicità dei legami d'amicizia, e il richiamo a una vita autarchica votata al raggiungimento di una perfezione impossibile (quella divina)?

La risposta di Derrida parte innanzitutto dall'approfondimento della questione dell'amicizia tra l'uomo e Dio, e dunque da una ridefinizione di quella che può essere ritenuta un'amicizia perfetta tra gli uomini. L'amicizia con Dio non è possibile innanzitutto per un principio di simmetria e reciprocità («L'amicizia comanda di amare l'altro così come è», pertanto non richiede che si debba «divinizzare l'amico»<sup>46</sup>). In secondo luogo, perché l'amicizia «comanda di amare l'altro così com'è desiderando che lo resti» e che «lo faccia nel suo "essere di uomo"»<sup>47</sup>. Essa non è infine possibile, perché l'uomo, pur nell'esercizio supremo delle sue virtù, non può diventare autosufficiente e quindi, a differenza di Dio, dovrà sempre far ricorso agli amici per vivere e pensare, non potendo bastare a sé stesso.

L'amicizia perfetta, quella vera non può che essere umana, ma soprattutto e contestualmente, non c'è per l'uomo pensiero che non sia pensiero dell'altro e pensiero dell'altro come pensiero del mortale. Nella stessa logica, non c'è pensiero, [...] se almeno il pensiero dev'essere pensiero dell'altro, che

---

<sup>45</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, 1244b.

<sup>46</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 261.

<sup>47</sup> *Ibidem*.

nell'amicizia. Il pensiero, se deve essere pensiero dell'altro dell'*altro* – ed è quel che dovrebbe essere per l'uomo – non va senza la *philia*<sup>48</sup>.

Il problema fondamentale dell'amicizia diventa pertanto il problema dell'alterità. Se infatti Dio può pensare «per sé il proprio bene»<sup>49</sup>, senza bisogno di alcun amico, lo stesso non può dirsi per l'uomo, il quale è costretto a ricorrere all'altro per poter pensare e dunque esercitare la sua amicizia virtuosa. La possibilità dell'amicizia, quindi, non si esaurisce nel compromesso tra una logica che impone il massimo della sua riproduzione e un'altra che prescrive la dimensione autarchica dell'esistenza. Secondo Derrida, non è questo il punto centrale di Aristotele. Ricollegando il motto apocrifo riportato da Montaigne alle riflessioni sull'amicizia contenuta nelle *etiche*, egli pone l'attenzione sul momento di alterità che è contenuto tanto nell'esigenza di ripensare il concetto di democrazia tanto nel dovere di rispondere all'appello dell'amico. Usando un lessico di chiara influenza levinasiana, Derrida scrive:

Prima ancora che ci venga posta la questione della responsabilità, del “parlare a proprio nome”, [...] noi siamo presi, gli uni agli altri, in una sorta di curvatura eteronomica e asimmetrica dello spazio sociale, più precisamente del rapporto all'altro. [...] Intendiamoci bene: prima di ogni legge *determinata*, come legge naturale o positiva, ma non prima della *legge in generale*. Perché la curvatura eteronomica e asimmetrica di una legge di socialità originaria è anche una legge, forse l'essenza stessa della legge<sup>50</sup>.

Pensare l'amicizia, per Derrida, significa pensare l'asimmetria di una responsabilità che precede la libertà, riconoscere nell'*altro* l'istanza di una *legge* che assegna la libertà «senza lasciarcela»<sup>51</sup>, senza cioè lasciarci liberi di accettarla o meno («Quel che viene prima dell'autonomia deve anche *eccederla*, cioè succederle, «sopravviverle e debordarla infinitamente»<sup>52</sup>). Derrida ci invita a pensare la responsabilità anteriormente alla libertà e dunque l'amicizia come una risposta a un appello che fa innanzitutto segno verso un compito futuro. Dopo aver fatto apparire «una scansione problematica in una sorta di storia dell'amicizia»<sup>53</sup>, egli ci spiega che il senso della frase aristotelica non deve essere cercato nel suo contenuto, chiaramente contraddittorio, ma nella forza performativa che tiene insieme le due traduzioni, nell'appello che le sopravanza

---

<sup>48</sup> Ivi, p. 263.

<sup>49</sup> Aristotele, *Etica Eudemia*, VII, 12, 1245b, 14-19, in J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 263.

<sup>50</sup> J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, trad. it. p. 270.

<sup>51</sup> Ivi, p. 270.

<sup>52</sup> Ivi, p. 271.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

nella forma di un *richiamo* e di una *chiamata*<sup>54</sup>. L'amico, come la democrazia, in altri termini non sono concetti che definiscono degli stati di cose (ideali o reali). Non esiste, per Derrida, qualcosa come l'«amico» o la «democrazia». Tutta la sua analisi non fa che ribadirlo: l'amicizia e la democrazia non sono che la storia della loro interminabile interrogazione, l'appello a un dovere che fa segno verso un'alterità senza limite. Allo stesso modo in cui Dio è l'assolutamente irraggiungibile, perché da sempre al di là dell'essere, così la democrazia configura un orizzonte che è costantemente rivolto all'avvenire. Il rapporto con la divinità e il suo carattere trascendente diviene pertanto il modello concettuale con cui interpretare il nesso che lega a-temporalmente l'amicizia con il governo democratico e questo con l'orizzonte indefinito delle sue possibili trasformazioni. Derrida critica la tentazione di offrire una risposta legata al presente, (una che ad esempio ci dica se allo stato attuale è possibile individuare una forma democratica compiuta) per rilanciare in modo iperbolico la domanda che apre la possibilità di un'amicizia e pertanto di una democrazia ancora a venire:

Dietro il gioco logico della contraddizione o del paradosso “O miei amici, non c'è alcun amico” significa forse prima di tutto e finalmente questo debordamento del presente da parte dell'inconfutabile futuro anteriore, che sarebbe il movimento stesso e il tempo dell'amicizia. Non attesta infatti, una tal frase, un inconfutabile futuro anteriore, l'assoluto di un passato e di un avvenire *impresentabili*, tracce cioè che possono essere negate, qualora le si convochi nel giorno della presenza?<sup>55</sup>

##### 5. *La risposta in questione: l'amicizia come ospitalità*

Amicizia e democrazia sono nomi di una domanda, di un compito rivolto a un avvenire indeterminato. Essi articolano la questione di un appello che annoda «la proposizione indicativa (“non c'è nessun amico”), all'interno dell'apostrofe (“O miei amici”)<sup>56</sup>», con l'assolvimento di un dovere che chiama in causa una responsabilità anteriore alla libertà («Siamo già presi, siamo sorpresi in una certa responsabilità, che è la più ineluttabile [...] siamo investiti di un'innegabile responsabilità nel momento in cui cominciamo a significare qualcosa»<sup>57</sup>). Derrida parla di una sorta di «torsione temporale» che sarebbe in grado di «avvolgere la constatazione teorica» di un fatto con «la performatività di una preghiera»<sup>58</sup>, l'anteriorità di un dovere con l'ineludibilità di una libertà che precede ogni scelta. Il suo linguaggio diventa quindi sempre più

---

<sup>54</sup> Ivi, p. 274.

<sup>55</sup> Ivi, p. 293.

<sup>56</sup> Ivi, pp. 293-294.

<sup>57</sup> Ivi, p. 270.

<sup>58</sup> Ivi, p. 294.

carico di allusioni levinasiane. La questione della responsabilità, dell'appello, dell'asimmetria dell'Altro diventano preponderanti nelle pagine finali del suo saggio. Derrida fa spesso riferimento al nesso che lega l'amicizia all'ospitalità, alla questione dell'ospite e al suo rapporto con l'ostaggio, temi che troveranno compiuta espressione solo nel suo scritto di *Addio a Emmanuel Levinas*<sup>59</sup>. L'interrogazione sulla democrazia a-venire si trasforma così nella domanda sul rapporto che lega le ambizioni identitarie al dovere di accoglienza nei confronti dello straniero. Alla politica del nemico viene, in altre parole, sostituendosi sempre più l'esigenza di ridefinire i rapporti con l'altro nei termini di un debito incolmabile di ospitalità e di accoglienza<sup>60</sup>. Cosa sarebbe infatti l'amico se non un *altro* nome per definire il *volto*, l'*accoglienza*, o l'*ospitalità* dell'Altro? In nome di chi o di che cosa dovrebbe essere posta la questione sull'avvenire della democrazia se non in quello che lega identità e alterità in un rapporto di responsabilità interminabile che mina il fondamentalismo identitario di ciò che fino ad oggi si è chiamato «democrazia»? Tutta la riflessione finale di Derrida che segue alle *Politiche dell'amicizia* continua a essere permeata da queste domande. L'esigenza di individuare nel cuore del discorso levinasiano gli elementi necessari per decostruire le dicotomie politiche classiche diventa lo strumento fondamentale per riconsiderare il rapporto con l'altro nei termini di ostaggio e ospitalità<sup>61</sup>, «vulnerabilità» ed «esposizione». Il soggetto ospitante si trova cioè a essere egli stesso un ospite, o come dice Derrida un «ospite dell'ospite»<sup>62</sup>, secondo un rovesciamento del dovere e della

---

<sup>59</sup> J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. S. Petrosino e M. Odorici, Jaca Book, Milano 1998.

<sup>60</sup> Tutta la prima parte del testo di *Addio a Emmanuel Levinas* è dedicata all'analisi di questi concetti espressi in *Totalità e Infinito*, un'opera che Derrida definisce «un immenso trattato sull'ospitalità» (ivi, p. 83). L'attenzione di Derrida verte in particolare sulla decostruzione di questa celebre frase: «Andare incontro ad Altri nel discorso significa accogliere la sua espressione nella quale egli va continuamente al di là dell'idea che un pensiero potrebbe portare con sé. Significa dunque ricevere da Altri al di là della capacità dell'Io: ciò che significa esattamente: avere l'idea dell'infinito. Ma questo significa anche essere ammaestrato (*enseigné*). Il rapporto con Altri o il Discorso è un rapporto non-allergico, un rapporto etico, ma questo discorso accolto è un ammaestramento (*enseignement*). Ma l'ammaestramento non equivale alla maieutica. Viene dall'esterno e porta in me più di quanto non abbia già» (E. Levinas, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, trad. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, p. 49 citato in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. pp. 79-80).

<sup>61</sup> «Come l'essere "ospite", questo essere "ostaggio" del soggetto non è, senza dubbio, un attributo o un accidente che sopraggiunge in un secondo momento nel soggetto. Come l'essere-ospite, l'essere-ostaggio è la soggettività del soggetto in quanto responsabilità per altri» (J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. p. 119).

<sup>62</sup> «L'ospite che riceve (*host*), colui che accoglie e che si crede proprietario di luoghi, è in verità un ospite ricevuto nella propria casa. Egli riceve l'ospitalità che offre nella propria casa, la riceve dalla propria casa – che in fondo non gli appartiene. L'ospite come *host* è un *guest*. La dimora si apre a sé stessa, alla sua "essenza" senza essenza, come "terra d'asilo". Colui che accoglie è innanzitutto

libertà che antepone la responsabilità alla possibilità di qualsiasi scelta autonoma.

La responsabilità per altri che non è l'accidente di un Soggetto, ma precede in esso l'Essenza, non ha atteso la libertà in cui sarebbe stato in causa: perseguitato. L'ipseità, nella sua passività senza *arché* dell'identità, è ostaggio. La parola Io significa eccomi, rispondente di tutto e di tutti<sup>63</sup>.

E ancora, qualche riga dopo, Derrida scrive:

Dobbiamo quindi pensare [...] quest'altra maniera di abitare, di accogliere o di essere accolto. L'ospite è un ostaggio in quanto è soggetto messo in questione, ossessionato (quindi assediato), perseguitato, nel luogo stesso in cui ha luogo, laddove, emigrato, esiliato, straniero, ospite da sempre, si trova eletto a domicilio prima ancora di eleggere un domicilio<sup>64</sup>.

L'elezione della dimora, la priorità dell'accoglienza, l'ospitalità originaria, non sono altro che la ripresa della «questione (morale) della risposta» inaugurata nelle *Politiche dell'amicizia*. «Si risponde di sé, di ciò che si è, detto o fatto», ma si risponde anche e soprattutto «davanti all'altro»: «alla domanda, alla preghiera, all'apostrofe, all'appello, al saluto o al segno, all'addio dell'altro»<sup>65</sup>. Ecco che, in tal modo, diventa possibile scoprire che le riflessioni sull'ospite, sull'ostaggio e sull'ospitalità, sono già annunciate implicitamente nel saggio del '94. La decostruzione delle dicotomie amico/nemico, barbaro/greco, *pólemos/stásis*, può essere interpretata come una sorta di prodromica meditazione filosofica sull'analisi futura dell'ospitalità, una prima problematizzazione di quell'appello all'alterità e alla democrazia a-venire che contrassegneranno la riflessione ultima derridiana. La domanda sull'amicizia e sul nesso che sussiste tra ospitalità e ostilità si articolano lungo il crinale che unisce e divide la democrazia dalla sua fondazione autoctona,

---

accolto a casa propria. L'invitante è invitato dal suo invitato. Colui che riceve è ricevuto, egli riceve l'ospitalità nel luogo che ritiene essere la propria casa, anzi la propria terra, secondo la legge che ricordava Rosenzweig» (ivi, pp. 103-104). Per un'analisi più dettagliata della questione dell'ospitalità in Levinas e Derrida si rimanda a S. Petrosino, *La scena umana: grazie a Derrida e Levinas*, Jaca Book, Milano 2010; S. Tarter, *Evento e ospitalità: Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Cittadella, Assisi 2004; S. Regazzoni, *Derrida: biopolitica e democrazia*, Il Melangolo, Genova 2012; e ai lavori di C. Resta, *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Bollati Boringhieri, Torino 2003; *L'estraneo. Ostilità e ospitalità nel pensiero del novecento*, Il Nuovo Melangolo, Genova 2008.

<sup>63</sup> E. Levinas, *Altrimenti che essere*, trad. it. S. Petrosino, Jaca Book, Milano 1983, p. 143, citato in J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. p. 119.

<sup>64</sup> Ivi, p. 120.

<sup>65</sup> «Rispondere davanti a: quest'espressione sembra innanzitutto costituire una modalizzazione del "rispondere a". Si risponde davanti all'altro perché prima di tutto si risponde all'altro» (J. Derrida, *Politiche dell'amicizia*, pp. 294-296).

l'accoglienza dell'Altro (sia esso lo straniero, l'ospite, il profugo, il terrorista, il rifugiato politico) dal diritto fondato sull'equazione tra isonomia e isogonia. Tutto questo si trova riassunto in un decisivo passaggio del testo di *Addio a Emmanuel Levinas* in cui esprime al meglio il legame tra questi momenti contraddittori:

L'ospitalità non è una regione dell'etica, e neppure [...] il nome di un problema di diritto o di politica: essa è l'eticità stessa, il tutto e il principio dell'etica. E se l'ospitalità non si lascia né circoscrivere né derivare, se paralizza originariamente il tutto dell'esperienza intenzionale, essa allora non ha il contrario: i fenomeni di allergia, di rigetto, di xenofobia, la guerra stessa, manifestano ancora tutto ciò che Levinas accorda o unisce esplicitamente all'ospitalità. [...] Che lo si voglia o meno l'ostilità dà ancora testimonianza all'ospitalità<sup>66</sup>.

Ecco dunque dove risiede, forse, l'impossibilità della dicotomia schmittiana. Ciò che si richiama alla purezza di una distinzione o alla necessità di un momento *polemico* per mantenere in piedi la possibilità della guerra e quindi della pace, del politico e pertanto di ciò che da esso è bandito, è ancora, nonostante tutto una testimonianza del suo contrario: («l'ospitalità, l'allergia, la guerra, ecc., vengono ancora a testimoniare che tutto comincia con il loro contrario, l'ospitalità»<sup>67</sup>). Pensare l'amico è, per Derrida, pensare la democrazia a-venire come il compito di un'accoglienza infinita, come il dovere di rispondere a una chiamata che precede la possibilità di accoglierla o rifiutarla. La risposta che si è tenuti a dare all'Altro è il tema che fin dall'antichità introduce l'aporetica di tenere insieme il momento dell'ospitalità con quello del nemico, l'istanza dell'autoctonia con quella dell'eterogeneità radicale dello straniero. All'impossibilità aristotelica di diventare autosufficienti come un Dio, succede quindi l'esigenza infinita di un'amicizia già tradotta in dovere e accoglienza. Il pensiero identificante si trova scosso al suo interno dall'urgenza di individuare nell'Altro (il profugo, lo straniero) il comandamento che mette in discussione il paradigma *polemico* vanamente cercato da Schmitt. Sotto il segno di questa divisione impossibile tra amico e nemico, ospitante e ospitato

---

<sup>66</sup> J. Derrida, *Addio a Emmanuel Levinas*, trad. it. p. 114. Come fa notare Benveniste, già a partire dal suo etimo, «*philia*» possiede un'ambiguità: si condensano in esso sia la libertà dell'amicizia, sia il vincolo con il suo carattere obbligatorio. Proprio in quest'ultima direzione, secondo il linguista francese, il concetto di *philos* si legherebbe allo *xenos*, ovvero, al rapporto di ospitalità obbligatoria nei confronti dello straniero. (Nell'antica Grecia, l'ospite era considerato *philos*, là dove *philein* voleva dire ospitare; *Philein* era la condotta di colui che ospitava, mentre *Philotes* denotava l'accordo che poteva essere stipulato tra combattenti: una convenzione solenne che legava e impegnava con giuramenti e sacrifici. Per un approfondimento del tema si rimanda a È. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions européennes*, Minuit, Paris 1969, I, pp. 220 sgg.).

<sup>67</sup> Ivi, p. 163.

si colloca la riflessione ultima di Derrida. A partire da essa, si è tentato di leggere le sue ultime opere come parti di un medesimo progetto politico, componenti di un'interrogazione interminabile sui rapporti che non cessano di legare e slegare il destino delle parole con cui la filosofia non cessa di pensare l'amicizia, l'ospitalità e la democrazia.

*Università Ca' Foscari Venezia*

[marco\\_gigante2003@yahoo.it](mailto:marco_gigante2003@yahoo.it)



## Perché filosofia sociale?

### Un approccio pragmatico-linguistico

di

VIRGINIO MARZOCCHI

**ABSTRACT:** This article suggests understanding the 'human' as 'historical-social', within which the relation, and even the plurality and variety of effective and ramified relations, both temporal and local, prevail, or better, turn up to be constitutive of the constituting entities or coagulation points – also on account of the specific reflective gaze philosophy opens up. Against the category of the 'subject' and a notion of society as one and unified, social philosophy – a language-based one – indicates that the 'historical-social' gets reflected on the various microcosms of its components. This is because its elements are no longer thought of as subjects-individuals who have to be coordinated and put in stable groups or communities, more or less confined to a territory. Indeed, the article puts forward an idea of the 'social' not as the grouping/unification of a given number of subjects, but as a network of multiple and intertwined language games (institutions and spheres/systems). In such a network, meanings and rules get stabilized and can be revised/amended on the basis of their own capacity to organize and empower specific, working and effective relational fields.

**KEYWORDS:** Historical-Social, Language, Language Games, Natural, Social Philosophy

**ABSTRACT:** In questo articolo suggerisco di intendere l' 'umano' come 'storico-sociale', entro cui la relazione e anzi la pluralità e varietà di effettuali e ramificate relazioni, sia temporali sia locali, prevalgono o meglio risultano costitutive rispetto alle entità costituenti o punti di coagulo; anche in forza dello specifico sguardo riflessivo che la filosofia ha saputo aprire. Contro la categoria di 'soggetto' e una nozione di società come una e unitaria, la filosofia sociale, linguisticamente improntata, indica che lo 'storico-sociale' si riflette nei vari microcosmi delle sue parti componenti, proprio perché i suoi elementi non vengono più pensati come soggetti-individui da coordinare e relazionare in stabili gruppi o comunità, più o meno territorialmente circoscritti. Nell'articolo avanzo così un'idea di 'sociale' non come un raggruppamento/unificazione di un certo numero di soggetti, bensì come un *network* di molteplici e intersecantisi *language games* (istituzioni e sfere/sistemi), in cui significati e regole condivise si stabilizzano e si rendono rivedibili/correggibili in base alla loro capacità di organizzare e potenziare specifici, funzionanti ed efficaci ambiti di interazione.

**KEYWORDS:** storico-sociale, linguaggio, giochi linguistici, naturale, filosofia sociale

ARTICOLI

*Syzthesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzthesis.it>

Quanto propongo alla discussione si limita in fondo a prospettare un piano di lavoro o, se si vuole, a delineare alcune linee guida o un *frame* per un'opera più ampia a riguardo di ciò che il titolo propone e il seguito avanza quale 'filosofia sociale'.

Alla 'filosofia sociale' sono riuscito finora a dedicare solo alcuni saggi, relativi in vero a due ritagli specifici di quanto nel seguito determinerò come l'ambito o meglio l'orizzonte riflessivo e complessivo del sociale, per qualificarlo come 'storico-sociale'. Evito quindi il termine 'società', in quanto con esso si induce l'idea di una entità più o meno compatta, unitaria e soprattutto centrata, con la conseguenza che, operando su quel centro (sia esso il 'politico', la 'cultura' o l'economico), si penserebbe di poter trasformare una intera società da esso plasmata o dominata. I due ritagli specifici, cui ho già dedicato alcuni saggi e in cui mi sono imbattuto sia durante la stesura di un volume sulla storia della riflessione politica dalla Grecia all'oggi globale<sup>1</sup>, sia a seguito del dibattito su 'secolarizzazione', 'teologia politica' e sul 'post-secolare'<sup>2</sup>, li ho trattati quasi sempre separatamente o meglio in per lo più sottaciuta relazione tra loro. Il primo è il diritto, che indicherei piuttosto come 'giurisdizione'<sup>3</sup>; il secondo la religione, più esattamente il complesso cristiano 'Chiese-fede'. Entrambi però stanno in relazione (che può risultare anche una demarcazione) sia con l'unificante 'politico', apparentemente in grado di circoscrivere e delimitare una società in modo autosufficiente e autarchico (dalla *polis/civitas* allo Stato)<sup>4</sup>, sia al riflessivamente universalizzante e idealizzante discorso della 'filosofia'.

Seppure darò qui un taglio disciplinare al mio discorso, credo tuttavia che esso possa ben collegarsi alla prospettiva di fondo che è richiamata nell'invito di convocazione per questo incontro, dedicato a «Il senso dell'essere umano». Le parole iniziali dell'invito avanzano la possibilità di «comprendere l'essere umano nella sua relazionalità, [...] in rapporto al suo essere nel mondo e con altri». Quel che qui proporrò, con un andamento forse troppo sintetico e a tratti brusco, consisterà esattamente nel suggerire di intendere l'«umano» come 'storico-sociale', entro cui la relazione e anzi la pluralità e varietà di effettuali e ramificate relazioni, sia temporali sia locali, prevalgono o meglio risultano costitutive rispetto alle entità costituenti o punti di coagulo; anche in forza dello specifico sguardo riflessivo che la filosofia ha saputo aprire.

---

<sup>1</sup> V. Marzocchi, *Filosofia politica: storia, concetti, contesti*, Laterza, Roma-Bari 2011.

<sup>2</sup> V. a titolo di esempio e in ultimo: V. Marzocchi, *Non è (post) secolarizzazione*, «Confronti», (numero monografico *Religioni e politica nell'Europa post-secolare*), 9 (2016), pp. 46-51.

<sup>3</sup> V. a titolo di esempio e in ultimo: V. Marzocchi, *Freiheit und Recht in ihren Wechselbeziehungen*, in M. Kaufmann-J. Renzikowski (Hrsg.), *Freiheit als Rechtsbegriff*, Duncker & Humblot, Berlin 2016, pp. 85-95.

<sup>4</sup> Cfr. V. Marzocchi, *Does power unify a society?*, «Soft Power», 2 (2015), pp. 20-31.

1. La qualificazione ‘sociale’ attribuibile alla filosofia<sup>5</sup>, sebbene non nuovissima e più o meno accademicamente attestata in titoli di insegnamenti universitari, riviste e libri, risulta comunque più giovane di altre qualificazioni o denominazioni: come ad es. quella di ‘antropologia filosofica’ o anche di ‘filosofia politica’.

Ne vedrei l’iniziatore in J.-J. Rousseau, in particolare nel Rousseau dei suoi due celeberrimi *Discours*. In essi non solo ci viene offerta una prima immagine complessa di società (articolata in sfere differenziate e in possibile attrito tra loro), ma insieme viene lanciato, almeno *in nuce*, dotandolo di nuovi significati, un concetto destinato a grande successo, in particolare entro la filosofia classica tedesca, e ben più comprensivo di quello di ‘coscienza’: il ‘soggetto’. Hegel giungerà ad affermare, nella «Vorrede» alla *Phänomenologie des Geistes*, che «die Substanz wesentlich Subjekt ist».

Il soggetto, in quanto dotato di perfettibilità ovvero plastico, comprensivo del momento intellettuale-cognitivo, senziente-emotivo e corporeo<sup>6</sup>, non è una datità ma un compito rischioso: piuttosto che una natura, da esplicarsi e realizzarsi, abbiamo singolarità indecise nella varietà di differenze, le quali non costituiscono di per sé dei differenziali di supremazia o imposizione rispetto ad altri, pur entro una comune *conditio humana* a sua volta socialmente declinata e riplasmabile. Il soggetto è caratterizzato da una spontaneità mai solo ricettiva bensì elaborativa, da una inventiva produttività e creatività, fonte di inanticipabili estrinsecazioni e realizzazioni, che, da un lato, pur se riuscite, soddisfacenti, non lo esauriscono completamente e in cui, dall’altro, può perdersi, alienarsi, venendone assoggettato, nel momento stesso in cui assoggetta anche altri.

Nonostante la proficuità della categoria di soggetto, che sfugge alle maglie di una antropologia o fondamentalmente negativa

---

<sup>5</sup> Cfr. M. Calloni-A. Ferrara-S. Petrucciani (a cura di), *Pensare la società. L’idea di una filosofia sociale*, Carocci, Roma 2001; V. Rosito-M. Spanò, *I soggetti e i poteri. Introduzione alla filosofia sociale contemporanea*, Carocci, Roma 2013; «Politica & Società», 3 (2016), numero monografico *Filosofia sociale*.

<sup>6</sup> Riproponendo con forza l’idea di ‘soggetto’, prendo le distanze da una tendenziale riconduzione della categoria di ‘soggetto’ e di ‘azione/*Handlung/action*’ (in distinzione da ‘comportamento/*Verhalten/behaviour*’) a quelle recenti prospettive, a mio avviso appiananti e riduttive, avanzate sulla scorta di termini quali ‘corpo/*body/Leib*’ e *agency*. Il concetto di ‘corpo’ (che intenderei ricomprendere quale componente della soggettività, non più intesa solo come ‘coscienza’ e neppure come ‘io’ o ‘sé/*self*’) si presta o a sottolineare la fragilità, bisognevolezza, feribilità, opacità, gestibilità, sotto forma di dispositivi da altri approntati, del soggetto oppure, al contrario, a esaltarne ottimisticamente l’intrinseca potenza (come ad es. in J. Deleuze). L’idea di *agency* a sua volta, anche allorché proficuamente connessa con quella di *network* e non limitata all’interazione interpersonale, si presta alla indistinzione tra soggetti e cose, pur nei loro scambievoli rapporti, come nel programma della Actor-Network Theory (così come sviluppato in particolare da B. Latour, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford University Press, Oxford 2005).

dell'essere umano in quanto essenzialmente carente, bisognevole, fragile e feribile, o troppo positiva e insieme limitativa, in quanto inquadra gli umani come provvisti di specifiche potenzialità o capacità, per le quali essi dovrebbero rinvenire solo i mezzi e i contesti adatti per la loro realizzazione e quindi per la propria compiutezza, il cui carattere è previamente iscritto in quelle potenzialità; tuttavia a me sembra che qui il soggetto resti ancora entro un orizzonte di 'antropologia filosofica', la quale inevitabilmente radica le dinamiche sociali entro dinamiche intra-soggettive, intra-individuali o anche intra-psichiche, per quanto inter-soggettivamente mediate come ad es. nel caso della teoria del 'riconoscimento'. Il reciproco riconoscimento funziona, evitando carenze patologiche, o la cura psicoanalitica riesce, o la paradossalità di un essere indeterminato/contingente e insieme desideroso di determinatezza e sicurezza almeno momentaneamente e precariamente si acquieta, allorché si giunge a un certo tipo di 'sé'. In tal modo però la relazione soggetto-soggetto, pur prevalendo su e strutturando il più classico rapporto soggetto-oggetto, si presenta come funzionale a una adeguata formazione del sé, elevato a idealtipo o modello esemplare, pur individualmente declinato<sup>7</sup>. Di conseguenza la relazione stessa non acquisisce il carattere, per così dire, di bene in sé e in particolare di bene comune o meglio di bene costitutivamente comune<sup>8</sup>, la cui fruizione, partecipazione e rinnovarsi è propriamente ciò che può esser vissuto, esperito, realizzato dal soggetto o meglio dai co-soggetti. Contemporaneamente si perde il carattere di singolarità e spontaneità/creatività del soggetto, il quale, piuttosto che formarsi, costituirsi o dotarsi di una identità distintiva grazie a determinati contesti o attraverso determinate dinamiche, pur sempre socialmente mediate, può invece contribuire, partecipandovi, alla rimodulazione di tali beni comuni, da intendersi quali pratiche e interazioni<sup>9</sup>. Ritengo

---

<sup>7</sup> È in questa riduttiva direzione che muovono a mio avviso opere pur pregevoli e acute come ad es. P. Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, Gallimard, Paris, 2005; A. Honneth, *Kamp um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1992; F. Crespi, *Teoria dell'agire sociale*, il Mulino, Bologna 1999; M. De Carolis, *Il paradosso antropologico. Nicchie, micromondi e dissociazione psichica*, Quodlibet, Macerata 2008.

<sup>8</sup> Il primo, a mia conoscenza, che ha usato il termine «bene comune» nel senso qui inteso, distinguendo tra «beni mediamente comuni» e «beni immediatamente comuni», quindi a mio avviso costitutivamente comuni, in quanto «non solo essi sono di fatto appropriati collettivamente, ma che non potremmo ottenerli in alcun altro modo», è stato C. Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi* (1989), in A. Ferrara (a cura di), *Comunitarismo e liberalismo*, Editori Riuniti, Roma 1992, pp. 137-167.

Il riferimento va qui però soprattutto al ricco e promettente dibattito sui *commons*. Cfr. a tal riguardo M.R. Marella (a cura di), *Oltre il pubblico e il privato. Per un diritto dei beni comuni*, Ombre Corte, Verona, 2012; A. Quarta-M. Spanò (a cura di), *Beni comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni*, Mimesis, Milano-Udine 2016.

<sup>9</sup> Proprio il duplice versante di plasticità e di elaborativa spontaneità, che non si esaurisce nella sola dimensione intersoggettiva/interazionale ma è insieme coinvolto da cose e oggetti, da nuove emergenze non intenzionalmente prodotte, con cui i co-soggetti sono chiamati a fare i conti, mi spinge a riproporre qui la nozione di 'soggetto', il quale quindi non può mai essere totalmente un prodotto

che una filosofia sociale pragmaticamente orientata<sup>10</sup> possa spingere nel senso di porre al centro dell'attenzione la questione dell'agire, entro cui situare anche il momento cognitivo e psichico-sentimentale, per illuminare quindi ogni azione come interazione (non solo inter-soggettivamente disposta ma insieme coinvolgente un mondo oggettivo-naturale<sup>11</sup>), la cui qualità non va colta esclusivamente nei risultati o prodotti acquisibili/conseguibili dai singoli inter-agenti (presenti e futuri), bensì contemporaneamente nel tipo di relazione, condivisione, partecipazione che essa, nel suo ripetersi e/o rinnovarsi, rende possibile e stabilizza, anche attraverso la mediazione di cose/oggetti.

La categoria di 'soggetto' nasce inoltre in contemporanea e forse in risposta all'insorgere di società che chiamiamo complesse o, più esattamente, differenziate in ambiti funzionalmente distinti, indicabili come sfere o sistemi sociali, nel momento stesso in cui però, entro il sistema europeo degli Stati a partire dalla fine del sec. XVIII, i singoli Stati avviano un processo di sempre più effettiva centralizzazione verso il vertice politico delle regolazioni riguardanti tali sfere. Ciò tramite una legislazione uniforme (posta

---

di assoggettamento tramite anonimi discorsi, pratiche, dispositivi, così come a me sembra invitarci a ritenere il pensiero biopolitico da M. Foucault in poi. Quando qualcuno riesce o pretende di riuscire a penetrare la natura assoggettante di determinati discorsi, pratiche, dispositivi, al tempo stesso pretende di aver raggiunto una qualche distanza critica da essi, che per essere sviluppata presuppone una spontaneità cognitivo-elaborativa, mai unicamente propria ma insieme socialmente sostenuta e sostenibile/condivisibile.

<sup>10</sup> Con 'pragmaticamente orientata' non intendo soltanto una riflessione attenta alla rilevanza delle 'pratiche' per l'elaborazione, la determinazione e la revisione/correzione dei nostri concetti (o meglio parole), ma insieme suggerisco di intendere quale unità minima dotata di significato non una proposizione bensì un atto linguistico (*speech act*) ovvero enunciazioni, il cui impiego e soprattutto la cui accettazione garantiscono costanza e identità di significato delle parole impiegate nel contesto di pratiche funzionanti e soddisfacenti per gli interagenti.

<sup>11</sup> La qualificazione di 'oggettivo-naturale' in distinzione da 'storico-sociale' è in vero provvisoria e imprecisa, se solo si considera il fatto che tale mondo di cose o animali sussiste ancora in misura sempre più limitata, dato che la maggior parte delle cose con cui abbiamo a che fare almeno oggi in Occidente sono artefatti, quindi prodotti del mondo storico-sociale. Tuttavia l'ho qui introdotta e la mantengo in seguito in forma ancor più semplificata sotto la dizione 'naturale', al fine di evitare il restringimento dello sguardo (così come la filosofia politica fin dal suo insorgere ha teso a fare, comprendendo il 'politico' quale governo degli uomini) al solo agire e interagire degli uomini, senza tenere in debito conto il ruolo che le cose ovvero i non-agenti in senso proprio possono svolgere per il successo o l'insuccesso di una pratica, istituzione o anche di una forma politica (il cui stare o farsi risulta solo parzialmente riconducibile al consenso da essa inducibile od ottenuto). L'interazione, a differenza dall'interlocuzione (che pur presenta un momento di materialità connessa con il suono o grafo), non è mai solo tra co-soggetti, cosicché gli oggetti vi appaiono esclusivamente come mezzi/strumenti o conseguenze, ma è sempre 'mediata' (ovvero stabilizzata, indotta o rinnovata) anche da cose (in senso ampio, come una certa conformazione degli spazi o la disponibilità di determinati mezzi di comunicazione o certi modi di misurazione del tempo). Nell'attenzione rivolta a questo momento dell'interazione consiste il buon diritto, sebbene lì estremizzato, degli «attanti» secondo la *Actor-Network-Theory*.

in codici di nuova creazione: certi e chiari, esaustivi, coerenti, sistematici, scritti nella lingua nazionale presuntivamente in uso in tutto il territorio) e tramite il dotarsi di un proprio apparato giudiziario e amministrativo per il rispetto e la implementazione di dette leggi, le quali valgono e vigono in quanto poste (come al meglio indica il termine tedesco per «legge»: *Gesetz*) dalla legittima autorità politico-statuale. Tale processo di differenziazione e centralizzazione è stato spesso, in particolare dalla nascente sociologia, anche inquadrato come un processo di secolarizzazione, in cui cioè un nucleo culturale, compatto e coesivo di natura religiosa (divino-trascendente), improntante la pur polimorfa e ramificata società del mondo medioevale, veniva sostituito da un centro-vertice di umana e mondana costituzione, in grado però, tramite consenso e le risorse effettivamente traibili dalle molteplici sfere, del cui ordinato funzionamento si rendeva promotore e garante, di far coincidere una determinata società (o popolo o nazione) con i propri confini territoriali, non più solo suggeriti dalla geografia o dalla contingenza storica, ma dettati dall'appartenenza a una stessa società o popolo.

Entro questo quadro il soggetto appare come risposta alla sfida di una realtà sociale o meglio di tante realtà social-nazionali, le quali: da un lato, si differenziano internamente in parzialmente autonomi sistemi/sottosistemi (come ad es. le scienze empirico-analitiche e soprattutto l'economia) retti da proprie pretese di validità e propri imperativi di efficienza/efficacia, e, dall'altro, si auto-circoscrivono e centrano in forza di un proprio vertice politico, anzi ormai politico-legislativo-amministrativo, che, abbattendo le pre-esistenti, variegata, stratificate e intersecantesi appartenenze (di ceto, di confessione religiosa, di comunità locale, di linguaggio, di ruolo, di genere, di collocazione lavorativa), tendenzialmente egualizza e parifica in liberi ed eguali (o, forse meglio, in simili o somiglianti in ragione di condivisi tratti nazionali), per istituire un rapporto diretto, verticale e prevalente (rispetto ai rapporti orizzontali) con ogni singolo suddito/cittadino, cui si assicura un proprio spazio di auto-affermazione e di iniziativa (oltre che a volte e in alcuni casi di progressiva e sempre più ampia partecipazione politico-legislativa). Il soggetto con la sua *agency* unifica, quale punto di intersezione, distinte pretese di validità e richieste di efficacia, potendo assumere posizioni differenti nella differenziata realtà sociale e nutrendola ovvero riproducendola e innovandola con la sua capacità di iniziativa, la quale però può esercitarsi solo in quanto si iscrive in pratiche i cui *media* di regolazione sono largamente indipendenti dalle intenzioni e posizioni di scopo del singolo ovvero plasmano previamente queste ultime. L'interna integrazione del soggetto viene così a dipendere dalla interna integrazione della società di appartenenza, resa a sua volta possibile

dalla egemonia che una sfera, notoriamente quella politica (ma secondo altri quella economica o secondo altri ancora quella tecnico-scientifica), in quanto pensata in grado di delimitare e demarcare una società, disegnanandone consapevolmente e rettamente la conformazione di fondo o *basic structure*, può esercitare su tutte le altre.

Al di là del fatto che un simile schema o prospettiva sembri oggi naufragare dinanzi a progressivi processi di globalizzazione e anche al di là dell'accusa di conseguenze di inevitabile esclusione che una integrazione social-nazionale comporta, in quanto sottintende un determinato ideale di soggetto e di appartenenza, a me sembra che la filosofia sociale possa rappresentare un antidoto o un quadro teorico complessivo entro cui riconsiderare la filosofia politica, al fine di collocare o ridimensionare il 'politico', soprattutto in quanto politico-statuale, quale sfera tra sfere. Già al suo insorgere e affermarsi nella Grecia classica la riflessione che chiamiamo politica, come il nome stesso suggerisce e tradisce, ha preteso di riguardare l'intero orizzonte di quanto noi oggi chiamiamo sociale, identificato per l'appunto con la *polis/civitas*. La *polis* o meglio le molte *poleis* vengono pensate come un tutto autosufficiente (autarchico), alla cui struttura di fondo (costituzione/*politeia*), se giusta o retta, spetta il compito di far sì che ogni parte svolga il ruolo a essa conveniente o anche che nessuna prevalga a proprio vantaggio sulle altre, misconoscendo così la propria natura di parte del tutto, che solo la renderebbe possibile. La stessa teoria della differenziazione sociale, andando a braccetto con quella della secolarizzazione, sembra presupporre una indivisa e compatta/organica unità social-comunitaria originaria, la quale verrebbe poi a scindersi e distinguersi in sotto-unità funzionalmente distinte. Ritengo invece che una filosofia sociale linguisticamente improntata possa suggerire che né il punto di partenza né il punto di arrivo dello 'storico-sociale' consista nella istituzione di un ordine unitario, il quale ha da riflettersi quindi negli unitari microcosmi delle sue parti componenti, proprio perché i suoi elementi non vengono più pensati come soggetti-individui da coordinare e relazionare in stabili gruppi o comunità, più o meno territorialmente circoscritti<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Mentre a me sembra che questo sia l'esito constatato o diagnosticato dalla vasta letteratura biopolitica sul neoliberalismo attraverso l'individuazione di un'unica e pervasiva *Nouvelle raison du monde*, così come suona il titolo dell'opera di P. Dardot-C. Laval, *La Découverte*, Paris 2009. In luogo di mettere in luce gli attriti, le resistenze, le disfunzioni e le esclusioni che il tentativo di una estensione egemonica della sfera economico-finanziaria su ogni altra comporta e incontra, essa intravede così l'unica via d'uscita: «La seule voie praticable est de promouvoir dès à présent des formes de subjectivation alternatives au modèle de l'entreprise de soi» (p. 476).

2. Se la società o meglio lo storico-sociale non è fatto di singoli soggetti-individui o esseri umani e neppure dall'unione fra gruppi di essi, di che cosa si compone e come si articola?

La mia risposta è in sintesi la seguente: di effettive interlocuzioni (comunicazioni) e inter-azioni (pratiche), coinvolgenti queste ultime anche una realtà o dimensioni di solito indicate come 'naturali' e caratterizzabili, in distinzione dallo 'storico-sociale', per il fatto che con esse non si dà efficace inter-locuzione ovvero per il fatto che esse non funzionano in forza dell'impiego dei significati linguistici e dei nessi proposizional-inferenziali che l'inter-locuzione produce e stabilizza in connessione con l'inter-azione.

Mi si consenta di osservare che tale distinzione tra realtà 'storico-sociale' e realtà 'naturale' non coincide con l' 'umano' e tanto meno con la separazione 'interno/esterno' o 'interiore/esteriore' e neppure con quella tra 'sensibile/intelligibile', dato che possono ben darsi atti esterni (comportamenti) o anche mutamenti o condizioni di solito indicati come interiori, cui il singolo essere umano ha un accesso almeno a tutta prima privilegiato, i quali vengono sì prodotti da un essere caratterizzabile come appartenente alla specie umana (in base a determinate caratteristiche psichico-corporee), ma i quali si producono in lui o vengono da lui prodotti indipendentemente dai significati linguistici ascritti a quegli atti/mutamenti da lui prodotti. Osserverei inoltre che tale distinzione tra 'storico-sociale' e 'naturale' non impedisce che dimensioni o processi prima ascrivibili allo 'storico-sociale' vengano poi ricondotti al 'naturale' o viceversa; né impedisce che tra 'naturale' e 'storico-sociale' possa esservi gradualità. Osservo infine che tale distinzione non consegna di per sé il 'naturale' al 'causale/causato' (retto cioè da costanti leggi universali di causa-effetto), bensì fa leva esclusivamente sull'impiego o meno di stabilizzati e condivisi significati linguistici e dei nessi proposizional-inferenziali tra essi istituibili nella producibilità (comunque non esaustiva) di mutamenti da parte delle entità interessate/coinvolute nel mutamento (per quanto attiene lo 'storico-sociale').

Ritengo che il non prendere in considerazione la rilevanza che il 'naturale' gioca entro lo 'storico-sociale' conduca pericolosamente a impostare l'intero discorso sul sociale in termini esclusivamente inter-soggettivi ovvero di consenso o accettazione inter-soggettivi, oscurando il fatto che l'inter-azione tra soggetti è pur sempre mediata da ovvero impiega oggetti/aspetti retti da meccanismi linguisticamente indicabili/riconoscibili ma non comunicativamente influenzabili e che il successo dell'inter-azione, come pure il suo ripetersi/stabilizzarsi in pratiche e in funzionanti istituzioni, dipende nel tempo dalla riproduzione di risorse e da (non sempre attese) conseguenze che la parola comunicativamente impiegata non assicura. Detto in modo

anche troppo sintetico, le parole possono fare cose ovvero produrre effetti, se pronunciate e accolte, solo entro lo 'storico-sociale'.

Sebbene distinguendo, il linguaggio o meglio la comunicazione linguistica entro l'interazione media al tempo stesso tra 'naturale' e 'storico-sociale' ovvero tra questi due tipi di realtà<sup>13</sup>, per costituire il 'mondo', in cui si è e di cui si è parte, che non è solo un insieme di oggetti/entità bensì è anche intessuto di processi, eventi, rimandi, possibilità e relazioni/conessioni/rilevanze.

Il 'naturale' è ritagliato e categorizzato o anche (per usare un termine più classico) è 'costituito' dai co-parlanti/inter-agenti in base a significati linguistici e nessi proposizional-inferenziali, non utilizzati/intesi o condivisi/testati dalle entità del 'naturale', bensì condivisi e mutati tramite scambio percettivo-manipolativo (ma non linguistico-comunicativo) con il 'naturale' da parte dei co-parlanti/inter-agenti, nella misura in cui costoro li inseriscono e utilizzano con successo nelle loro inter-locuzioni/inter-azioni.

Lo 'storico-sociale' invece è internamente 'costruito' dai e funziona in forza dei significati e nessi proposizional-inferenziali condivisi e rivedibili/testabili dai co-parlanti/inter-agenti in esso operanti, in modo tale che una già esistente realtà storico-sociale, per essere conosciuta in modo adeguato, può solo venir 'ricostruita' (o, per usare una terminologia più classica, compresa, anzi meglio ricompresa, senza escludere la possibilità di una migliore comprensione/ricomprensione rispetto a quella investita/condivisa dai parlanti/agenti in essa operanti) da un qualche terzo, riattinando quei significati e nessi nella loro sensatezza linguistica ed efficacia interazionale.

3. Quali sono le ragioni che inducono in fondo contemporaneamente a: 1. porre la distinzione e connessione tra 'storico-sociale' e 'naturale'; 2. proporre una visione insieme nucleare e ramificata dello 'storico-sociale'?

Rispondendo a questi interrogativi, desidero anche giustificare il primo termine dell'interrogativo che dà il titolo al mio intervento ovvero 'filosofia'.

Non intendo affatto negare che sia stato e sia in primo luogo, nel senso di un problematizzante contesto di scoperta, il disvelamento e la messa in luce del gran mare (tanto nella dimensione temporale quanto in quella geografico-locale) aperto dalla ricerca empirica e comparativa tramite il costituirsi di differenti discipline in numerosi settori a indurci verso una

---

<sup>13</sup> Il termine 'realtà' è qui inteso nel senso di quanto conoscibile in modo testabile e correggibile.

prospettiva pluralista e complessa al tempo stesso a riguardo del 'sociale'. Tuttavia a me sembra che tale dischiudimento e squadernamento sia suscettibile di diverse, molteplici soluzioni, fra cui quella di una incomunicabilità/incomparabilità tra monadiche realtà sociali, rese così impermeabili l'una all'altra, o anche quella rappresentata da una struttura o meccanismo di fondo, pur variamente declinato e più o meno evolutivamente concepito.

La filosofia, che pur giudico una invenzione contestualmente condizionata e anzi tipica/propria del nostro Occidente, si raccomanda in ragione del suo andamento riflessivo-problematizzante, mediante cui non solo l'inter-locuzione viene astrattivamente staccata dall'interazione ovvero dalla sua capacità di coordinare l'inter-azione e di produrre opere/effetti/interventi, ma al contempo è resa luogo esclusivo di conferma o smentita, attraverso il gioco delle proposte addotte e obiezioni adducibili. In questa situazione, dialogicamente artificiale e inoperosa, l'inter-locuzione tematizza se stessa, sia mettendo in luce il carattere interpretativo-costruttivo e insieme ipotetico-inferenziale, mai del tutto empiricamente, descrittivamente riducibile, delle parole/concetti in uso nei saperi nel frattempo attestatisi, sia interrogandosi sulle condizioni inaggrabili e possibilitanti insieme di una critica disamina tramite inter-locuzione (ovvero dialogico-argomentativa) che intenda dar conto di sé.

Tra tali condizioni metterei l'identità di significato delle parole tra più parlanti e la loro costanza di significato per lo stesso parlante nel corso del tempo. La più sensata risposta a tale questione a me sembra consistere in un certo svolgimento della teoria dei giochi linguistici di L. Wittgenstein, integrata con la teoria degli atti linguistici.

Se noi seguiamo questa via, potremo vedere la distinzione e insieme il reciproco richiedersi tra 'storico-sociale' e 'naturale' come iscritti nella duplice struttura performativo-proposizionale di ogni atto linguistico<sup>14</sup>. Ma, soprattutto, vedremo il 'sociale' non come un raggruppamento/unificazione di un certo numero di soggetti, bensì come un *network* di molteplici e intersecantisi *language games*, in cui significati e regole condivise si stabilizzano e si rendono rivedibili/correggibili in base alla loro capacità di organizzare e potenziare specifici, funzionanti ed efficaci ambiti di interazione. I *games*, che si diramano in modo non coincidente l'uno rispetto all'altro, anche a riguardo dei coinvolti/partecipanti e dei ruoli da questi assunti in essi, possono connettersi e svilupparsi in 'istituzioni' ed eventualmente in 'sfere' sociali relativamente autonome. Un soggetto, venendo improntato da essi, ma potendo insieme rivederli attraverso l'altrui accettazione/collaborazione,

---

<sup>14</sup> Cfr. a tal riguardo K.-O. Apel, *Il logos distintivo della lingua umana* (1986), Guida, Napoli 1989.

prende parte non a 'una' società bensì a una pluralità di *games*, istituzioni, sfere, i quali rendono la costituzione del soggetto o il riconoscimento del singolo mai solo duale/orizzontale (tra un 'io' e un 'tu/voi', tra *ego* e *alter/alteri*), bensì sempre dipendente da concetti, categorie, regole, funzioni intersoggettivamente insorte, ma poi convalidate e rese 'oggettive' o forse meglio 'inter-oggettive' dalla loro capacità di ingranare tra loro 'storico-sociale' e 'naturale'.

I processi di differenziazione non si presentano più quale perdita o frammentazione per specializzazione di una previa unità, bensì come una modalità per far comunicare (anche riplasmandoli) *games* disseminati, i quali, superando così il loro localismo e particolarismo, vengono messi in contatto tra loro al di là della loro distanza geo-storica (ovvero di luogo e di tempo di origine/insorgenza/sviluppo).

Quest'ultima considerazione mi consente di gettare uno sguardo conclusivo sulla qualificazione di 'storico' da me ascritta al 'sociale'. Qui 'storico' non sta solo nel senso di vario e molteplice nei suoi percorsi e sviluppi da spazio a spazio geografico, bensì implica una continuità, indipendente dal variare degli individui e dal susseguirsi delle generazioni, nella imprevedibilità di innovazioni e acquisizioni (alcune delle quali, una volta emerse, non sono più state abbandonate, per diffondersi universalmente, come ad esempio la scrittura o il denaro o anche strumenti tecnici), al fine di inquadrare il 'sociale' quale campo di riusciti o falliti/insufficienti/regressivi processi di apprendimento e di inclusione, sollecitati da sfide/emergenze inattese, ed evitare così una interna storia dello spirito o anche la prospettiva di successivi e superiori stadi evolutivi per un unico possibile percorso a sua volta predisposto per logica interna o in dipendenza da una primeva origine.

Sapienza Università di Roma

[virginio.marzocchi@uniroma1.it](mailto:virginio.marzocchi@uniroma1.it)



## Note e discussioni



## La “disinteressata utilità” delle lingue antiche Una modesta riflessione a partire da Gramsci

di

FRANCESCO VERDE

ABSTRACT: The following note shortly explores some issues concerning the intense Italian debate on the utility of ancient languages (and, more in general, of the so-called Humanities) based on several sharp reflections by Antonio Gramsci (1891-1937) on that topic.

KEYWORDS: Greek; Latin; humanities; utility; Gramsci

ABSTRACT: La seguente nota esplora brevemente alcune questioni concernenti l'intenso dibattito italiano sull'utilità delle lingue antiche (e, più in generale, delle cosiddette *Humanities*) sulla base di diverse argute riflessioni di Antonio Gramsci (1891-1937) su questo tema.

KEYWORDS: greco; latino; *Humanities*; utilità; Gramsci

Il disegno mi sembra abbastanza evidente.  
Per il nuovo potere dominante, questo spazio formativo [*scil.* la scuola]  
non ancora omologato allo «spirito del tempo» risulta intollerabile.  
Non è casuale l'attacco parallelo all'altro polo autonomo per decisioni e scelte,  
ossia la magistratura. Scuola e magistratura sfuggono al pensiero unico<sup>1</sup>  
che si vorrebbe egemone: per questo devono essere smantellate.

1. È un fatto del tutto risaputo che negli ultimi anni, anche per via di riforme scolastiche più o meno lungimiranti, in Italia il dibattito sulla funzione del Liceo Classico, dello studio delle lingue antiche (il

---

<sup>1</sup> A. Asor Rosa, *Il grande silenzio: Intervista sugli intellettuali*, a cura di S. Fiori, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 147. Come si potrà verificare dalla lettura delle pagine che seguono, questa citazione risulta compatibile con quanto si va qui argomentando. In particolare il fatto che la scuola sfugga alla logica dello scambio e dell'utile economico ne fa una struttura genuinamente formativa e, dunque, essenzialmente controcorrente rispetto allo “spirito del tempo”, appunto.

greco e il latino) e, più in generale, sul ruolo dell'antichità e della cultura umanistica è diventato più che mai acceso<sup>2</sup>. Sono stati pubblicati decine e decine di articoli sulla stampa quotidiana e non sono mancati volumi e volumetti che hanno avuto il merito di stimolare l'opinione pubblica su una questione, se si vuole, piuttosto specifica e difficile. Il panorama editoriale (ma anche giornalistico, appunto) si è talmente arricchito con questo genere di pubblicazioni che un noto filologo classico, nel contesto di una monografia che è una convinta lode della grammatica, è arrivato a concludere che «[...] non serve scrivere l'ennesimo pamphlet sull'attualità e utilità dei classici»<sup>3</sup>.

Naturalmente non è possibile qui ripercorrere le argomentazioni che sono state sollevate al fine di legittimare l'importanza dell'antico, ma, fondamentalmente, queste possono essere ricondotte a due grandi motivazioni: la tradizione e l'attualità. Sotto l'egida della tradizione si pongono coloro che dichiarano che lo studio delle lingue classiche tutela e preserva la conoscenza della civiltà antica greca e romana da cui indiscutibilmente (anche se non completamente) l'Occidente proviene; naturalmente alla domanda “Perché tale conoscenza dovrebbe essere effettivamente utile” si risponde usualmente che solo la conoscenza storica del passato può contribuire a chiarire il presente. Qui si passa dalla tradizione all'attualità. Gli assertori dell'utilità dello studio delle lingue classiche (e, più in generale, di tutte le discipline riguardanti l'antichità, anche non esclusivamente greca e romana), per un verso, affermano con convinzione che lo studio del greco e del latino serve per diventare degli ottimi professionisti in ogni settore, per un altro, l'approfondimento degli aspetti storici e letterari dell'antichità è utile perché, come recita un libriccino che ha avuto fortuna, «gli antichi ci riguardano», dato che le loro problematiche, *mutatis mutandis*, o sono le nostre o sono simili alle nostre.

Si tratta, come si vede, di motivazioni convincenti che probabilmente coincidono con quelle della maggior parte delle

---

<sup>2</sup> Mi limito qui a citare i lavori più recenti: L. Canfora, *Gli antichi ci riguardano*, il Mulino, Bologna 2014; I. Dionigi, *Il presente non basta: La lezione del latino*, Mondadori, Milano 2016; N. Gardini, *Viva il latino: Storie e bellezze di una lingua inutile*, Garzanti, Milano 2016; A. Marcolongo, *La lingua geniale: 9 ragioni per amare il greco*, Laterza, Roma-Bari 2016; M. Bettini, *A che servono i Greci e i Romani?: L'Italia e la cultura umanistica*, Einaudi, Torino 2017. Cfr. anche M. Ciliberto, *Il nuovo Umanesimo*, Laterza, Roma-Bari 2017 e, più in generale sull'attualità e la funzione degli studi storici nella contemporaneità, D. Armitage-J. Guldi, *Manifesto per la storia: Il ruolo del passato nel mondo d'oggi*, Introd. di R. Camurri, Trad. di D. Scaifei, Donzelli, Roma 2016, nonché S. Gruzinski, *Abbiamo ancora bisogno della storia?: Il senso del passato nel mondo globalizzato*, Prefaz. all'ed. ital. di M. M. Benzoni, Raffaello Cortina Editore, Milano 2016.

<sup>3</sup> W. Lapini, *L'Epistola a Erodoto e il Bios di Epicuro in Diogene Laerzio: Note testuali, esegetiche e metodologiche*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, p. 234.

persone che si interroga su questioni di questo tipo. Se si fa attenzione, esiste un *fil rouge* che lega tutte le motivazioni che ho sintetizzato, tanto quelle che portano la bandiera della tradizione, quanto quelle che badano all'attualità del presente: si tratta dell'utilità. Quando si solleva il problema – ammesso e non concesso che lo sia – dello studio delle lingue antiche e, più in generale, della legittimità dell'esistenza del Liceo Classico in Italia si fa sempre appello all'*utile*, al fatto che l'antichità, appunto, *serve*. A tale proposito ci si potrebbe chiedere non tanto se l'utile che si va cercando in discipline simili sia veramente tale, quanto se la domanda in sé sull'utilità sia ben o mal posta. Il Novecento, con filosofi del calibro di Emmanuel Lévinas, per limitarci a un solo grande nome, ha riflettuto con particolare dedizione al tema del dono, già pertinente alla tradizione religiosa giudaico-cristiana. In sostanza, anche a costo di banalizzare, l'economia che si fonda sullo scambio esclude il dono; la mentalità economica, che contraddistingue molti (se non tutti) i nostri atti di pensiero e, di conseguenza, le nostre azioni, ci spinge a rintracciare la stretta utilità dove potrebbe anche non esserci o potrebbe esserci ma in una forma mediatamente/nascostamente declinata.

2. Per sviluppare nel breve spazio di una nota tale questione, credo che occorra prendere le mosse dal § 2 del Quaderno 12 (XXIX: *Appunti e note sparse per un gruppo di saggi sulla storia degli intellettuali*) del 1932 dei *Quaderni del carcere* di Antonio Gramsci che si intitola *Osservazioni sulla scuola: per la ricerca del principio educativo*<sup>4</sup>. Si tratta di pagine molto celebri, più volte citate, sulle quali la letteratura secondaria abbonda; non mi risulta, tuttavia, che le indicazioni di Gramsci siano state oggetto di uno studio specifico e sistematico che, prendendo le mosse da queste annotazioni, possa contribuire a esaminare il problema dell'antichità da un'altra prospettiva. In questa sede vorrei ripercorrere alcuni pensieri gramsciani contenuti in quelle pagine perché, a mio giudizio, possono gettare luce – o quanto meno essere un contributo interessante – sulla *vexatissima quaestio* degli studi antichi.

Occupandosi della Riforma Gentile (1923) ma soprattutto del nesso decisivo istruzione-educazione, Gramsci ha sin da subito ben chiaro il fatto che l'interesse per le lingue antiche è solitamente ricondotto nell'alveo della tradizione:

---

<sup>4</sup> A. Gramsci, *Quaderni dal carcere*, Volume terzo: Quaderni 12 (XXIX)-29 (XXI), Edizione critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Giarratana, Einaudi, Torino 1975, pp. 1540-1550. I *Quaderni* sono utilmente disponibili in forma digitale sul portale del "Gramsci Project" (<http://www.gramsciproject.org> [12.07.2017]).

Nella vecchia scuola lo studio grammaticale delle lingue latina e greca, unito allo studio delle letterature e storie politiche rispettive, era un principio educativo in quanto l'ideale umanistico, che si impersona in Atene e Roma, era diffuso in tutta la società, era un elemento essenziale della vita e della cultura nazionale<sup>5</sup>.

Perfino il carattere meccanico dell'apprendimento delle nozioni grammaticali era vivificato dall'interesse culturale nei riguardi dell'ideale della tradizione. È qui che Gramsci va al cuore della questione:

Le singole nozioni non venivano apprese per uno scopo immediato pratico-professionale: esso appariva disinteressato, perché l'interesse era lo sviluppo interiore della personalità, la formazione del carattere attraverso l'assorbimento e l'assimilazione di tutto il passato culturale della moderna civiltà europea. Non si imparava il latino e il greco per parlarli, per fare i camerieri, gli interpreti, i corrispondenti commerciali. Si imparava per conoscere direttamente la civiltà dei due popoli, presupposto necessario della civiltà moderna, cioè per essere se stessi e conoscere se stessi consapevolmente. La lingua latina e greca si imparava secondo grammatica, meccanicamente; ma c'è molta ingiustizia e improprietà nell'accusa di meccanicità e di aridità. Si ha che fare con ragazzetti, ai quali occorre far contrarre certe abitudini di diligenza, di esattezza, di compostezza anche fisica, di concentrazione psichica su determinati soggetti che non si possono acquistare senza una ripetizione meccanica di atti disciplinati e metodici<sup>6</sup>.

L'andamento argomentativo di Gramsci è estremamente stringente; l'intellettuale comunista parte dalla meccanicità delle nozioni grammaticali che venivano (e sono, si potrebbe aggiungere) studiate non per uno scopo immediato; se ci si riflette con attenzione, non sempre la domanda circa l'utilità del latino e del greco alberga nelle menti dei giovani dei nostri Licei. Questo, naturalmente, può condurre all'eccesso opposto, ossia alla conclusione che tale studio è del tutto inutile. Ma non è questa la prospettiva di Gramsci; lo studio anche meccanico e indubbiamente faticoso delle (tante) regole grammaticali del greco e del latino non è utile per lo scopo immediato di diventare bravi professionisti nei più svariati settori. Questa meccanicità, al contrario, proprio perché disinteressata, contribuisce alla disciplina e, per così dire, alla "regolazione" della personalità. Certo, Gramsci non esclude (ma chi potrebbe farlo?) che la conoscenza delle due lingue classiche (e, aggiungerei, della storia e della letteratura, nonché della storia della filosofia antiche) potesse cooperare alla comprensione dei caratteri della civiltà greco-romana che è al fondamento di quella europeo-

---

<sup>5</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1543.

<sup>6</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 1543-1544.

occidentale, malgrado ciò la prospettiva culturale, per quanto rimanga rilevante (e, lo ribadisco, non potrebbe non esserlo), non è quella che interessa principalmente Gramsci. Il fine di tutto il discorso risiede, a mio parere, nell'intrinseco sviluppo della personalità dell'individuo che significa disciplina, rigore e compostezza. Tale sviluppo non potrebbe in nessun modo essere attuato se le lingue antiche fossero *immediatamente* utili. È chiaro che questo discorso può e deve valere anche per altri studi e per altre discipline, tuttavia non è poco significativo che Gramsci concentri la sua attenzione esattamente sull'antichità in un modo quasi "profetico", dato l'attuale interesse (anche politico) per simili questioni.

Di conseguenza, per sintetizzare, dalle sempre stimolanti pagine gramsciane, lo studio della lingua antica dischiude quella che a tutti gli effetti si costituisce come una categoria innovativa, l'"utile disinteressato" o la "disinteressata utilità" che, proprio perché tale, contribuisce in maniera decisiva alla formazione del discente:

Si impara il latino (o meglio, si studia il latino), lo si analizza fin nei suoi membra più elementari, si analizza come una cosa morta, è vero, ma ogni analisi fatta da un fanciullo non può essere che su cose morte; [...] Il latino si presenta (così come il greco) alla fantasia come un mito, anche per l'insegnante. Il latino non si studia per imparare il latino; il latino, da molto tempo, per una tradizione culturale-scolastica di cui si potrebbe ricercare l'origine e lo sviluppo, si studia come elemento di un ideale programma scolastico, elemento che riassume e soddisfa tutta una serie di esigenze pedagogiche e psicologiche; si studia per abituare i fanciulli a studiare in un determinato modo, ad analizzare un corpo storico che si può trattare come un cadavere che continuamente si ricompone in vita, per abitarli a ragionare, ad astrarre schematicamente pur essendo capaci dall'astrazione a ricalarsi nella vita reale immediata, per vedere in ogni fatto o dato ciò che ha di generale e ciò che di particolare, il concetto e l'individuo<sup>7</sup>.

Questo dischiude e tematizza anche la distinzione importante tra una scuola di tipo formativo (ovviamente privilegiata da Gramsci) e quella di tipo professionale o, meglio, professionalizzante:

In questo periodo [*scil.* nel periodo precedente la scelta professionale] infatti lo studio o la parte maggiore dello studio deve essere (o apparire ai discenti) disinteressato, non avere cioè scopi pratici immediati o troppo immediati, deve essere formativo, anche se «istruttivo», cioè ricco di nozioni concrete. Nella scuola attuale, per la crisi profonda della tradizione culturale e della concezione della vita e dell'uomo, si verifica un processo di progressiva degenerazione: le scuole di tipo professionale, cioè preoccupate di soddisfare

---

<sup>7</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 1544-1545.

interessi pratici immediati, prendono il sopravvento sulla scuola formativa, immediatamente disinteressata<sup>8</sup>.

Torna qui la distinzione, forte e cruciale (oltre che tremendamente attuale), tra formazione e professione: l'istruzione va sempre legata all'educazione che, a sua volta, va di pari passo con la formazione. Solo in un secondo momento entra in gioco la scelta professionale. In ogni caso tutto il discorso sullo studio delle lingue antiche si regge se e solo se si comprende veramente cosa significhi studiare:

Occorre persuadere molta gente che anche lo studio è un mestiere, e molto faticoso, con un suo speciale tirocinio, oltre che intellettuale, anche muscolare-nervoso: è un processo di adattamento, è un abito acquisito con lo sforzo, la noia e anche la sofferenza<sup>9</sup>.

Ovviamente Gramsci è perfettamente consapevole del fatto che la fatica dello studio non ha per tutti la stessa gravità; è chiaro che un giovane proveniente da una tradizionale famiglia di intellettuali o, comunque, di buono o elevato livello culturale avrà più facilità nell'adattarsi alla tipologia di disciplina che lo studio implica. È del tutto evidente, pertanto, che lo studio non livella le differenze sociali: come un giovane proveniente da una “famiglia intellettuale” è avvantaggiato in classe, avendo «l'abito del contegno fisico»<sup>10</sup>, così «[...] il figlio di un operaio di città soffre meno entrando in fabbrica di un ragazzo di contadini o di un giovane contadino già sviluppato per la vita rurale»<sup>11</sup>.

3. In sede conclusiva è bene, dunque, trarre le fila di queste riflessioni e vedere se e in che modo Gramsci possa contribuire a osservare più chiaramente la questione dell'utilità degli studi classici. Molta acqua, naturalmente, è passata sotto i ponti da quando l'intellettuale scriveva queste pagine così acute e, pertanto, molto è cambiato dal punto di vista culturale e socio-antropologico. Questo è il motivo per cui da più parti si sente la necessità di modificare l'esistente e di adeguare le strutture e le istituzioni presenti ai tempi che corrono. Nonostante la distanza che ci separa dai *Quaderni* – che, comunque, ogni pensiero che vuole essere storicamente serio deve tenere presente –, sono convinto che Gramsci

---

<sup>8</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, pp. 1546-1547.

<sup>9</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1549.

<sup>10</sup> A. Gramsci, *op. cit.*, p. 1550.

<sup>11</sup> *Ibidem.*

abbia colto nel segno nel delineare con la sua consueta lucidità la “categoria” dell’utile disinteressato. Come si vede nemmeno Gramsci arriva al paradosso che lo studio delle lingue antiche sia completamente inutile; vi è sempre un’utilità, magari mediata e nascosta, ma, quasi parafrasando Aristotele, perfino un concetto che appare monolitico come quello di “utilità” si dice in molti modi. Uno di questi è quasi ossimorico: può esistere, infatti, perfino una nozione non direttamente strumentale di utilità. Lo studio delle lingue antiche non è utile, quindi, in termini di immediatezza strumentale (eccezion fatta, chiaramente, per chi sceglierà una professione nell’ambito dell’antichistica) ma, malgrado tutto, lo è ai fini della formazione dell’individuo. Gramsci suggerisce un concetto di utilità estremamente elevato che nulla ha a che fare con l’utile economico dello scambio. Il punto più importante rimane il fatto che l’autentica formazione/educazione passa per il disinteresse e per la gratuità; questo è un tema che meriterebbe di essere sviluppato, dal momento che occorrerebbe tornare a riflettere su quello che appare quasi un controsenso. La vera utilità dello studio delle lingue antiche si basa essenzialmente sul fatto che non servono; è proprio questa disinteressata utilità che guida il giovane studente a disciplinarsi e ad assumere quel contegno che solo lo studio di una “cosa morta”, come si è detto, comporta.

Insomma, Gramsci è convinto che la formazione individuale è un qualcosa di talmente prezioso che non può abbassarsi al livello del baratto; la faticosa educazione alla gratuità è ciò che davvero forma la coscienza tanto in ambito morale quanto in quello politico. In poche parole Gramsci avvalorava l’idea che l’educazione alla gratuità sia strettamente connessa alla formazione cioè a quella fase che nulla ha a che vedere – almeno in prima battuta – con la scelta direttamente professionalizzante che chiama necessariamente in causa l’interesse come scopo immediato. La distinzione tra formazione e, per così dire, “professione” è parallela a quella tra (utile) disinteresse e interesse.

Questo mi sembra uno dei più notevoli lasciti che le (sofferte) pagine dei *Quaderni* lasciano in eredità al mondo contemporaneo a ottanta anni esatti dalla scomparsa di Gramsci (1937-2017), contribuendo a illuminare anche il dibattito sul ruolo dell’insegnamento e dell’apprendimento delle lingue antiche. Sta a noi (in qualità di docenti di qualunque rango e appartenenza, di studiosi, di intellettuali o di semplici cittadini), come sempre, essere (o diventare) veramente/efficacemente concreti per tutelare la legittimità di questo tipo di studio perfino in un’ottica di disinteressata utilità, anche per mettere in discussione – o quanto meno per problematizzare – l’assordante e ormai generalizzata (perché spesso acritica e unicamente retorica) insistenza sull’utilità

degli studi umanistici, senza per questo giungere alla conclusione *tranchant* che solo ciò che è “inutile” è formativo o tralasciare la prospettiva più genuinamente culturale che l’antichità inevitabilmente veicola.

Sapienza *Università di Roma*

*Julius-Maximilians-Universität Würzburg*

[francesco.verde@uniroma1.it](mailto:francesco.verde@uniroma1.it)



## La filologia teatrale e civile di Giorgio Colli\*

di

ENRICO PIERGIACOMI

**ABSTRACT:** La nota offre un resoconto di un recente convegno sul filosofo-filologo Giorgio Colli e una ricostruzione della sua concezione del teatro, definito come un avvenimento mistico che mette in contatto attori e spettatori con il fondamento nascosto della vita. Essa evidenzia, poi, le potenziali ricadute politiche ed educative del suo pensiero.

**KEYWORDS:** Giorgio Colli; teatro; scrittura; misticismo

**ABSTRACT:** The note gives an account of a recent conference on the philosopher-philologist Giorgio Colli and a reconstruction of his idea of theatre, which is defined as a mystic event that connects the actors and the audience with the hidden roots of life. It also highlights some potential political and educational implications of his thought.

**KEYWORDS:** Giorgio Colli; theatre; writing; mysticism

Nei giorni 13-14 aprile 2017, in occasione del centenario della nascita di Giorgio Colli, si sono svolte due intense giornate di studi in onore del filosofo-filologo torinese, dentro la bella sede del Palazzo

---

\* Questo saggio richiama molte pagine delle opere di Giorgio Colli. Per agevolare la lettura, citerò i riferimenti conformandomi alle abbreviazioni in uso negli studi colliani: *AD* (= G. Colli, *Apollineo e dionisiaco*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2010), *DN* (= G. Colli, *Dopo Nietzsche*, Adelphi, Milano 1974), *EAC* (= G. Colli, *Per un'enciclopedia di autori classici*, Adelphi, Milano 1983), *FE* (= G. Colli, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1969), *PHK* (= G. Colli, *La natura ama nascondersi*, Adelphi, Milano 1988), *FS* (= G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2009), *GP* (= G. Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2003), *RE* (= G. Colli, *La ragione errabonda*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1982), *SG I* (G. Colli, *La sapienza greca. Vol. 1: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977), *SG II* (= G. Colli, *La sapienza greca. Vol. 2: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito, Teofrasto* Opinione dei fisici I, Adelphi, Milano 1978), *SN* (= G. Colli, *Scritti su Nietzsche*, Adelphi, Milano 1980), *ZE* (= G. Colli, *Zenone di Elea: lezioni 1964-1965*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1988).

NOTE E DISCUSSIONI

*Syzthesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo 1

ISSN 1974-5044

<http://www.syzthesis.it>

Ducale di Genova. L'evento – dal titolo *Trame nascoste* – è stato organizzato dal Teatro Akropolis della stessa città e collocato in un più vasto progetto culturale: l'ottava edizione del festival *Testimonianze ricerca azione*, dove il piano scientifico è strettamente intrecciato a quello teatrale. Parallelamente alle due giornate di studi, infatti, si sono tenuti diversi spettacoli, come la lettura del libretto *Farsi luogo* di Marco Martinelli<sup>1</sup> e *Parole imbrogliate. Lezione spettacolo su Eduardo De Filippo* di Massimiliano Civica<sup>2</sup>.

La scelta di studiare un filosofo e filologo come Giorgio Colli dentro un festival teatrale potrebbe sembrare a prima vista singolare o azzardata. Ciò apparirebbe vero soprattutto a quanti ritengono che ciascuna branca del sapere (filologia, filosofia, teatro) deve restare separata dalle altre e non uscire dal dominio geloso degli specialisti. In realtà, Davide Beronio (condirettore artistico di Teatro Akropolis) ha sottolineato nella sua densa introduzione alla prima giornata del convegno come questa mescolanza di discipline è perfettamente in linea con il pensiero di Colli, di per sé avverso allo specialismo (cfr. RE 83). Colli definì la filologia, la sua attività primaria, come l'«amore di tutto ciò che appare» e della scoperta del suo fondo nascosto, andando in controtendenza alla concezione ordinaria, che vuole che filologo sia solo chi studia gli antichi testi scritti. In questo senso, a detta di Colli, si può qualificare come 'filologica' anche la recitazione e l'attività teoretica<sup>3</sup>. Se la filologia significa appunto agguantare le radici profonde della vita, allora potranno svolgere parimenti bene questa attività tanto lo studioso, quanto il filosofo, e ancora l'attore che recita.

L'intento che voglio raggiungere con questo saggio è duplice. Cercherò, da un lato, di scrivere un sintetico resoconto di quasi tutte le relazioni delle due giornate di studi, che si sono concentrate in particolare su due temi: la dimensione 'sapienziale' della filologia di Colli e la sua critica alla scrittura, interpretata come una forma di decadenza della parola viva, ossia della parola capace di attingere al fondo nascosto delle apparenze (§ 1). Dall'altro, a partire dai risultati raggiunti in questa prima parte, mostrerò come l'attacco di Colli allo scritto sta alla base della sua originale concezione del teatro, o dell'arte dell'attore (§ 2), e della politica (§ 3)<sup>4</sup>. Proporrò così

---

<sup>1</sup> M. Martinelli, *Farsi luogo. Varco al teatro in 101 movimenti*, Cue Press, Bologna 2015.

<sup>2</sup> Per il programma completo sia del convegno, sia degli spettacoli, rimando al sito di Teatro Akropolis: <http://www.teatroakropolis.com/testimonianze-ricerca-azioni/tra-2017/> (ultima consultazione: 28/06/2017).

<sup>3</sup> La definizione di filologia come «amore di tutto ciò che appare» si trova in uno scritto giovanile, che sarebbe dovuto essere la prima parte del libro mai compiuto *Ellenismo e oltre* (AD 30-54; la citazione è alla p. 31). La prospettiva di Colli diventerà più compiuta in *PHK* 18-20. Rimando per approfondire a F. De Martino, *Dei filologi che hanno idee*, «Kleos», 7 (2002), pp. 351-362.

<sup>4</sup> Il taglio dato alla mia indagine mi costringe a rinunciare a dare un resoconto minimo anche delle due relazioni introduttive della prima giornata: la presentazione dell'Archivio Giorgio Colli di Firenze a cura di Luisa Finocchi / Anna Lisa Cavaz-

che la filologia di Colli ha una valenza per sua natura ‘teatrale’ e ‘civile’. Confermerò indirettamente, e con ulteriori argomenti, che la scelta di *Teatro Akropolis* di dedicare uno spazio scientifico al filologo-filosofo italiano dentro un *festival* di teatro è stata di per sé una scelta felice. Colli era probabilmente dell’idea che il piano sapienziale, il piano teatrale e il piano civile sono strettamente intrecciati. Chi vuole evocare teatro ed avere un impatto politico autentico sul mondo deve perciò cercare di diventare sapiente, e viceversa chi aspira alla sapienza deve formarsi una precisa coscienza estetico-politica.

### 1. *La scrittura come contraffazione dell’esperienza interiore*

La relazione della prima giornata è stata quella di Carlo Sini (*Colli e l’origine del sapere*), che si è concentrata in particolare sul pensiero di Colli condensato nel volume *La nascita della filosofia*. Il relatore ripercorre sinteticamente il pensiero teoretico centrale di Colli. Questi pone una distanza netta della sapienza, *i.e.* il contatto interiore, intuitivo, mistico con il fondo nascosto della vita simboleggiato da Dioniso e che veniva comunicato dagli antichi sapienti (*e.g.*, Anassimandro ed Empedocle) per via orale, rispetto alla filosofia, che è invece la brama di riottenere questo sapere perduto attraverso l’espressione letteraria, o più in generale attraverso il discorso razionale e dialettico, di cui il simbolo è stavolta Apollo. Tale distinzione tra apollineo e dionisiaco è ripresa, come è noto, dalla riflessione del Nietzsche giovanile de *La nascita della tragedia*, che Colli rilegge criticamente<sup>5</sup>. La *sophia* sarebbe l’esperienza ‘dionisiaca’ di qualcosa che sfugge alla razionalità e al discorso, mentre la *philo-sophia* consisterebbe nella paradossale ricerca ‘apollinea’ di dire un indicibile<sup>6</sup>. Da questo punto di vista, la filosofia è letta da

---

zuti e l’intervento di Rüdiger Schmidt-Grépalý su *L’eredità di Giorgio Colli a Weimar*. Seppur molto interessanti, esse si soffermano più sulla ricezione di Colli che su Colli stesso, *i.e.* sull’oggetto primario del presente studio.

<sup>5</sup> FE 52 e 189; DN 126-127 e 136; NF 15, 53-54; SG II 38-39; FS 79-81; AD 76-78. Cfr. F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, nota introduttiva di G. Colli, versione di S. Giametta, Adelphi, Milano 1995, pp. 21-39. Sul tema, cfr. in particolare G. Auteri, *Nietzsche e la questione della Geburt. Un inedito di Giorgio Colli sulla filologia*, in AA.VV., *Saggi su Colli – Spinoza - Derrida*, C.U.E.C.M., Catania 1999, pp. 45-73. Sulla critica di Colli a Nietzsche, cfr. F. Montevercchi, *Giorgio Colli. Biografia intellettuale*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 30-33.

<sup>6</sup> FE 9-23, 32, 47-48, 90-91, 107-108, 183, 212; PHK 13, 227, 263-264, 306-309, 315; DN 50-54, 174; NF 85, 110, 113-114; SN 110-113, 132, 152, 189; FS 28-32, 145; AD 47, 79-81, 127, 162-163, 168, 176, 180-190; RE 54, 62, 350, 352, 354, 436-437, 482, 488-489. La dottrina dell’unità di dionisiaco e apollineo è costruita anche a partire da un’immagine orfica, tramandata dal commento di Olimpiodoro al passo 67c del *Fedone* platonico (= SG I 250, testo 4 [B 40] b). Il mondo nasce da Dioniso che si frantuma dopo essersi riflesso in uno specchio, mentre Apollo è la divinità che ricomponi i frammenti. Per approfondire, cfr. D. Del Corno, *Colli e la sapienza greca*, in S. Barbera, C. Campioni (a cura di), *Giorgio Colli. Incontro di studio*, Franco Angeli, Milano 1983, pp. 55-62, pp. 56-60; L. Anzalone, G. Minichiello, *Lo specchio di Dioniso. Saggi su Giorgio Colli*, Edizioni Dedalo, Bari 1984, pp. 25-68; M. Barale, *Memoria*

Colli come la decadenza della sapienza. Se il fondo mistico della vita sfugge alla ragione e al discorso, persino a quello orale degli antichi sapienti, allora ogni scrittura filosofica sarà una contraffazione (DN 81) dell'intuizione originaria, perché pretende di fissare in forma definitiva quello che invece ammette una pluralità di espressioni, o una molteplicità di interpretazioni. Per sua natura, infatti, la parola ha una «violenza oggettivante» (FE 216), perché astrae e ferma nel pensiero un unico aspetto di quella enorme ricchezza di visione che si è sperimentata nel contatto mistico<sup>7</sup>. Sini nota poi giustamente, tuttavia, che questo attacco alla filosofia e alla scrittura non è assoluta. Colli è cosciente che non è più possibile prescindere da un *logos* letterario e razionale dato che esso è ormai «ineliminabile» (RE 447). La stessa descrizione del passato pre-filosofico è di carattere filosofico e condensato dall'autore in molti libri. Sini suggerisce così la tesi originale che l'obiettivo di Colli è quello di pensare a una forma di scrittura che tenta di esprimere il sottofondo mistico e dionisiaco della vita, o di riportarlo alla memoria con parole ben scelte, senza tuttavia pretendere di esaurirlo totalmente. La scrittura può diventare un 'gioco' esaltante, a patto di resistere alla tentazione di farsi pensiero definitivo e dogmatico<sup>8</sup>. Il merito della prospettiva di Sini è di rendere perspicua una contraddizione apparente nella condotta di Colli, ossia il proposito di condannare la scrittura attraverso il *medium* della scrittura stessa. Non vi è più contraddittorietà in tale prospettiva, se si suppone che a essere criticata è solo un certo tipo di espressione scritta, che fissa concetti invece di aprire varchi verso l'ignoto.

Segue l'intervento di Massimo Cacciari (*L'interpretazione colliana del rapporto Eraclito-Parmenide*), che delucida il rapporto tra sapienza e filosofia concentrandosi sulla lettura di Colli del poema *Sulla natura* di Parmenide. L'ontologia parmenidea è interpretata come la condizione del darsi del discorso o della ragione. Parmenide stesso distingueva, infatti, secondo Colli, la verità dell'essere

---

dell'immediato e primato del discorso nella riflessione di Giorgio Colli, in S. Barbera, C. Campioni (a cura di), *Giorgio Colli*, cit., pp. 71-76, pp. 72-74; M. Rossi, *Colli come educatore*, Cartostampa, Castelfranco Veneto 1994, pp. 30-33 e 57-66; A. Pistoia, *Misura e dismisura. Per una rappresentazione di Giorgio Colli*, Erga, Genova 1999; G. Auteri, *Giorgio Colli e l'enigma greco*, prefazione di P. Manganaro, C.U.E.C.M., Catania 2000, pp. 49-69; F. Montevercchi, *op. cit.*, pp. 126-155; C. La Rocca, *La filosofia dell'espressione di Giorgio Colli*, «Giornale di metafisica», 30.1 (2008), pp. 75-93.

<sup>7</sup> Cfr. FE 119-128, 161-162, 188-189, 197-201, 215; PHK 200; DN 25, 64, 161-162; SG II 29; RE 300-301, con F. Montevercchi, *op. cit.*, pp. 109-112.

<sup>8</sup> Cfr. qui gli accenni di FE 215, DN 142, PHK 18-19, NF 103-104, EAC 134, RE 123, 197-198, 298-299, 370-371, 394 («Dare un pensiero sistematico con la convinzione che si tratta di un semplice giuoco»), 413, 486, 527-529. Paralleli a questa forma riabilitativa della scrittura sono gli inviti a venerare un autore o un testo antico per porre una distanza critica dal proprio presente (DN 63 e 113, SN 82-83, RE: 115, 140, 530) e a scrivere per provare *in corpore vili* l'inadeguatezza dello scritto. Colli accenna, infatti, che dobbiamo servirci del «surrogato» del libro «in modo da farlo risultare nient'altro che un surrogato» (RE 99; cfr. in parte anche DN 140).

(la sapienza) dal *logos* che ne è espressione (la filosofia). L'una sarebbe la conoscenza (intuitiva e mistica) del fondo nascosto della realtà, l'altro consisterebbe nel tentativo in parte fallimentare di comunicarlo ricorrendo a certi attributi, come 'ingenerato' e 'immobile'. A questa logica non sfugge nemmeno la parola 'essere', che Colli in maniera molto originale interpreta come un altro nome inadeguato del fondo dionisiaco originario intuito dalla mente e solo approssimativamente dimostrato dalla ragione, a partire da un'intelligente ma anche controversa interpretazione del v. 38 del fr. 8 del poema<sup>9</sup>. Riportato al tema della scrittura, il discorso di Cacciari mostra, in maniera simile a Sini, come Colli fosse propenso a un recupero della stessa in ottica sapienziale. Vi può essere un discorso scritto che cerca di farsi 'segno' dell'originario, quale appunto il poema di Parmenide o i frammenti disarticolati dell'opera di Eraclito.

La terza relazione di Giuliano Campioni (*Friedrich Nietzsche: l'agone continuo di Colli*) chiude la prima giornata di studi e collega il discorso sulla decadenza della filosofia alla relazione di Colli con Nietzsche.<sup>10</sup> Il relatore nota come molti nodi della concezione colliana della sapienza e della filosofia derivano da un confronto serrato con la prospettiva nietzschiana, che non è interpretata come una forma di irrazionalismo. Colli vede in Nietzsche un autore che riesce a imprimere un'azione diretta sulla vita e che bisogna dunque seguire, notando al tempo stesso e in maniera sincera le sue manchevolezze. L'aspetto più 'vivo' del filosofo tedesco è identificato nel suo «nichilismo positivo». La teorizzazione della «volontà di potenza» è letta da Colli, infatti, quale il tentativo di abbattere tutti i miti, tutti i dogmi e tutte le prospettive dialettiche che veicolano una falsa comunicazione, ovvero i discorsi che radicano ad alcune apparenze e impediscono di far emergere o di esprimere il fondo intimo/nascosto che sta dietro di loro<sup>11</sup>. Anche in tale prospettiva emerge un sostanziale recupero di un tipo di scrittura. Benché Nietzsche scrisse «troppo» (*ND* 32, *SN* 18, *RE* 515-516), Colli loda la sua attività di scrittore paragonandola a un'attività esoterica. Essa è una forma di espressione che non costruisce sistemi, ma appunto distrugge quanto si frappone tra noi e l'originario, consentendoci di coglierlo. Il filosofare con il martello di Nietzsche –

---

<sup>9</sup> Cacciari cita i versi di Parmenide dal cap. 28, sezione B, di H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin 1956. L'interpretazione di Colli del poema parmenideo si trova, invece, in *FS* 55 e 62-63, *PHK* 166-168 e 180-181, ma soprattutto nelle sue lezioni su Parmenide (*GP* 138-148). La sintetizza in *NF* 89, *ZE* 147, *RE* 439.

<sup>10</sup> Sul tema lo studioso dedicò già un articolo: G. Campioni, *Colli «interprete» di Nietzsche*, in S. Barbera, C. Campioni (a cura di), *Giorgio Colli*, cit., pp. 19-28.

<sup>11</sup> *DN* 137-138, *RE* 510. Un nichilismo positivo è individuato poi in Zenone di Elea, che con i suoi paradossi mostra l'apparenza di questo mondo (*FE* 192, *NF* 91-92, *ZE* 53-54), ma più in generale nella dialettica (così M. Rossi, *op. cit.*, pp. 42-45, L. Anzalone, G. Minichiello, *op. cit.*, pp. 163-166, e A. Pistoia, *op. cit.*, pp. 117-119).

ossia la sua espressione scritta distruttiva – prelude a un cammino positivo, che però il filosofo tedesco non tentò mai. In questo senso, il compito della filosofia è ambire alla sapienza cercando di andare con Nietzsche, oltre Nietzsche.

Con il suo intervento *Il nome preso a prestito dei Greci*, Marco Martinelli non parla direttamente di Giorgio Colli, ma entra nello spirito della sua attività esaminando da vicino il concetto di dionisiaco, che come si è accennato è mutuato da una rilettura originale de *La nascita della tragedia* di Nietzsche. Egli verifica la fondatezza di questa prospettiva sul tragico, o più in generale sul teatro, riconducendola alla sua personale attività artistica. Se infatti si definisce il dionisiaco con il Nietzsche riletto da Colli come la visione intuitiva/mistica di qualcosa di vivo, che deve trovare la sua espressione nella dimensione apollinea, non si fa altro che descrivere in termini astratti il lavoro stesso degli attori. Nell'antichità, questi erano chiamati «tecnici di Dioniso» (cfr. *e.g.* Aristotele, *Rhetorica*, libro III, 1405a23-27). Ora, dato che la tecnica è interpretabile, secondo Martinelli, come un attributo di Apollo, cioè come il 'freddo' lavoro di precisione e *labor limae* che sta alla base di qualunque gesto creativo della scena, un attore è un portatore della follia 'calda' di Dioniso con un mezzo apollineo<sup>12</sup>. La sapienza originaria mistica che si dispera di trovare oggi in filosofia o nella scrittura può essere così evocata ogni giorno a teatro, in particolare in quello che si fa luogo attraverso le figure più vicine a Dioniso: nei bambini e negli adolescenti (cfr. *e.g.* il gioco di Dioniso fanciullo in *NF* 33-35). Questi giovani esseri umani sono traboccanti di vita dionisiaca, che l'apollineo della tecnica attoriale riesce a estendere fino al pubblico, ubriacandolo di dolce follia<sup>13</sup>.

La relazione successiva di Andrea Tonni (*Forma e contenuti di una nuova «Kultur»*. *L'impostazione burckhardtiana di Giorgio Colli*) sottolinea il debito che il pensiero di Colli nutre verso la prospettiva dello storico Jacob Burckhardt<sup>14</sup>. La somiglianza fondamentale tra i due autori è che entrambi leggono la sapienza e la nascita della cultura (razionale, filosofica, religiosa) come l'acquisizione collettiva di un popolo. Colli pensava, in termini appunto burckhardtiani, che la scoperta della dialettica fu una graduale conquista dei Greci, che si esprimevano dialetticamente prima ancora della tecnicizzazione operata da Zenone di Elea (*RE* 284). Tali concentrazioni espressive collettive determinarono una pulitura concettuale

---

<sup>12</sup> Anche Colli ritiene –sulla scia de *La nascita della tragedia* (= F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 61-62) – che l'attore unisce l'istinto dionisiaco dell'ebbrezza e quello dionisiaco del sogno (*SN* 41).

<sup>13</sup> Parte dei concetti espressi da Martinelli in questa relazione orale si ritrovano in M. Martinelli, *op. cit.*, §§ 32-34 e 64-68.

<sup>14</sup> Per una precedente analisi, cfr. A. Tonni, *Giorgio Colli. Dominio dell'apparenza*, in M.C. Fornari, *Nietzsche. Edizioni e interpretazioni*, ETS, Pisa 2006, pp. 381-394, pp. 390-394.

delle parole e, perciò, una comprensione più nitida dell'universale che esprimono<sup>15</sup>. In questo senso, non esistevano nell'antichità caste o gruppi deputati all'intuizione e alla comunicazione della sapienza, poiché queste erano e sono ancora accessibili a qualunque essere umano, seppure spesso vengano dimenticate<sup>16</sup>. La differenza di Colli rispetto a Burckhardt risiede nell'ipotizzare il tipo di relazione che intercorreva tra gli individui sapienti e la comunità. Il primo ritiene che le grandi individualità siano sì la punta in cui si esprime il sapere di un popolo (*FE* 171), ma anche che si distacchino da quest'ultimo, tanto che esse costruiscono un linguaggio esoterico che solo i membri che lo usano attivamente riescono a capire e dischiudono visioni private talmente profonde da richiedere che qualcuno le interpreti<sup>17</sup>. Di contro, Burckhardt interpretava gli individui geniali come il frutto della profondità di visione della collettività. Colli porrebbe così una cesura tra l'intuizione mistica interiore dei singoli sapienti e il gruppo in cui vivono, che nella riflessione burckhardtiana è invece assente. Questo intervento di Tonni non affronta direttamente il tema della critica alla scrittura, e tuttavia allude a un suo aspetto importante. Colli condanna in generale il testo scritto anche perché crede che esso pretenda di comunicare le visioni interiori e dionisiache a *tutti* indistintamente, non ai pochi che si sono preparati a capirle, portando così a un fraintendimento del loro genuino contenuto (*FE* 186-189 e 197-201; *DN* 81, 136; *RE* 201). E poiché si è già ricordato che la stessa espressione orale di un sapiente a un altro sapiente tradisce comunque la purezza dell'esperienza mistica, la scrittura filosofica è attaccata per essere il tradimento di un tradimento. È un «sistema scritto che tradisce quello verbale che tradisce quello interiore» (*RE* 486; cfr. poi *DN* 132).

Chiude infine la seconda giornata di studi Luca Torrente, con la relazione *Interiorità ed espressione. Appunti filosofici giovanili di Giorgio Colli*. Essa ripercorre le opere edite e inedite della giovinezza di Colli, mostrando come i temi che saranno propri del filosofo-filologo adulto erano già contenuti *in nuce* nella sua precoce produzione. Tra questi, è annoverata la critica alla scrittura quale

---

<sup>15</sup> *FE* 160-166 e 183-185; *DN* 24, 46-47, 173; *NF* 78, 85, *ZE* 51-54; *RE* 253, 255, 490-491. Si noti poi come Colli pensasse anche che i nessi tra le intuizioni universali ma disordinate del sapiente Eraclito possono essere colti solo mediante «un'elaborazione umana collettiva» (*FE* 177).

<sup>16</sup> Cfr. qui *SN* 113: «In realtà tutti gli uomini possiedono l'immediatezza dionisiaca, e in tutti esistono delle espressioni nascenti, dei riflessi diretti di quel fondo. Ma di regola immediatezze ed espressioni primitive vengono dimenticate, oblierate, si perdono nel flusso di espressioni derivate ed astratte che su quelle si innestano».

<sup>17</sup> *NF* 99-101, *SN* 119, *AD* 105 e 111, *RE* 103. Da questa opera ermeneutica nacque a sua volta la ragione nella sua prima forma storica. Secondo Colli, infatti, essa derivò dai tentativi di interpretare razionalmente i messaggi sovrumani di individui superiori, come i folli divinatori (cfr. per i riferimenti e un'analisi F. Montevecchi, *op. cit.*, pp. 100-106).

mezzo di espressione inadeguato a dar conto di una grande intuizione interiore.

Questo circostanziato resoconto delle due giornate di convegno permette di enucleare due tratti importanti del pensiero di Colli. Egli ritiene che la sapienza sia l'esperienza intuitiva, mistica e interiore del fondamento della vita, che è di carattere pre-linguistico o pre-razionale (FE 74-75). Esprimendo a parole e con ragioni questa visione, infatti, non si è più nella visione in sé, bensì si parla del «ricordo» della medesima<sup>18</sup>. Ogni espressione è allora una contraffazione della sapienza. Detto ciò, tra le varie forme espressive, si possono distinguere quelle solo poco distanti dalla visione mistica e quelle che ne sono più lontane. Le prime annoverano le rivelazioni o i confronti dialettici che gli antichi sapienti si scambiavano a vicenda per via orale, che non pongono schermi/veli tra il sapere e il sapiente. Le seconde includono, invece, le espressioni mediate dalla scrittura, che nondimeno si distinguono a loro volta in due. Vi sono scritti che tentano di alludere o di attingere nuovamente al sapere mistico originario, valutati in termini positivi da Colli stesso, e scritti che, di contro, se ne allontanano drasticamente, che sono la maggior parte. Questi vanno identificati, infatti, nella produzione filosofica occidentale che, almeno da Cartesio in avanti, articola un discorso o *logos* «spurio», vale a dire che non cerca di andare oltre l'apparenza e di cogliere (sia pur imperfettamente) la trama dionisiaca nascosta, bensì vuole dominare le cose apparenti per poter raggiungere qualcosa di utile. L'utilità risulta essere, in questa prospettiva, nemica della sapienza, appunto perché radica solo all'apprezzamento di ciò che appare<sup>19</sup>. La critica della scrittura di Colli servirebbe, pertanto, a rappresentare come ideale sommo di conoscenza il contatto intuitivo con il fondo dionisiaco dell'esistenza espresso oralmente, nonché a invitare a scrivere in modo critico e senza porsi scopi utili. Il compito di un buon filosofo o *homo scribens* sarebbe così, in conclusione, di scegliere tra le infinite espressioni fallimentari quelle che meglio instaurano un legame con la trama nascosta della vita, dunque espressioni che risultano più vive di altre.

## 2. Colli e lo «spettacolo assoluto», senza attori e spettatori

Le premesse stabilite nel § 1 permettono adesso di spostarsi alla ricostruzione dell'idea che Colli nutre del teatro e della recitazione. Dato che egli ritiene che le espressioni meno lontane dal sapere mistico siano quelle veicolate dalla parola orale, si sarebbe a prima

---

<sup>18</sup> Cfr. FE 38-39, RE 180, 185, 272, 342-344, 383, L. Anzalone, G. Minichiello, *op. cit.*, pp. 54-60, M. Rossi, *op. cit.*, pp. 54-55, F. Montevercchi, *op. cit.*, pp. 146-152.

<sup>19</sup> Cfr. FE 162-166, 172-173, 223-224, GP 117-118, RE 117-118, 196, 248, con M. Rossi, *op. cit.*, pp. 35-52.

vista tentati di dire che le *performances* teatrali rientrano a pieno titolo in queste positive modalità espressive. Il teatro si determina dal vivo e gli attori parlano ad ascoltatori vivi, sicché l'uno e gli altri avrebbero un potenziale dionisiaco pressoché puro.

Questa ipotesi non trova, però, facili riscontri nei testi di Colli, anzi si imbatte perlopiù in smentite. Va anzitutto notato che egli annota a volte che la tragedia antica era una degenerazione del sapere misterico. Figure come Eschilo resero pubblico quello che sarebbe dovuto restare aperto a pochi iniziati e impoverirono, così, la purezza della visione mistica dionisiaca (*DN* 136, *NF* 33-34). Più frequentemente, inoltre, si osserva che Colli pensa che la comunità umana sia una 'società dello spettacolo' (*SN* 28), dove i filosofi sono dominati dalla «vanità» o «non-vita» dei commedianti (*SN* 98, *DN* 141) che recitano una piccola parte per ricavarne un magro applauso. In tale trappola caddero persino Platone e Nietzsche, che spesso scrissero per farsi ammirare e per impressionare, con il difetto di oscurare la profondità e la chiarezza delle loro visioni interiori (*FE* 208-209, 235; *DN* 24, 79, 121-122, 187, 198, 200-201; *RE* 216, 358, 515). E ancora, Colli propone un legame stretto tra la recitazione e la scrittura falsificante, dunque reputa che la prima sia a sua volta una falsificazione dell'interiorità mistica. I discorsi recitati tendono ad essere trascritti in una forma tale da innescare nel pubblico reazioni emotive sufficienti a persuaderlo ad accettare una determinata tesi. La parola viva si trasforma così in retorica, che è una componente fondamentale di quella forma speciale di letteratura che è la filosofia<sup>20</sup>. Ci sono insomma sufficienti indicazioni testuali per sottolineare che Colli consideri il teatro come un'attività deleteria. Da questo disprezzo deriva forse l'affermazione molto forte e perentoria che «se si vogliono altre cose, la salute, la naturalezza, la verità, il limpido e l'autentico, *si deve eliminare ogni recitazione*» (*NF* 137-138; corsivo mio).

In altri momenti, invece, il filologo-filosofo presenta una visione positiva del teatro. Un primo accenno si riscontra nei punti in cui Colli elogia una virtù del commediante, *i.e.* il saper percorrere sentieri insoliti (*RE* 486), o in cui evidenzia il carattere «teatrale, drammatico dei misteri» orfici, che rappresentano un dialogo tra iniziati dove «si proietta il riflesso della conquista della visione suprema» (*NF* 33), o in cui elogia la «teatralità» di Anassimandro, che coinvolge il pubblico in uno stato allucinatorio talmente potente da far cogliere la norma misterica indicibile che regola il nascere e

---

<sup>20</sup> *FE* 203, *DN* 24-25, *NF* 103-104, 109, 114-115 e 138, *RE* 395-396. Sulla valutazione negativa della retorica, che avvicina Colli al Carlo Michelstaedter de *La persuasione e la rettorica*, cfr. S. Barbera, *Una filosofia della comunicazione*, in S. Barbera, C. Campioni (a cura di), *Giorgio Colli*, cit., pp. 41-45, pp. 43-45.

il perire<sup>21</sup>, o ancora in cui apprezza la poesia recitata dei rapsodi, portatrice di intuizioni vive e umane (*RE* 97). Si parla qui, apparentemente, di un teatro che non ha un legame diretto con la scrittura e con la sua violenza falsificante, vale a dire un'attività che non ha nulla di deleterio.

Un secondo e ben più importante accenno positivo è contenuto nella *Filosofia dell'espressione*, precisamente laddove si dice che il contatto con l'originario offre all'intuizione uno «spettacolo che prescinde dagli spettatori» e da cui si «riceve forza» (II, 20, 236-237). In risposta all'obiezione che qui 'spettatore' e 'spettacolo' potrebbero non essere termini tratti dal lessico performativo, bensì indicare un osservatore e un osservato generici, si può ricordare quanto Colli annota in margine a *La nascita della tragedia* di Nietzsche. Leggiamo qui che l'«essenza del mondo» è qualificata come uno «spettacolo assoluto», di cui lo «spettacolo per gli spettatori», allestito dagli attori tragici, sarebbe un riflesso. Sarebbe un'illusione che trascina il pubblico in un'allucinazione collettiva, che innesca la «contemplazione» di qualcosa che «esisteva prima di lui»<sup>22</sup>. La positività di questo evento sta nel fatto che in esso non vi è la tipica separazione tra attore e spettatore, tra un polo attivo che parla e un polo attivo che ascolta, che è una forma di decadenza rispetto alla relazione dialettica che storicamente precede la retorica o recitazione, dove ciascun partecipante contribuisce alla discussione (*NF* 101). Nella tragedia antica, infatti, è l'intera collettività a contribuire alla manifestazione dionisiaca. In linguaggio performativo, si fa così luogo un evento senza attori e spettatori, o meglio un evento in cui questa divisione non ha alcun senso. Nello «spettacolo assoluto» anche l'attore è uno spettatore che contempla lo spettacolo di Dioniso, mentre lo spettatore è un attore che dà il suo contributo alla visione. Ciò per Colli sembra essere un evento positivo, perché offre quella naturalezza che, come si è visto citando prima il passo di *NF* 137-138 («se si [vuole] [...] la naturalezza [...], si deve eliminare ogni recitazione»), era considerata inaccessibile al normale accadimento spettacolare<sup>23</sup>, e consente un'adesione al fondo dionisiaco,

---

<sup>21</sup> *SG* II 27 e 30-31. La norma di Anassimandro cui allude Colli si trova nel noto fr. B 2 del cap. 12 di H. Diels, W. Kranz (Hrsg.), *op. cit.*, che è un testo tramandato da Simplicio (*Commento alla «Fisica» di Aristotele*, p. 24.18-20 Diels = *SG* II 154, testo II [A 1]) e da Teofrasto (*Opinioni dei fisici*, fr. 2 = *SG* II 174, testo II [B 1]). Per la teatralità di Anassimandro, invece, Colli attinge al cap. 70 del libro VIII delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio (= *SG* II 184, testo II [B 8]).

<sup>22</sup> Cfr. *SN* 28-29 e F. Nietzsche, *op. cit.*, pp. 56-63 e 72-73. Cfr. poi il dialogo di Colli sul teatro con Alessandro Fersen: A. Fersen, G. Colli, *Risalendo a Dioniso*, AkropolisLibri, Genova 2017, pp. 59-71, pp. 63, 66-67, 69-70. Utili qui le annotazioni sulla «lettura della tragedia in chiave misterico-enigmatica» di Colli in G. Auteri, *Giorgio Colli e l'enigma greco*, cit., pp. 71-73. Forse l'immagine dell'allucinazione collettiva è un ricordo dello *Ione* di Platone (535d1-536d3).

<sup>23</sup> Cfr. qui soprattutto l'eloquente estratto da *NF* 138: «C'è un'espressione umana che si accordi con la naturalezza? Già l'evento teatrale realizza questa condizione,

da cui nascerebbe il teatro<sup>24</sup>. A sua volta, lo «spettacolo assoluto» accentua il carattere apparente della nostra esistenza, senza giungere a vuote consolazioni<sup>25</sup>. I passi della *Filosofia dell'espressione* potrebbero essere allora allusioni a questa concezione positiva, *i.e.* descriverebbero, fuor di metafora, la visione mistica come un atto performativo collettivo.

Questo rapido confronto con i testi di Colli permette di evidenziare come egli ora attaccasse il teatro e ne facesse un'espressione che falsifica il fondamento dionisiaco della vita, ora lo apprezzasse, in quanto esso sarebbe a volte capace di far emergere questo fondo nascosto e descriverebbe il moto mistico stesso. La metafora della contemplazione dell'«essenza del mondo» a uno «spettacolo assoluto» è, del resto, tra le immagini più potenti con cui raffigura un simile movimento. Il problema è adesso spiegare le ragioni di tale oscillazione.

Qui occorre formulare un'ipotesi, dal momento che l'opera di Colli non tematizza esaurientemente lo specifico espressivo del teatro, né offre indizi sufficientemente chiari per risolvere la questione in maniera decisiva. Probabilmente si può ravvisare un atteggiamento analogo a quello che il filosofo-filologo assume verso la scrittura. Infatti, come Colli non attacca lo scrivere in sé, bensì un tipo di espressione scritta (quella che allontana dall'originario, invece di riportarlo alla memoria), così forse egli non critica il teatro in sé e *tout court*, bensì un certo tipo di teatro. Colli sarebbe contrario agli spettacoli che offrono solo il divertimento degli spettatori. Essi non permettono di vedere ciò che sta oltre l'apparenza e, perciò, convincono che quanto cade sotto gli occhi sia l'unica realtà esistente (cfr. ancora *SN* 28-29). Sarebbe invece favorevole agli spettacoli che attuano la manifestazione dionisiaca, conferendo così forza vitale agli spettatori. Stando ai gusti estetici di Colli, due esempi di creazioni drammaturgiche efficaci sarebbero stati i *Sette contro Tebe* di Eschilo e *La morte di Empedocle* di Hölderlin, in cui il poeta riesce a esprimere in modo immediato la sua interiorità (*EC* 17-19, 101-103). Un sostegno in più si ricava dal particolare apprezzamento che Colli nutre verso Empedocle, interpretato come la figura tragica per eccellenza, perché con il suo suicidio determina in chi lo vede l'esperienza mistica più possente (*PHK* 214-216).

Questa ipotesi non ricompono certo tutte le tensioni. In particolare, non è ben chiaro come si possa credere nella vitalità di uno «spettacolo assoluto» in cui tutta la comunità contribuisce alla

---

quando non c'è un attore che recita di fronte a un pubblico, ma è la collettività esaltata che vede e agisce, e non vi sono né spettatori né attori».

<sup>24</sup> Cfr. di nuovo A. Fersen, G. Colli, *art. cit.*, p. 70.

<sup>25</sup> Su questo aspetto, cfr. in particolare M. Cacciari, *Tragedia e musica*, in S. Barbera, C. Campioni (a cura di), *Giorgio Colli*, cit., pp. 81-89, pp. 86-88.

manifestazione dionisiaca e al contempo: A) dire la tragedia è una degenerazione del misticismo orfico, o del pensiero che sarebbe dovuto rimanere segreto e non pubblico; B) affermare che «si deve eliminare ogni recitazione» per raggiungere il naturale e l'autentico (ancora *DN* 137-138).

La prima difficoltà può essere forse superata supponendo semplicemente che Colli consideri lo «spettacolo assoluto» come meno importante rispetto al dialogo esoterico tra sapienti<sup>26</sup>. Una simile prospettiva offre un ulteriore vantaggio esplicativo: giustificherebbe perché nella valutazione di Colli del teatro si alternino accenti di disprezzo e apprezzamenti positivi. Il mancato riconoscimento della massima e incondizionata importanza dello «spettacolo assoluto» potrebbe essere un segno della presenza, nella riflessione colliana, di questi due registri in parte inconciliabili.

La seconda difficoltà è invece più insidiosa e merita, dunque, maggiore attenzione. Può darsi che l'affermazione «si deve eliminare ogni recitazione» sottintenda l'imperativo a rinunciare a ogni recitazione *inautentica* o *falsa*. In tal caso, si respingerebbe esclusivamente il lavoro di quegli interpreti che non riescono a trascinare gli spettatori nell'invocazione collettiva del dionisiaco. Il fatto che Colli potesse distinguere un tipo autentico o vero di recitazione da uno che non lo è può trovare conferma nel passo *DN* 84. Infatti, egli definisce qui «attore autentico» il pensatore che riesce a dare un procedere dialettico alla sua riflessione scritta, ossia a creare delle «voci contrastanti» e dei «personaggi» che ribattano alle sue argomentazioni. Questa procedura consente al filosofo di uscire parzialmente dalla solitudine in cui lo confina la scrittura e a costruirsi interlocutori momentaneamente assenti<sup>27</sup>. Il contesto è naturalmente diverso rispetto a quello della descrizione dello «spettacolo assoluto». Tuttavia, il passo ricordato conferma che Colli potesse usare nella sua riflessione sull'attore l'opposizione 'autentico-inautentico' e, conseguentemente, condannare in blocco certi tipi di recitazione e accoglierne altri, tra cui rientrerebbe a pieno titolo l'atto di recitare che evoca il dionisiaco.

In conclusione, l'indagine condotta in questa sezione permette di trarre questi principali risultati. Da un lato, se teniamo a mente che Colli definiva «filologia» qualunque espressione che trova il fondo dionisiaco che sta dietro le apparenze, allora possiamo dedurre che egli potesse aver attribuito al teatro una connotazione 'filologica'. Dall'altro, e per converso, è forse lecito dire che l'accostamento della visione mistica a un evento performativo fa sì che il procedere filologico sia anche 'teatrale'. Il teatro farebbe

---

<sup>26</sup> Così argomentano anche L. Anzalone, G. Minichiello, *op. cit.*, pp. 170-171.

<sup>27</sup> Questo potere di immedesimazione è riconosciuto come il *proprium* del drammaturgo in *NF* 114, studiando lo specifico dell'«istinto drammatico» di Platone.

dunque filologia, quando trascina insieme molte anime nell'esperienza estatica del dionisiaco, e viceversa la filologia evocerebbe teatro, ogni volta che riesce a intravedere tra un reticolo di espressioni la trama mistica che le intreccia profondamente.

### 3. *L'anti-finalismo della filologia teatrale di Colli*

L'analisi della concezione di quella che potremmo chiamare adesso la 'filologia teatrale' o il 'teatro filologico' di Colli presenta una visione del mondo particolarmente ricca, ma anche a prima vista superflua e pericolosa. Si è avuto modo di accennare, infatti, sul finire del § I, che il filologo-filosofo condanna l'espressione che punta alla ricerca dell'utile, ritenendo che essa articoli un *logos* spurio che cerca di dominare e afferrare solo l'apparenza, invece di penetrare oltre di essa e di attingere al dionisiaco. Tale prospettiva implica che la parola o ragione pura deve essere per sua natura inutile, dunque non possa né desideri fare presa sulla realtà umana. E se questo è vero, ne seguirà che essa è anche impolitica, disimpegnata e incivile. Il *logos* non-spurio si distaccherebbe da tutto e si crogiolerebbe nel misticismo solitario o elitario. La 'filologia teatrale' o il 'teatro filologico' di Colli risulterebbe essere, così, una costruzione teoretica raffinata, ma anche del tutto incapace di fondare una teoria dell'azione e una filosofia politica.

Si tratta, tuttavia, di un'accusa in parte infondata: Colli pensa infatti che «il *logos* autentico non riconosce come suo oggetto l'agire» (FE 205). Chi vuole coltivarlo dovrà allora rinunciare alla ricerca dell'utilità e non concedere il predominio dell'azione politica sull'attività teoretica o conoscitiva. I testi sono trasparenti su questo punto. Colli trova che la profondità dell'attività filosofica di Platone sia stata inficiata dall'eccesso di attivismo politico nei suoi tardi dialoghi politici (*Repubblica*, *Politico*, *Leggi*), i.e. dal tentativo di persuadere i suoi contemporanei a piegarsi al sistema politico elaborato a partire dalle sue visioni dionisiache<sup>28</sup>. Ritene, inoltre, che la tendenza innata della ragione sia quella di conoscere, e che il suo potenziale non può fiorire ai suoi massimi livelli, se opera in una società in cui i suoi membri sono troppo assorbiti dall'azione (RE 216, 245, 272, 275). Tutto ciò significa che un filosofo o un artista andrebbe comunque alla ricerca del dionisiaco attraverso le sue espressioni apollinee, anche se il gesto non desse alcun vantaggio immediato, o addirittura arrecasse danni materiali o morali.

Detto questo, bisogna sottolineare che Colli interpreta l'attività teoretica, in cui la ragione insegue le sue visioni mistiche nel distacco dalla prassi utilitaristica, come il luogo in cui il filosofo

---

<sup>28</sup> Cfr. PHK 301, FS 56, 105 e 131-132, RE 184, G. Auteri, *Giorgio Colli e l'enigma greco*, cit., pp. 121-131.

«trova il suo *agire* più compiuto, poiché esprime egli stesso, attraverso la ragione, la vita, e forse l'accumulo più vasto di vita che a un uomo sia possibile» (RE 246; corsivo mio). La contemplazione dionisiaca è, dunque, un'azione o un *bios* che non si estrania necessariamente dalla politica e dall'umanità, perché potrebbe ricomprenderla in un'ottica che prescinde dall'utilità e cerca al suo posto qualcosa di più essenziale.

Se Colli pensa, dunque, che il *logos* non-spurio è inutile, non intende forse dire che sia inefficace, impolitico e incivile. Una prima prova risiede nel fatto che alcuni antichi sapienti (*i.a.*, Parmenide ed Empedocle) esercitarono la politica, pregati di far ciò dai governanti che riconoscevano loro autorità epistemica<sup>29</sup>. Una seconda prova consiste, invece, nella tesi che la ragione pura individua la migliore azione possibile nell'azione non-finalistica, cioè distaccata dai fini egoistici in cui nascono spesso lotte vane e convulse (FS 125, RE 99-100). Gli esseri umani liberi dal finalismo darebbe spazio al gioco esaltante e libero delle facoltà, dove ogni partecipante è legato all'altro da un rapporto di profonda amicizia<sup>30</sup>. Una simile prospettiva è evidentemente politica, tanto che Colli non manca di accennarvi in alcune sue opere, sia della gioventù che della maturità. Si possono citare gli appunti giovanili di *Apollineo e dionisiaco*, che ponevano già l'ambizione del filologo nell'«unione» o nella vita in comune tra spiriti affini dediti alla contemplazione (34)<sup>31</sup>. Va poi ricordata la lode di Colli del Platone del *Fedro* e del *Simposio*, che diversamente dal Platone della *Repubblica*, del *Politico* e delle *Leggi* elaborò un ideale di «alta politica»/«perfetta politicità»: la vita della comunità di esaltati dalla mania mistica, «soggetti puri» che, senza rivalità, contemplano insieme quegli «oggetti pu-

---

<sup>29</sup> PHK 29, 166-167, 325, FS 88-89, RE 89, SG II 36. La superiorità conoscitiva del sapiente lo dota automaticamente di un sapere politico, perché gli permette di cogliere il principio fisico del mondo, che è anche il reggitore politico del mondo (cfr. FS 51, GP 19). Il punto mostra che Colli non ritiene decadenti le espressioni nella sfera apollinea della politica, ma il loro asservimento al sensibile o all'apparenza. Se infatti egli accoglie come genuino che i governanti chiedano al sapiente di occuparsi dei problemi politici, non ritiene altrettanto vero l'inverso. Coloro che domandano ai governanti un ruolo nella politica sono falsi sapienti.

<sup>30</sup> Particolarmente importante è qui un estratto da RE 174: «nei rapporti tra uomini deve affermarsi la sfera di ciò che non è utile, che è semplice comunicazione di vita e espressione di vita, senza essere diretta a un fine pratico e a un'azione particolare. Sfera dell'amicizia, <del giuoco>». Cfr. pure RE 104: «sempre per gioco, saper rischiare tutto per qualcosa che non vale la pena». Sull'arte come gioco liberatorio, cfr. V. Meattini, «Dalla madre di tutti gli individui». *La via dell'arte in Giorgio Colli*, in C. Laneve (a cura di), *Annali della Facoltà di Scienze della Formazione 1995-2005. Tomo I. Saggi*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. 43-62, pp. 50-52. Sul pensiero politico di Colli, cfr. invece M. Rossi, *op. cit.*, pp. 22-23 e 81-91.

<sup>31</sup> Cfr. pure gli appunti del diario di G. Colli, *Diario 1944-1945*, liberamente consultabile sul sito web <http://www.giorgiocolli.it/it/content/diario-1944-1945> (ultima consultazione: 29/06/17), che insistono sul senso di libertà che avverte chi contempla le essenze anteriori.

ri» che sono le idee<sup>32</sup>. Un ultimo esempio si trova, infine, nelle pagine della *Filosofia dell'espressione* dedicate alla dialettica, in cui si sostiene che gli antichi sapienti greci deviavano le loro pulsioni aggressive che dominano la scena della vita attiva/pubblica e le sublimavano, per così dire, in un agone teoretico, dove ciò che conta è il ragionamento complessivo e non la vittoria di un singolo sull'altro (163-166, 183-185). Questa situazione potrebbe ripetersi nel presente nella comunità di amici vagheggiata da Colli, che studiano insieme e si amano reciprocamente.

Va poi aggiunto che questa prospettiva politica si accompagna a un preciso disegno educativo. La filologia mira all'essenza dionisiaca del mondo e articola una forma di educazione o *paideia* che va oltre i fini utilitaristici immediati, perché «suscita e porta a pieno sviluppo quanto di meglio e di eccellente v'è nella natura dell'uomo»<sup>33</sup>. Ora, la direzione politica di questa spinta educativa si mostra evidente e addirittura 'militante', non appena si ricordano le annotazioni di Colli sulla necessità di sottrarre l'educazione allo Stato, il cui impianto finalistico domina su tutto e non lascia libera espressione ai singoli individui (*RE* 84-85, 99-101, 110-111). Il non impegnarsi sulla sfera pubblica risulta essere, qui, un sottile atto di dissidenza politica. Sottraendo gli esseri umani al finalismo dell'azione, l'atto del dedicarsi alla contemplazione del fondo dionisiaco della vita in una comunità di amici si oppone alle logiche di competizione tipiche della società attuale, aprendo uno spazio politico alternativo in cui si possa finalmente vivere in pace.

La filologia che va oltre l'apparenza e scopre il fondo dionisiaco del mondo acquista così una valenza civile-educativa, evitando il pericolo di farsi una mera disciplina solitaria o elitaria. Secondo una logica di inclusione, ne potrebbe derivare anche che, se il teatro ha uno sguardo filologico, allora esso possiede una funzione altrettanto politica. Quando attori e spettatori abbandonano le loro differenze, partecipando alla creazione collettiva dello «spettacolo assoluto», essi realizzano "qui e ora" la comunità di amici e si liberano temporaneamente dalle ansie, dai conflitti, dalle inimicizie della vita associata. Dopo torneranno probabilmente a questa condizione penosa, avvantaggiati però dalla consapevolezza che potranno trovare nel gioco del teatro dei momenti di beatitudine intensa.

---

<sup>32</sup> *PHK* 274-280, 287-288, 290-292. Utili le considerazioni in merito di M. Della Rosa, *Colli e Platone*, in S. Barbera, G. Campioni (a cura di), *Giorgio Colli*, cit., pp. 90-96, pp. 93-96, e L. Anzalone, G. Minichiello, *op. cit.*, pp. 229-251.

<sup>33</sup> Cfr. *AD* 185-186. La citazione è tratta da L. Anzalone, G. Minichiello, *op. cit.*, p. 13. Cfr. pure il dialogo tra Colli e Fersen in A. Fersen, G. Colli, *art. cit.*, pp. 61 e 67. Un detentore di un sapere dionisiaco dall'efficacia educativa è Parmenide (*GP* 157 e 169). Per approfondire la componente paideutica del pensiero di Colli, cfr. A. Banfi, *Giorgio Colli: il coraggio del pensiero (profilo biografico)*, «Kleos», 9 (2004), pp. 221-271, pp. 268-271, e F. Montevocchi, *op. cit.*, pp. 49-54.

‘Teatrale’ e ‘civile’ al tempo stesso è, dunque, l’idea di filologia che Colli inseguì in tutta la sua attività intellettuale. In essa le discipline umane più diverse trovano un’armonia e una direzione comune: l’evocazione delle sorgenti della vita, forse una delle poche forze che mette in relazione gli esseri umani e pone in secondo piano i loro interessi egoistici. Filologia, teatro e politica cercano, seppure inadeguatamente, di comprendere lo strano enigma che è la nostra esistenza.

*Università di Trento*

[enrico.piergiacomi@unitn.it](mailto:enrico.piergiacomi@unitn.it)

# Recensioni



**Anthony A. Long, *La mente, l'anima, il corpo: Modelli greci***



di

STEFANO MECCI

Questo libro nasce da un ciclo di conferenze tenute dall'autore presso l'Università di Renmin di Pechino nel maggio 2012. L'edizione italiana, a cura di Mauro Bonazzi, segue di un anno la pubblicazione dell'originale in lingua inglese (*Greek Models of Mind and Self*, Harvard University Press, Cambridge, MA, London 2015). Il tema, i modelli greci della mente e del sé, ha però costituito oggetto di studio e riflessione di A. A. Long da diversi anni. Come questi ricorda nell'introduzione, proprio la vastità di queste tematiche e la loro complessità hanno reso ardua la realizzazione del libro in questione, che ha potuto prendere forma solo grazie allo stimolo rappresentato dalle lezioni presso l'università di Pechino. Long ritiene le nozioni di sé e di mente,

RECENSIONI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

elaborate dai Greci, non solo interessanti da un punto di vista storico, ma anche 'utili' all'uomo contemporaneo, perché, come sottolinea l'autore, «possiamo continuare a scoprire aspetti delle nostre potenzialità e aspirazioni umane grazie alle testimonianze greche che sto per analizzare» (p. 3). Scopo del libro non è una compiuta disamina dei differenti modelli greci sulle questioni del sé, ma un 'dialogo' che l'autore intende intavolare con quelle concezioni che, a suo avviso, sono maggiormente rilevanti sul tema, e tali da costituire delle vere e proprie 'chiavi di volta' del pensiero greco.

La trattazione non è limitata ai soli filosofi e prende le mosse, significativamente, da Omero, che ha saputo offrire, agli occhi dell'autore, un'analisi psicologica dell'essere umano, che, benché non formulata esplicitamente, influenzò fortemente i filosofi successivi. La prospettiva di Long, come si afferma nell'introduzione, non è di tipo «progressista» (à la Zeller): egli non ritiene cioè che Omero sia, rispetto al più compiuto pensiero greco (soprattutto Platone), un «primitivo» (p. 5), ma i modelli della mente dei diversi autori trattati, a partire dal poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, «sono sempre appropriati al loro contesto e ai loro obiettivi» (p.5). Il modello omerico, che viene trattato nel primo capitolo (*Identità psicosomatiche*. pp. 13-36), può essere definito, come recita anche il titolo del medesimo, 'psicosomatico'. Per il poeta dell'*Iliade* e dell'*Odissea*, infatti, l'uomo non si compone di anima e corpo, anche perché questa distinzione risulta essere seriore.

Con un'analisi ben documentata, e che si interroga in modo molto approfondito sulle diverse modalità con cui Omero descrive i propri personaggi, Long ritiene che, nonostante l'opinione corrente, i suoi eroi avessero una concezione dell'identità personale molto differente rispetto ai successivi pensatori. Tale unità è data solamente dall'identità del corpo con le proprie funzioni fisiche, emotive e anche psichiche, senza che però vi sia quella differenziazione, resa celebre soprattutto dal Platonismo, tra *psyche* e *soma*. Anzi la *psyche* non è per Omero il centro dell'identità di una persona, perché questo è piuttosto dato dal corpo, vivente o meno, dell'uomo. A questo proposito Long pone l'attenzione su un passo dell'*Odissea*, contenuto nel famoso episodio della discesa agli Inferi, in cui l'anima di un eroe non sepolto così afferma, rivolgendosi a Odisseo: «Seppelliscimi» (XI 74), dove il 'mi', che si riferisce al cadavere, indica il vero centro della persona umana, che con esso si identifica.

In questo senso, anche a proposito del destino dell'uomo dopo la morte, Long ritiene che la posizione omerica possa risultare

molto interessante, soprattutto alla luce degli sviluppi successivi del pensiero greco. Nell'*Iliade* e nell'*Odissea* la morte è la fine di tutto e non c'è speranza di una beatitudine oltremondana: infatti, secondo Long – che però non argomenta quest'asserzione – «si può dire con una buona dose di sicurezza che i Campi Elisi, analogamente alle punizioni eterne sofferte nell'Ade da Tantalos e da altri grandi peccatori, sono un'idea estranea alle grandi tradizioni orali che hanno dato origine all'epica omerica» (p. 42). L'eroe omerico può sperare di essere immortale solamente tramite la gloria derivante dalle sue opere, mentre questi è in vita: dopo la morte dell'uomo non resta che la sua *psyche*, cioè la sua ombra. Long ritiene anzi che per Omero la *psyche*, senza *soma*, non sia niente altro che una riproduzione peggiore, perché senza intelligenza (ma quest'asserzione non sembra sufficientemente provata), dell'uomo vivente.

Long passa poi a esaminare quella trasformazione che, a partire dalla concezione omerica per cui non esiste una vita oltremondana, poiché gli uomini si identificano con i loro corpi «fatti e finiti» (p. 19), con il loro «qui e ora» (p. 14), ha invece permesso di passare a una psicologia e a una escatologia completamente differenti. Il secondo capitolo, intitolato significativamente *Presagi di immortalità* (pp. 37-62), affronta in particolare la nascita di una opinione più positiva verso l'aldilà da parte dei pensatori greci. Oltre a Esiodo, con cui inizia la trattazione, Long ritiene che sia stato per opera soprattutto dell'Orfismo e del Pitagorismo che queste credenze cominciarono a esser fatte proprie da filosofi e poeti. Scopo di questo libro, come ricorda l'autore, non è però un'analisi particolareggiata dello studio di questi due movimenti, quanto piuttosto una dimostrazione del potente influsso che ebbero su autori e pensatori molto diversi tra loro, come Pindaro ed Empedocle.

Per Long è importante sottolineare il fatto che circa duecento anni dopo Omero «iniziarono a circolare credenze riguardanti una vita autentica nell'aldilà», che presupponevano «tanto la convinzione che ciò che continuava a esistere fosse il centro autentico di quella persona quanto quella che il tipo di vita nell'aldilà fosse determinato dalle scelte morali compiute durante la vita incarnata» (p. 49). Perciò il vero centro identitario dell'uomo divenne la sua *psyche*, come mostrano *in nuce* anche i frammenti di Eraclito riportati alla fine del capitolo. Eraclito, ponendo attenzione al *logos* che è in ogni uomo, pose le fondamenta per la distinzione tra corpo e anima, con la conseguente valorizzazione dell'elemento psichico, a discapito di quello fisico. Anzi Long ritiene che costui diede origine all'ideale della vita contemplativa, di cui l'elaborazione e la celebrazione

più famosa nell'antichità può ritrovarsi in Aristotele, in particolare nel libro X dell'*Etica Nicomachea*.

La distinzione *psyche-soma* fu poi resa celebre grazie a Socrate, ma soprattutto grazie alla riflessione di Platone. Proprio il terzo capitolo (*I corpi, le anime e i rischi della persuasione*. pp. 63-87) inizia affrontando queste tematiche all'interno del pensiero socratico-platonico, ma soprattutto ponendolo a confronto con la riflessione di Gorgia. In modo molto brillante Long ritiene che Gorgia, all'interno del suo *Encomio di Elena*, esponga una teoria opposta a quella platonica, che vedeva nell'anima la signora, la padrona, per usare un termine caro ai dialoghi platonici, del corpo. Il sofista, al contrario, ritiene la *psyche* intrinsecamente debole e incapace di contrapporsi ai *somata*: in particolare questa nulla può di fronte al più piccolo e, a tutta prima, al più insignificante dei corpi: la parola (il *logos*). Quest'ultima, trattata in maniera adatta, sa ammaliare e persuadere l'anima, che non è in grado di opporvisi in maniera decisa e risolutiva. La *psyche*, perciò, agli occhi di Gorgia, è 'plasmata' e condizionata dai corpi esterni, siano questi i discorsi o la bellezza estetica (come mostra il caso di Elena). Dunque «ben lungi dall'eventualità di elevare la *psyche* a livello del governante naturale e normativo di un essere umano, Gorgia la tratta come una semplice facoltà strumentale, che reagisce in conseguenza di impulsi che un corpo riceve dall'esterno» (p. 73).

I dialoghi platonici, dove più si tratta della questione dell'anima e del suo rapporto con il corpo, cioè il *Gorgia* e il *Fedone*, sono ritenuti da Long *anche* come una risposta alla psicologia gorgiana: scandalosa agli occhi di Platone. Il corpo non solo diviene la parte inferiore dell'uomo, contrariamente a Gorgia, ma è ritenuto completamente negativo. Si pensi ovviamente al *Fedone*, dove il filosofo ateniese, per usare la sintetica formula dell'autore, arriva alla conclusione che «l'anima, *in quanto tale*, è migliore del corpo, *in quanto tale*» (p. 83). Questo dualismo, sebbene non accettato dalle scuole filosofiche successive a partire da Aristotele, sarà però fondamentale all'interno della storia della filosofia. L'idea che l'anima sia la parte più importante dell'uomo, e la sua vera essenza, a discapito del corpo e contrariamente all'unità psicosomatica omerica, sarà difatti propria di tutti i filosofi successivi. Benché questi polemizzeranno aspramente riguardo la natura dell'anima, costoro, tuttavia, riterranno sempre valido l'assunto per cui la *psyche* costituisce la parte di maggior valore dell'uomo, che perciò ha bisogno di essere curata in sommo grado. Si pensi solo all'immagine del filosofo come medico dell'anima, che grande diffusione ebbe durante l'ellenismo e su cui pagine fondamentali

sono state scritte da Marcello Gigante (si veda, per esempio, il suo *Philosophia medicans in Filodemo*, «Cronache Ercolanesi» 5/1975, pp. 53-61). Per questo motivo l'analisi di Long non si interesserà di questi sviluppi, ma soprattutto della nascita e della giustificazione della supremazia dell'anima da parte di Platone.

Nel quarto capitolo (*L'anima politicizzata e il governo della ragione*, pp. 88-112), perciò, Long tratta della psicologia tripartita presente nella *Repubblica*, che si presenta come uno sviluppo del dualismo del *Fedone*. L'anima, sul modello della *kallipolis*, è tripartita; in tal modo la scelta fondamentale dell'uomo non sarà più quella tra i desideri dell'anima o quelli del corpo, bensì fra desideri razionali, cioè della parte razionale della *psyche*, e quelli irrazionali, quelli determinati dalla *epithymia* (desiderio smodato). Proprio in questo contesto politico nasce poi la metafora del 'governo della ragione'. Per Platone, infatti, la città ben governata è quella in cui al potere vi è la sapienza, e cioè, praticamente, i filosofi, così, allo stesso modo, l'anima è ben governata ed equilibrata, quando la ragione governa sulle altre parti di cui è composta. Quando queste sono ben guidate, l'uomo è capace di condurre una vita felice e di ottenere una conoscenza superiore alla sua natura. Questo tipo di conoscenza può così definirsi divina, perché permette all'uomo di trascendere se stesso, tramite il raggiungimento di verità superiori ed eterne, di contro alla caducità tipica dell'essere umano. Anche questa divinizzazione della razionalità umana avrà una grande importanza nella filosofia successiva, soprattutto durante l'Ellenismo (in particolare nell'Epicureismo e nello Stoicismo). Long conferma dunque anche in quest'aspetto la nota influenza di Platone anche su quegli autori che si dichiararono sempre fortemente antiplatonici o che comunque non accettarono le sue conclusioni.

Il capitolo conclusivo (*Razionalità, divinità, felicità, autonomia*, pp. 113-136), costituisce un approfondimento proprio di questo aspetto, della divinizzazione del *logos* umano da parte dei pensatori successivi a Platone. Questo si declinerà secondo diverse angolature e prospettive, ma sempre con il presupposto che l'uomo, tramite la sua ragione, possa raggiungere una condizione di felicità (*eudaimonia*) tale da non essere in nulla inferiore a quella divina. Si pensi, solo per fare un esempio, alla celebre asserzione epicurea, per cui «Grida la carne: non avere fame, non avere sete, non avere freddo; chi abbia queste cose e spera di averle, anche con Zeus può gareggiare in felicità» (SV. 33; trad. Arrighetti). Nel capitolo in questione, perciò, dopo un'analisi di questo patrimonio comune alle diverse scuole, Long passa a uno studio dettagliato della filosofia stoica, in particolare

di Zenone e di Epitteto, soprattutto a proposito della connessione tra felicità, divinità e ragione. L'autore americano, in queste pagine, espone in maniera molto chiara e convincente la psicologia di questa scuola, con una particolare attenzione alla nozione di assenso e dell'unitarietà dell'anima, contro la tripartizione platonica. Che lo Stoicismo sia d'altronde uno degli argomenti di cui Long è uno dei massimi esperti, è visibile anche da un semplice sguardo alla sua immensa bibliografia. Le pagine in questione non sono che una conferma in tale senso.

Segue un *Epilogo* (pp. 137-138), in cui l'autore offre un utile e riassuntivo *résumé* di quanto trattato nelle pagine precedenti. Il volume si conclude, infine, con una sorta di indice, *Autori e pensatori antichi* (pp. 139-142), in cui sono riportati in ordine alfabetico gli autori dell'antichità citati nel testo. Questo è perfettamente coerente con le intenzioni di Long, che ha scritto quest'opera anche per chi, digiuno di filosofia e cultura classica, voglia avvicinarsi a queste tematiche. Dei diversi autori antichi sono riportate brevissime notizie biografiche e le traduzioni inglesi delle loro opere, da parte di Long, e italiane, per opera del traduttore del volume. Quest'ultimo, anche all'interno del testo, in maniera molto appropriata e utile, laddove Long menziona un'opera di letteratura secondaria in lingua inglese, riporta, quand'essa è presente, la corrispondente traduzione italiana. Proprio a tal proposito si nota che a p. 36 è menzionata l'opera *The Concept of Mind* di G. Ryle, di cui esistono diverse edizioni italiani, che però non sono segnalata dal traduttore del volume. Oltre alla vecchia traduzione del 1955 edita da Einaudi, una delle più recenti è *Il concetto di mente*, trad. it. G. Pellegrino, Laterza, Roma-Bari 2007. Inoltre, a p. 147 n. II, si rimanda a *The Hellenistic Philosophers*, vol. I. *Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary*, a cura di A.A. Long e D.N. Sedley, Cambridge University Press, Cambridge 1987, 22 E, laddove il riferimento al passo ciceroniano, cui si accenna nel corpo del testo, corrisponde alla testimonianza 23 E. Questo refuso, per la precisione, è presente anche nell'edizione originale. Chiude l'opera un indice analitico.

Molti sono i meriti del volume di Long: in primo luogo la stessa volontà dell'autore di affrontare nello spazio di poche pagine (138, epilogo compreso) temi così vasti e complessi, e al contempo rivolgersi a un pubblico non solamente di specialisti, costituiscono di certo il pregio maggiore. Ancora più meritorio è poi il fatto che questi temi, che coprono un arco temporale vastissimo (da Omero allo Stoicismo romano) e autori tra loro molto differenti, siano affrontati sempre con perizia e autorevolezza da Long. Egli mai si lascia andare infatti a facili

generalizzazioni, anche quando affronta temi vasti e discussi, su cui esiste una bibliografia sterminata, quali, ad esempio, l'Orfismo, il Pitagorismo o la filosofia di Eraclito.

Naturalmente, vista l'importanza e la onnipresenza di queste tematiche negli autori dell'antichità, non su tutti i punti delle interpretazioni e delle scelte – e delle omissioni – di Long si potrà essere d'accordo: si pensi, per esempio, alla figura di Socrate, che non sembra ricoprire, all'interno di questo 'percorso' dei modelli greci della mente e del sé, un ruolo di primo ordine – contrariamente all'opinione di molti e autorevoli studiosi. Ovviamente Long ripropone ed esamina acutamente le esortazioni socratiche sulla cura della *psyche*, ma ritiene, sulla scia dell'interpretazione di Erwin Rohde, che Socrate non abbia espresso teorie effettivamente innovative sull'anima.

Allo stesso modo l'autore legge pure le asserzioni socratiche sulla morte: Platone, alla fine della *Apologia*, fa dire a Socrate che «Il morire è una di queste due cose: o è come non essere nulla e chi è morto non ha sensazione di nulla o, come si racconta, è una specie di mutamento o trasferimento dell'anima da questo luogo a un altro» (41 a-b; trad. Cambiano). Long riconduce la prima ipotesi alle credenze omeriche, mentre la seconda all'Orfismo. Soprattutto per quanto riguarda la seconda prospettiva, tuttavia, v'è da aggiungere che è chiaro come Socrate riutilizzi modelli noti ai più per veicolare motivi nuovi e propri della sua filosofia. Così la beatitudine dopo la morte di cui si parla nell'*Apologia* non risulta essere niente altro che la prosecuzione dell'attività che in sommo grado il filosofo compì durante tutta la sua vita: il *dialegesthai*. In questo consiste la felicità terrena così come quella oltremondana: il *dialegesthai* è per Socrate, in ogni occasione e circostanza, il *megiston agathon*, il sommo bene. Per un approfondimento di questi aspetti rimangono ancora fondamentali gli scritti di Guido Calogero dedicati alla figura di Socrate, in parte raccolti all'interno dei suoi *Scritti minori di filosofia antica* (Bibliopolis, Napoli 1984). Meritano invece sicuramente una particolare menzione le interpretazioni da parte di Long di Omero (pur con le riserve precedentemente espresse) e Gorgia, che, per la loro acutezza e profondità, giovano alla comprensione di due figure che, in maniera diversa, ebbero una grande influenza sulla filosofia successiva, in particolare su Platone e sulla sua psicologia.

Il libro di Long risulta, quindi, una lettura consigliabile sia per coloro che vogliano avere una prima visione dei problemi della mente e del sé all'interno della cultura greca, sia per chi voglia riflettere nuovamente su queste tematiche, le quali

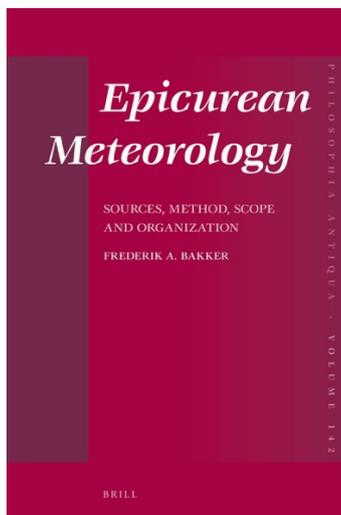
rappresentano indubbiamente uno dei contributi più importanti che la grecoità abbia trasmesso al pensiero occidentale. Merito di questo volume è infine la capacità di far comprendere chiaramente l'attualità di questi modelli, elaborati da autori cronologicamente da noi molto distanti, ma che, come sottolinea con forza Long, «ancora oggi sono i concetti di cui ci serviamo, e in questo senso noi usiamo ancora i modelli greci della mente» (p. 12).

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

[st.mecci@libero.it](mailto:st.mecci@libero.it)

Long, Anthony A., *La mente, l'anima, il corpo. Modelli greci*, trad. it. M. Bonazzi, Einaudi, Torino 2016, 168 pp., € 17,00.

Frederik A. Bakker, *Epicurean Meteorology:  
Sources, Method, Scope and Organization*



di

FEDERICO GIULIO CORSI

Lo studio dei *meteora* (letteralmente ciò che sta in alto, in aria) fu sempre, nella filosofia antica, un ambito di indagine strettamente correlato con lo studio della natura, o *physiologia*; se si considera la grande varietà di fenomeni che vengono studiati sotto questa classificazione, però, che spesso comprende anche vulcani e terremoti, risulta quantomeno problematico proporre una delimitazione certa e universale di questo tipo di ricerca. Per quanto riguarda l'Epicureismo, si può dire che la meteorologia sia lo studio di quei fenomeni che ammettono più di una causa della loro generazione (*Ep. Pyth.* 86-87). Il particolare metodo adottato dalla scuola di Epicuro per studiare questo tipo di eventi, il *pleonachos*

RECENSIONI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

*tropos*, è stato oggetto di numerosi contributi (molto spesso all'interno di opere dedicate in generale all'epistemologia epicurea, per esempio in E. Asmis, *Epicurus' Scientific Method*, Cornell University Press, Ithaca/London 1984, pp. 321-330 e J. Giovacchini, *L'Empirisme d'Épicure*, Classiques Garnier, Paris 2012, pp. 129-161; oppure in forma di articoli e contributi: T. Benatouïl, *La méthode épicurienne des explications multiples*, in T. Bénatouïl-V. Laurand-A. Macé (éds), *L'épicurisme antique*, «Les Cahiers philosophiques de Strasbourg», 15, 2003, pp. 15-47; P. Podolak, *Questioni pitoclee*, «Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft» 34, 2010, pp. 39-80; F. Verde, *Cause epicuree*, «Antiquorum Philosophia» 7, 2013, pp. 127-142; F. G. Masi, *The Method of Multiple Explanations. Epicurus and the Notion of Causal Possibility*, in C. Natali-C. Viano (éds.), *Aitia II. Avec ou sans Aristote*, Peeters, Louvain-La-Neuve 2014, pp. 37-63, G. Leone, *Diogène d'Énoanda et la polémique sur les meteora*, in R. Güremen-J. Hammerstaedt-P. M. Morel (eds.), *Diogenes of Oinoanda: Epicureanism and Philosophical Debates*, Leuven University Press, Leuven 2017); nonostante la fioritura cui si è assistito negli ultimi decenni nello studio dell'Epicureismo in tutti i suoi aspetti, tuttavia, non si può non notare come, a parte i contributi su alcune questioni specifiche, non si avessero finora opere incentrate interamente su questo ambito della dottrina epicurea.

Un volume come quello di F.A. Bakker, dunque, interamente dedicato alla meteorologia del Giardino, va certamente ricevuto con interesse, se non altro perché sopperisce a una necessità reale nel campo degli studi epicurei, in un ambito che è senza dubbio uno dei più interessanti e fecondi sia per lo studio della dottrina epicurea, che per l'approfondimento di quelli che furono i contatti e le dipendenze di questa scuola nei confronti degli altri indirizzi filosofici, sia, infine, per la conoscenza degli sviluppi interni della dottrina, a lungo ingiustamente sottovalutati dalla critica.

L'opera dello studioso olandese è la rielaborazione della sua dissertazione di dottorato (tenuta nel 2010 presso l'università di Utrecht) dal titolo originale *Three Studies in Epicurean Cosmology*; il corpo del testo è suddiviso in cinque capitoli che comprendono anche l'introduzione e la conclusione, preceduti da alcune liste (delle tavole, delle illustrazioni e delle abbreviazioni, pp. x-xii) e seguiti da tre appendici in forma di tabelle (*Appendix 1: Multiple Explanations in Epicurus' Letter to Pythocles*; *Appendix 2: Multiple Explanations in Lucretius' DRN V and VI*; *Appendix 3: General Structure of the Syriac Meteorology*, pp. 269-275), una Bibliografia (pp. 276-285), un *Index Locorum* (pp. 286-297) e infine da un Indice generale (assai dettagliato) degli argomenti trattati (pp. 298-301); nell'introduzione (*Chapter 1*, pp. 1-7) l'autore spiega quali saranno gli scopi del suo contributo: dopo una brevissima problematizzazione del concetto di

*meteora*, Bakker afferma (pp. 1-2) che se si è scelto di trattare di tre problemi della meteorologia epicurea, oggetto dei tre capitoli principali, ciò è dovuto alla persistenza di letture ormai datate e mai messe in discussione o al presentarsi di nuovi sviluppi nel loro studio: tramite un attento riesame di questi argomenti, dunque, che talvolta porterà a nuove conclusioni, talvolta invece riaprirà il dibattito su punti ormai considerati accertati, l'autore intende pervenire a una migliorata contestualizzazione storica della meteorologia epicurea in generale e riportare, così, lo studio di questa materia al livello delle altre; ciò è confermato anche dalla scelta del nuovo titolo (*Epicurean Meteorology. Sources, Method, Scope and Organization*) che non pone più l'accento sulle singole problematiche affrontate, bensì sulla visione d'insieme che si intende dare nel complesso dell'opera. L'introduzione prosegue con una assai sintetica presentazione storica delle maggiori figure del Giardino e della dottrina fisica epicurea (appena poco più di due pagine dedicate a entrambi) e, infine, con un riassunto preliminare degli argomenti dei tre capitoli principali.

Il metodo epicureo delle molteplici spiegazioni è l'oggetto del secondo capitolo (*Chapter 2: Multiple Explanations*, pp. 8-75), nonché il primo dei problemi esaminati; strutturato su due differenti livelli di analisi, il capitolo è composto da una parte di ricostruzione teorica e concettuale e da una di contestualizzazione storica dello stesso problema. Per quanto riguarda la prima (pp. 9-57), essa entra nel pieno del dibattito attualmente in corso circa il valore di possibilità/realtà delle diverse *aitiai* che i testi epicurei presentano dei vari fenomeni meteorologici; l'argomentazione è svolta quasi esclusivamente sul piano epistemologico, e l'autore propende per una soluzione per così dire moderata: occorre credere nella verità delle varie spiegazioni date e non nella loro semplice possibilità, ma il valore della non-contestazione (*ouk epimartyresis*, che stabilisce appunto la verità delle diverse cause) va considerata in senso più debole rispetto a come presentata da Sesto Empirico (*M VII 2II ss.*) e da come viene usata ad esempio da Epicuro in *Ep. Hrdt.* 40, in vista della dimostrazione dell'esistenza del vuoto. Uno dei maggiori meriti di questa parte del capitolo, oltre all'approfondimento e al dettaglio dell'argomentazione svolta, rimane l'imparzialità dell'analisi che (come non sempre viene fatto) esamina la dottrina del *pleonachos tropos* non come un blocco unico, ma secondo le diverse sfumature e modalità con cui viene utilizzato dagli autori. Un decisivo contributo viene dato, poi, alla questione dell'evoluzione del *pleonachos tropos* di questa dottrina all'interno del Giardino stesso: nel paragrafo 2.3.6 (*Degrees of Probability and Personal Preferences*) viene presa in considerazione la dichiarazione di metodo di Diogene di Enoanda (fr. 13.III.2-13 Smith), in cui

quest'ultimo propone una differenziazione in termini di plausibilità tra le varie spiegazioni che si danno dei diversi fenomeni, pur affermando la necessità di considerarle tutte; osservando come una tale gerarchizzazione non sia presente nelle altre fonti epicuree (che invece si soffermano sulla parità delle varie alternative), l'autore afferma che, con ogni probabilità, qui si tratti di un'innovazione tarda e che lo scopo di Diogene possa essere quello di accordarsi alle teorie astronomiche generalmente accettate, pur senza rifiutare l'insegnamento di Epicuro. Se un appunto può essere fatto su questa analisi (che altrimenti risulta assai convincente e condivisibile), esso riguarda la possibilità di trovare esempi dell'applicazione di questa dichiarazione di metodo nel testo dell'iscrizione: Bakker cita soltanto il fr. 66 Smith, riguardante il problema del sorgere e del tramontare del sole (p. 42) e pare considerarlo l'unico passo utile; Diogene, tuttavia, sembra offrire una sola spiegazione anche per i movimenti degli astri (fr. 13.I.1-13, in cui l'intera gamma di moti celesti è ricondotta alla teoria del vortice, secondo la ricostruzione di Smith) e per la composizione del sole (fr. 13.III.13-IV.10), scelte che potrebbero essere ricondotte al suo particolare metodo d'indagine, soprattutto considerando il grande approfondimento che, invece, questi argomenti ricevono nei testi di Epicuro e Lucrezio (va comunque tenuta in considerazione l'estrema frammentarietà del testo di Diogene e l'impossibilità di sapere fin dove si spingesse la sua analisi cosmologica); anche l'affermazione secondo cui Diogene si sarebbe voluto avvicinare al pensiero astronomico del suo tempo è difficile da accettare, se si considera, per esempio, che il sole viene presentato come un disco simile a carbone ardente (fr. 13.III.13-IV.14); in ogni caso, la possibilità che nel trattare la cosmologia Diogene facesse uso del suo sistema gerarchico e che in certa misura si distanziasse, dunque, da Epicuro, risulta essere assai probabile (per una lettura differente cfr. G. Leone, *art. cit.*).

Un'argomentazione simile a quella appena affrontata si sarebbe potuta svolgere anche riguardo alle due dichiarazioni di metodo presenti nel testo lucreziano (*DRN* V 526-533 e VI 703-711), che contengono anch'esse elementi non pienamente riconducibili al testo di Epicuro: la prima, situata all'interno del discorso sui moti dei corpi celesti, declina la verità delle spiegazioni molteplici nell'infinità dei mondi (ovvero, ogni causa cosmologica data è vera sicuramente in uno dei mondi, ma una soltanto è vera nel nostro), mentre la seconda afferma che delle varie spiegazioni date (si tratta qui di fenomeni straordinari) una sola è vera, ma è necessario comunque darne molte in conseguenza della nostra incapacità di osservarle da vicino. In questo caso, Bakker fa un ottimo lavoro di analisi nell'inserire ognuna di queste dichiarazioni nel proprio specifico ambito d'indagine e nel situarle, dunque, nel loro contesto particolare (pp. 21 ss.); ciò che manca di fare, tuttavia, è argomentare

la possibilità che anch'esse, come quella di Diogene, fossero uno sviluppo o un'innovazione riguardo al testo di Epicuro: nei testi di quest'ultimo, infatti, non si trovano affermazioni simili (cfr. in proposito F. Verde, *art. cit.* pp. 139-142). A ogni modo, l'aver affrontato il problema della possibilità di un'evoluzione (o quantomeno di una differenziazione) dottrina all'interno del Giardino rappresenta un grande merito dell'autore: se è vero, infatti, che negli ultimi anni la critica ha oramai accolto tale possibilità, quasi nulla ancora era stato scritto in relazione all'ambito meteorologico.

La seconda parte del primo capitolo (pp. 58-75), di ricostruzione storica, intende cercare le origini di questo metodo nelle filosofie precedenti alla fondazione del Giardino, origini che vengono rintracciate specialmente nel primo Peripato, Teofrasto *in primis*, e avvia la messa in questione dell'attribuzione a quest'ultimo della *Meteorologia siriana*, problema che occuperà buona parte del capitolo seguente; è innegabile anche il valore di questa parte del capitolo, in cui l'autore riesce a dare, con semplicità e chiarezza, un quadro alquanto preciso e dettagliato delle origini (più che probabili) della dottrina epicurea che vi viene studiata.

Intitolato *Range and Order of Subjects in Ancient Meteorology* (pp. 76-161), il terzo capitolo si propone di inserire la meteorologia epicurea all'interno del più ampio contesto della meteorologia antica; nella prima parte (pp. 78-108) viene introdotto un confronto fra i testi più importanti della tradizione antica (rispetto ai problemi dell'ampiezza e della suddivisione degli argomenti trattati), tramite cui viene riscontrata una certa vicinanza tra gli scritti della tradizione epicurea (*l'Epistola a Pitocle* e il VI libro del *De rerum natura*), la cosiddetta *Meteorologia siriana* e i *Placita* di Aezio: nello specifico, tutti questi testi (a differenza degli altri), connettono lo studio dei terremoti con quello dei fenomeni atmosferici. A questa prima sezione se ne aggiungono altre tre dedicate a problemi più specifici: nella prima (pp. 109-126) viene approfondito il possibile rapporto tra Lucrezio e la tradizione paradossografica, limitatamente ad alcuni fenomeni terrestri particolari, come le esalazioni velenose e le temperature delle sorgenti (Lucret. *DRN* VI 608 ss.); pur trattando di un argomento di secondaria importanza all'interno della dottrina epicurea, l'analisi svolta in questa sezione è in verità molto interessante e innovativa, per quel che riguarda i rapporti di Lucrezio col Maestro e per l'approfondimento della problematica dello sviluppo interno delle dottrine epicuree: l'ipotesi difesa da Bakker, infatti, è che tale sezione del testo lucreziano sia da ritenersi autonoma rispetto agli scritti di Epicuro, in quanto la tradizione paradossografica da cui avrebbe attinto il materiale avrebbe origini più tarde rispetto al periodo in cui fu attivo il

fondatore del Giardino; bisogna considerare, infatti, che la possibilità di uno sviluppo dottrinario all'interno di questa scuola (come già brevemente accennato più sopra) sia stata a lungo ingiustamente negata o relegata in secondo piano e che l'autonomia di Lucrezio nei confronti del Maestro sia stata talvolta negata in virtù di un suo "fondamentalismo"; a proposito di quest'ultima posizione, per esempio, tale parte del testo lucreziano non viene affatto presa in considerazione dal suo più convinto sostenitore, David Sedley, proprio nel momento in cui viene esaminata la meteorologia presente nel VI libro del *DRN* (cfr. D. N. Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*, Cambridge University Press, Cambridge 1998 pp. 157-165). La convincente e lucida analisi svolta dall'autore, perciò, costituisce un esempio probante di come in realtà Lucrezio fosse effettivamente a conoscenza di determinate teorie scientifiche posteriori a Epicuro (e dunque capace di una certa autonomia) e di come il Giardino fosse in grado di evolversi e svilupparsi nella sua dottrina; un elemento, questo, di cui si dovrà tenere conto nelle letture lucreziane che verranno.

Nella seconda sezione (pp. 127-142) si esamina l'ordine delle materie trattate, prendendo in considerazione quelle fonti che nel confronto portato avanti nella prima sezione erano risultate più vicine tra loro: i *Placita* di Aezio, la cosiddetta *Meteorologia siriana*, l'*Epistola a Pitocle* e il libro VI del *De rerum natura* di Lucrezio; la conclusione di questa sezione è che, stanti le differenze fra i vari testi, le loro somiglianze (e in modo particolare quelle tra il testo siriano e di Lucrezio) permettono di supporre la provenienza da una fonte comune, pur tramite l'indubbia mediazione di testi a noi purtroppo ignoti.

L'approfondimento della problematica del rapporto tra queste quattro fonti, infine, è l'argomento principale dell'ultima sezione (pp. 143-157): tramite un dettagliato confronto incrociato fra i quattro scritti e tramite la messa in questione della paternità della *Meteorologia siriana*, viene ribadita la strettissima vicinanza tra i testi della scuola epicurea e quest'ultimo, e la supposizione di una origine comune dei quattro testi dalle *Physikai doxai* di Teofrasto. L'aspetto senza dubbio più interessante e innovativo di questa sezione è proprio la riapertura della questione dell'attribuzione a Teofrasto della *Meteorologia siriana*: questo testo, di cui sono pervenute una versione in siriano e due in arabo, porta il nome di Teofrasto nelle ultime due, motivo per cui è stato solitamente attribuito ai suoi perduti *metarsiologica*. Esso, tuttavia, presenta un uso generalizzato delle molteplici spiegazioni (molto più di quanto avvenga in Aristotele o nelle altre opere di Teofrasto) e un particolare ordine degli argomenti, che lo avvicina più agli scritti di

tradizione epicurea, che non ai testi peripatetici. Insomma, se l'attribuzione a Teofrasto implicherebbe una dipendenza assai stretta di Epicuro e della sua scuola nei confronti dell'allievo di Aristotele, soprattutto per quel che concerne la nascita del *pleonachos tropos* (cfr. come esempi J. Mansfeld, *A Theophrastean Excursus on God and Nature and its Aftermath in Hellenistic Thought*, «Phronesis» 37, 1992, pp. 314-335; D.N. Sedley, *op. cit.* pp. 179-182), nel caso in cui questo scritto andasse attribuito alla tradizione epicurea e se, di conseguenza, l'influenza di Teofrasto andasse ricercata soltanto nelle sue opere dossografiche (in larga parte perdute), il metodo epicureo di ricerca meteorologica manterrebbe un'origine totalmente autonoma dalla scuola di Aristotele, risaltando ancor più per la sua originalità (pur rimanendo indubbi gli influssi che l'Epicureismo ricevette dalla scuola peripatetica); la conclusione verso cui propende l'autore è la seconda, anche se alcune discrepanze (come l'*excursus* teologico [14] 14-29 D., incompatibile con le credenze epicuree circa la divinità) impongono di considerare almeno una certa contaminazione peripatetica nella trasmissione del testo.

Questa disamina costituisce un ulteriore decisivo sviluppo per più motivi: *in primis*, certamente, la letteratura sulla *Meteorologia siriaca* gioverà di quest'analisi e si avrà bisogno di ulteriori studi e approfondimenti, che imporranno quantomeno un diverso approccio al testo (che si accettino le conclusioni di Bakker oppure no); d'altra parte, anche il dibattito sulla assai spinosa questione del debito di Epicuro nei confronti della scuola di Aristotele riceve un'ulteriore chiarificazione e un decisivo approfondimento, di cui si dovrà sicuramente tener conto nei prossimi contributi sull'argomento: se le caute conclusioni dell'autore fossero confermate, infatti, ne deriverebbe certamente l'immagine di un Epicuro più originale (e più autonomo) nei confronti del contesto filosofico in cui comunque operò e si formò.

L'ultimo capitolo, infine, *The Shape of the Earth* (pp. 162-263) prende in esame una questione particolare della meteorologia (o meglio della cosmologia) epicurea, ovvero la forma della terra. Andando contro la posizione della maggior parte degli studiosi per cui le premesse della fisica epicurea (e in special modo il naturale moto rettilineo, dall'alto verso il basso, degli atomi) porterebbero necessariamente ad attribuire al nostro pianeta una forma piatta, l'autore tenta qui di mostrare, tramite l'analisi delle fonti epicuree in nostro possesso (in particolare Lucret. *DRN* V 621-636, in cui il poeta utilizza, verosimilmente, un linguaggio "centripeto"), e soprattutto constatando l'assenza di un'aperta affermazione a riguardo, come in realtà gli Epicurei non avessero alcuna concezione sicura riguardo a tale problematica, e come una interdipendenza così stretta tra le

varie parti della loro dottrina non fosse richiesta dai presupposti stessi della meteorologia epicurea (pp. 262-263). È, questo, uno dei casi in cui l'autore intende riaprire il dibattito su un determinato argomento sopra al quale la letteratura si è andata fossilizzando in credenze basate più su petizioni di principio che non su un'attenta analisi dei testi e della filosofia epicurea più in generale; il dilemma, probabilmente, non viene risolto in maniera definitiva in questo volume, ma va sicuramente riconosciuto all'autore il merito di aver risollevato la questione. L'opera si chiude, infine, con una breve conclusione generale (pp. 264-267) che riassume in maniera assai chiara ed esaustiva quelli che sono i risultati e le proposte a cui l'autore è giunto.

In questa breve disamina dell'opera di F.A. Bakker non si è potuto, per ovvi motivi, porre l'attenzione su tutti i suoi meriti né soffermarsi su ogni punto toccato dall'autore; i luoghi su cui si è deciso di soffermarsi, a ogni modo, sono quelli che allo stesso tempo costituiscono il maggior contributo di quest'opera e che permettono di affermare che l'autore abbia centrato l'obbiettivo che si era prefisso nel comporla. Se, infatti, il suo intento dichiarato era quello di riaprire questioni considerate ormai chiuse, migliorare l'intelligenza di altre sviluppando i progressi raggiunti dalla critica e, infine, ricontestualizzare la meteorologia epicurea nella storia del pensiero antico, si può dire con una certa sicurezza che ciò sia stato fatto: in particolare, come si è visto, l'estesa analisi del *pleonachos tropos* e l'inserimento in essa del fr. 13 Smith di Diogene di Enoanda, la riapertura del problema della paternità della *Meteorologia siriana* e le conclusioni sul passo "paradossografico" di Lucrezio costituiscono un netto avanzamento dello *status quaestionis*, non soltanto nei riguardi dei singoli problemi, ma soprattutto della meteorologia epicurea nel suo complesso e nel suo sviluppo storico; quei pochissimi appunti critici che sono stati avanzati, certamente, non scalfiscono in nessun modo i meriti del libro.

Si tratta, dunque, di un'opera assai ben strutturata, compatta e di notevole statura critica; tutto ciò va affiancato, poi, all'estrema chiarezza e scorrevolezza della prosa dell'autore che, accompagnata dalle numerose tavole e illustrazioni che si incontrano nel testo, rende la lettura del volume assai agevole e di facile consultazione; il costante e serrato confronto con numerose letture alternative, poi, rende l'argomentazione completa e tendenzialmente imparziale.

Nel complesso, dunque, un volume di cui certamente si sentiva il bisogno e che assolve il suo compito in modo assai soddisfacente, migliorando in modo sostanziale la nostra comprensione della meteorologia epicurea nel suo insieme e restituendocela in tutta la sua vitalità e originalità.

Sapienza *Università di Roma*

[federicoco\\_29@hotmail.it](mailto:federicoco_29@hotmail.it)

Bakker, Frederik A., *Epicurean Meteorology: Sources, Method, Scope and Organization*, Brill, Leiden-Boston 2016, 301 pp., € 125,00.



**Helmut Seng-Giulia Sfameni Gasparro (Hrsg.),**  
*Theologische Orakel in der Spätantike*



di

LUCIANO ALBANESE

Il nuovo volume della *Bibliotheca Chaldaica* fondata da Helmut Seng si apre con un lungo e interessante contributo di Luciana Gabriela Soares Santoprete (*Tracing the Connection between 'Mainstream' Platonism (Middle and Neo-Platonism) and 'Marginal' Platonism (Gnosticism, Hermeticism and the 'Chaldean Oracles') with Digital Tools: the Database, the Bibliographical Directory, and the Research Blog 'The Platonism in Late Antiquity'*), che tuttavia è abbastanza eccentrico rispetto al tema del volume stesso, e forse avrebbe trovato una migliore collocazione nel volume successivo della collana, *Formen und Nebenformen des Platonismus in der Spätantike*, che non a caso viene citato estensivamente.

RECENSIONI

*Syzetesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

Prescindendo da ciò, il saggio si divide in due parti. La prima è una rassegna delle pubblicazioni più recenti dedicate a sanare il *gap*, che non è mai esistito se non nei manuali, fra correnti principali e correnti marginali all'interno della tradizione platonica, prendendo in considerazione 'il lato oscuro della tarda antichità' nei suoi rapporti con l'eredità di Platone. Temi come 'Plotino e gli gnostici', o i rapporti fra lo stesso Plotino, Numenio e gli *Oracoli caldaici* sono ancora da studiare seriamente, così come quelli fra Numenio, gli *Oracoli caldaici* e la gnosi. Gli *Oracoli caldaici*, in particolare, non possono essere compresi a fondo senza inserirli a pieno titolo nella storia del platonismo teorico, anziché in quella del 'platonismo del proletariato'.

La seconda parte illustra quello che potrebbe diventare lo strumento principe di questo nuovo approccio: il progetto digitale *The Platonism in Late Antiquity*, frutto del lavoro collettivo di un *team* di studiosi (di cui fa parte la stessa Soares Santoprete). Esso si articola 1) in un *database* in grado di avviare ricerche interdisciplinari aventi per oggetto gnosi, ermetismo e *Oracoli caldaici*; 2) in un indice bibliografico attinente ai tre campi suddetti; 3) in un *research blog* che presenta e discute attività e pubblicazioni scientifiche relative ai rapporti fra 'correnti principali' e 'correnti marginali' nella Tarda Antichità.

Oggetto principale del nuovo volume della *Bibliotheca Chaldaica* fondata da Helmut Seng sono invece quelli che vengono definiti dalla critica 'oracoli teologici'. Essi sono oracoli molto diversi da quelli tradizionali, e le radici di questa sorta di mutazione vengono analizzate e spiegate con la consueta chiarezza da Giulia Sfameni Gasparro (*Gli 'oracoli teologici' fra pagani e cristiani: temi e problemi a confronto*). Gli oracoli tradizionali, quelli per cui il mondo antico è universalmente noto, sono una istituzione cittadina, un santuario gestito da operatori del sacro, ovvero sacerdoti, che viene consultato dalla comunità o dai singoli per fare fronte a situazioni di crisi o collettiva o individuale. Nel primo caso si tratta in genere di guerre, nel secondo di eventi della vita privata, come matrimoni, viaggi, situazioni patrimoniali ecc. È difficile non accorgersi, tuttavia, che a partire da una certa data gli oracoli cambiano pelle perché, come diceva Batiffol nel 1916, diventano 'professori di teologia', fornendo risposte a interrogativi relativi all'identità e alla natura delle divinità tradizionali, ai loro rapporti gerarchici, e alla relazione fra gli dèi e il cosmo.

La Sfameni Gasparro passa quindi ad esaminare i primi segni di tale mutazione, e li rintraccia soprattutto nel *Discorso di verità* di Celso, che purtroppo conosciamo solo frammentariamente grazie alle citazioni di Origene, che lo contesta frontalmente. In Celso sono presenti alcuni elementi essenziali della futura disputa. In primo

luogo, da parte pagana, una concezione ‘monarchica’ e graduata, ovvero *henoteistica* della religione tradizionale, con una piramide di divinità aventi ruoli precisi e una divinità inaccessibile, in cima alla piramide, che li compendia tutti. A tale concezione si contrapporrà, da parte cristiana, un dio unico (monoteismo), creatore, attivo nel mondo e nella storia, operatore di salvezza attraverso un figlio diventato uomo e votato al sacrificio per ottenere il riscatto dell’umanità intera. La novità che emerge dalle parole di Celso è che egli si contrappone al cristianesimo facendo decisamente appello ad un ‘discorso di verità’ custodito dalle culture tradizionali del mondo antico, che trovavano proprio negli oracoli il loro punto di forza.

I nuovi oracoli, strumenti privilegiati di tale disputa, fioriscono sia sul versante pagano che su quello ebraico e cristiano. È tuttavia frequente da parte cristiana il tentativo di far dire agli oracoli pagani cose compatibili con la dottrina cristiana.

Celso opera nella metà del II d.C., data che può essere considerata il punto di inizio della fioritura degli oracoli teologici. Sempre a metà del II secolo fanno la loro comparsa gli *Oracoli caldaici* di Giuliano il Teurgo, che tuttavia introducono nei ‘nuovi’ oracoli due varianti importanti, il tema della teurgia o magia operativa e quello del fuoco artefice. Ma l’attività oracolare diventa centrale fra la fine del III e gli inizi del IV, vale a dire nella fase decisiva del conflitto fra paganesimo e cristianesimo. Porfirio, forse utilizzando anche alcuni *Oracoli caldaici*, redige la *Philosophia ex oraculis haurienda* – l’opera che secondo Pier Franco Beatrice fa tutt’uno con lo scritto *Contro i cristiani*. A lui si contrapporranno Eusebio di Cesarea e Agostino, cercando di dimostrare che gli dèi di Porfirio sono demoni che danno consigli (ad es. i sacrifici cruenti e l’uso di pratiche magiche) che lo stesso Porfirio in altre opere mostra di rifiutare.

Gli intenti polemici di Eusebio di Cesarea e Agostino determinano pesantemente la selezione degli oracoli dalla *Philosophia*, privilegiando quelli incentrati sulle pratiche cultuali. Ma esiste per nostra fortuna un’altra raccolta di età bizantina, la *Teosofia di Tubinga*, che fa posto a molti oracoli filosofici. Riunendo insieme queste due fonti possiamo avere un’idea più chiara della raccolta di Porfirio, e capire anche meglio il titolo che ne è stato tramandato. Come ha dimostrato Aude Busine, il termine *logia* usato nel titolo greco dell’opera è volutamente polemico, perché contrappone *logia* o ‘detti’ pagani ai *logia* o ‘detti’ cristiani, cominciando da quelli tramandati come detti di Gesù. Il conflitto tra pagani e cristiani è diventato così, a tutti gli effetti, una ‘guerra di *logia*’.

Date queste premesse, è quasi inevitabile che larga parte del volume sia dedicata agli *Oracoli caldaici*. Molto discusso, praticamente da sempre, è il rapporto degli *Oracoli* con la gnosi.

Tardieu e più recentemente Roberge hanno segnalato a più riprese i rispettivi punti di contatto. Nel presente volume il tema è affrontato da un noto studioso della gnosi, John D. Turner (*The Chaldaean Oracles: A Pretext for the Sethian Apocalypse* Allogenes?). Il saggio di Turner è diviso in due sezioni. La prima affronta i rapporti tra *Oracoli* e gnosi Sethiana in riferimento alla ontogenesi, o genesi della realtà da un principio primo. La seconda affronta i modi della conoscenza del principio stesso. La seconda parte è più convincente della prima. In entrambi i casi, *Oracoli* e *Allogeno*, la conoscenza del principio che per comodità chiamerò 'Uno' è praticamente identica, e richiede una sorta di unione mistica che trascende la distinzione soggetto/oggetto e si serve di quello che il fr. 1 des Places degli *Oracoli* chiama il 'fiore dell'intelletto'. Anzi, da questo punto di vista Turner stabilisce una connessione fra *Oracoli*, *Allogeno* e Plotino poco gradita in genere agli studiosi di Plotino, ma assolutamente condivisibile e storicamente fondata.

La prima parte è invece molto problematica, perché è fondata interamente sull'interpretazione del fr. 3 des Places. Turner ritiene che il frammento parli dell'Uno e della sua successiva espansione (un'interpretazione simile è stata data a suo tempo da Patrizi nella *Nova de universis philosophia*), e lo legge usando l'*Allogeno* come testo di riferimento. Ma noi non conosciamo affatto il contesto del fr. 3, e lo stesso Proclo mostra delle incertezze nell'interpretazione del frammento. Esso è riferito direttamente all'Uno in vari passi del commento al *Parmenide* (707.25-6, 1033.22, 1067.2-3 e 1071.3 Cous.). Altrove (*In Cratyl.* 58.8; *Th. pl.* IV 10, 32 e V 13, 43) il frammento è invece riferito a Kronos, che i neoplatonici identificano col capo della terza ebdomade intellettuale (*noeros*). Nei resti del commento di Proclo agli *Oracoli* (cfr. des Places, pp. 202 sgg.), infine, il frammento è riferito al vertice della prima terna della triade intelligibile, *noetos*, e non all'Uno. Stando così le cose, l'interpretazione di Turner – che in ogni caso non trovo convincente – resta altamente ipotetica.

Gli *Oracoli* sono di nuovo oggetto del saggio di Adrien Lecerf e Lucia Saudelli («*Sources*» et «*Principes*»: *universalité et particularité dans les 'Oracles Chaldaïques'*). Il rapporto con gli interpreti neoplatonici è una delle questioni più spinose relative agli *Oracoli*. Le gerarchie divine che si ricavano dalle *Esposizioni* di Psello, dipendenti alla loro volta soprattutto dai commenti di Proclo e Damascio, sono originarie del poema e degli scritti di Giuliano il Teurgo, o sono il frutto di una sovrapposizione delle gerarchie neoplatoniche al materiale degli *Assiri* (altro nome degli autori del poema)? La questione era già stata sollevata a suo tempo da Kroll, secondo il quale le originarie gerarchie divine degli *Oracoli* dovevano essere più semplici, meno complesse e meno rigide di

quelle neoplatoniche (posteriori a Plotino). In sostanza: abbiamo in mano quello che resta del poema originario, o il suo rifacimento, se non ‘tradimento’, ad opera dei neoplatonici tardi?

Le conclusioni del saggio di Adrien Lecerf e Lucia Saudelli sembrano andare piuttosto nella seconda direzione. Il caso preso in esame è quello del rapporto gerarchico tra ‘fonti’ (*pegai*) e ‘principi’ (*archai*). In Proclo, ma soprattutto in Damascio (*Princ.* III 37, 13 sgg.), e quindi successivamente in Psello, troviamo una rigida sequenza gerarchica: *pegai* universali, *pegai* particolari (ovvero *pegai-archai*), *archai*, Arcangeli, Divinità Azonali e Divinità Zonali. Ma da quello che si evince dall’esame dei frammenti superstiti e degli *Ypheetiká* di Giuliano il Teurgo, negli *Oracoli caldaici* i termini *pegai* e *archai* sembrano ancora sinonimi, come nel Platone del *Fedro*, e comunque non subordinati gli uni agli altri. Questa teologia strettamente gerarchizzata e subordinata doveva fare invece la sua prima comparsa in Giamblico, per poi essere successivamente arricchita e perfezionata da Proclo e Damascio in base alla ‘legge dei termini medi’ ovvero della riproposizione delle divinità superiori – in maniera degradante – a tutti i livelli del cosmo (tutto è in tutto, ma in modo appropriato a ciascun livello: cfr. Procl. *El. Th.* prop. 103, 92, 13 Dodds). Superate le gerarchie fluide degli *Oracoli*, si preannunciano qui le rigide gerarchie medievali. In conclusione, il risultato delle analisi condotte da Adrien Lecerf e Lucia Saudelli è un’acquisizione scientifica particolarmente apprezzabile.

Ancora agli *Oracoli caldaici* è dedicato l’intervento di Helmut Seng (*Theologische Orakel zwischen Metaphysik und Ritual*). Il nome di Helmut Seng è legato da molti anni agli *Oracoli*. Seng ha fondato la *Bibliotheca Chaldaica* di Winter, che è giunta al sesto volume, è autore di numerosi scritti sugli *Oracoli*, e in particolare dell’ottima, recentissima sintesi *Un livre sacré de l’antiquité tardive: les Oracles Chaldaïques*, Brepols, Turnhout 2016. Lo scopo che Seng si propone in questo saggio è quello di evidenziare i caratteri specifici degli *Oracoli caldaici* all’interno della categoria degli oracoli teologici. In particolare, Seng cerca di evidenziare la distanza fra gli *Oracoli caldaici* propriamente detti e gli oracoli presenti nella *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio o nella *Teosofia di Tubinga*.

Questo problema è sorto da quando prima Nicola Terzaghi, poi Hans Lewy, hanno sostenuto la piena compatibilità fra alcuni oracoli presenti in queste due raccolte e gli oracoli di Giuliano il Teurgo. In realtà gli oracoli di Terzaghi hanno avuto maggiore fortuna, perché – sebbene relegati fra i frammenti dubbi – sono stati recepiti dalla raccolta di des Places (frammenti 219-224), e quindi, a parte l’edizione italiana di Tonelli, dalle edizioni americana e spagnola. Gli undici nuovi oracoli di Lewy, invece, non hanno avuto questa fortuna, perché (a parte il sottoscritto, che, pur segnalando la

loro problematicità, li ha pubblicati – sola traduzione italiana – in Albanese-Mander-Nuzzolo, *La teurgia nel mondo antico*, Genova 2011, pp. 155-57), non hanno trovato ospitalità in nessuna delle edizioni di *Oracoli* in circolazione. La questione degli undici frammenti nuovi di Lewy è complessa, perché Lewy non fa alcuna distinzione fra essi e gli oracoli caldaici tradizionalmente accolti – soprattutto dall'edizione Kroll – e questo condiziona pesantemente l'andamento di tutta l'opera, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, che tuttavia con le sue 770 pagine resta ancora la monografia più importante sull'argomento.

Tornando a Seng, attraverso uno scrupoloso esame dei frammenti incriminati, egli giunge alla conclusione che né sotto il profilo formale e lessicale, né sotto quello contenutistico è possibile trovare convincenti punti di contatto fra la raccolta di Porfirio, la *Teosofia di Tubinga* e gli *Oracoli caldaici*. Seng in particolare rileva, in primo luogo, l'assenza di Apollo, la principale divinità oracolare della *Philosophia ex oraculis haurienda*, dagli *Oracoli caldaici* a noi giunti, e la sostanziale assenza dagli stessi di Hecate come divinità oracolare. In secondo luogo, rileva l'assenza nella raccolta di Giuliano il Teurgo di costrizioni verso gli dèi per indurli a scendere e profferire oracoli. In effetti tutti i frammenti in cui sono presenti costrizioni provengono dai frammenti dubbi di Terzaghi e quindi dalla raccolta di Porfirio, che su tali pratiche si diffonde largamente. D'altra parte Giamblico, a conferma della tesi di Seng, rispondendo a Porfirio nei *Misteri egiziani* sostiene che la vera teurgia, quella caldaica, non fa uso di costrizioni. Infine, Seng dimostra che esistono forti differenze fra la cosmologia degli *Oracoli caldaici* e quella che si può evincere dalla *Teosofia di Tubinga*.

La *Philosophia ex oraculis haurienda* è nuovamente al centro del contributo di Ilinca Tanaseanu-Döbler (*'Denn auf der Erde können sie sich nicht aufhalten, sondern nur auf heiliger Erde'. Bemerkungen zum Verhältnis der Götter zur Materialität in Porphyrios'* *Philosophia ex oraculis haurienda*), che riprende e sviluppa un tema già trattato in *Theurgy in Late Antiquity* (2013; cfr. la mia recensione in *Syzethesis* II, I 2015). Il titolo del nuovo saggio fa riferimento al fr. 321 F Smith della *Philosophia*, ed enuncia sinteticamente il tema principale trattato: 'gli dèi non possono avere dimora sulla terra, ma [possono farlo] solo se la terra è consacrata'. Il tema è dunque quello del rapporto fra gli dèi e la materia. La materia atta a consacrare la terra sono i simboli materiali che gli stessi dèi hanno sparso nel cosmo come 'richiami' e mediatori fra cielo e terra. Uno degli oracoli raccolti da Porfirio, il 317 (uno di quelli finiti per iniziativa di Terzaghi fra i frammenti di des Places, il fr. 224), spiega molto bene, per bocca di Hecate, in che modo bisogna costruire una statua

capace di consacrare la terra che la ospita, e quindi diventare dimora terrena, anche se temporanea, per gli dèi.

Dopo la costruzione delle statue, il rapporto fra dèi e materia viene esaminato dalla Tanaseanu-Döbler soprattutto in relazione a due problemi: se e con quali mezzi materiali gli dèi possono essere anche costretti a scendere sulla terra contro la loro volontà, e se gli dèi gradiscono i sacrifici materiali cruenti. Come sappiamo anche dal contributo di Seng, la *Philosophia ex oraculis haurienda* sviluppa largamente il tema delle ‘costrizioni’. Ad esse si accenna esplicitamente, ad es., nel fr. 316 F Smith (a tale proposito a p. 179 devo segnalare un refuso nel testo greco, dove è saltato un passaggio – che tuttavia compare in traduzione).

Per quanto riguarda i sacrifici cruenti, Apollo in persona li consiglia (frammenti 314-315 F Smith), e anche in onore degli dèi del cielo (‘agli dèi dell’aria raccomanda di immolare in olocausto animali alati, e di spargere il sangue intorno agli altari’).

Colpisce qui la distanza, rilevata dalla Tanaseanu-Döbler come da tutti gli studiosi di Porfirio, fra la *Philosophia ex oraculis haurienda* da un lato e la *Lettera a Anebo* e il *De abstinentia* dall’altro. Nella *Lettera* il rifiuto dei sacrifici cruenti sembra chiaro, e nel *De abstinentia* essi sono riservati ai demoni malvagi, e solo per evitare che la loro ira ricada sulle città. Agli dèi del cielo, stelle e pianeti, non vanno in alcun modo sacrificati esseri viventi (‘non si elevi mai il fuoco da un altare insanguinato!’), ma farina, miele, frutta e fiori.

Anche l’esposizione delle gerarchie divine è più chiara nel *De abstinentia* che nella *Philosophia ex oraculis haurienda*. Nella prima opera si distinguono nettamente, dopo il dio sommo (l’Uno), che si onora col silenzio, le divinità intelligibili (*noetoi*), tra cui vanno annoverate le divinità tradizionali, simboleggiate al modo pitagorico da numeri: uno Apollo, due Artemide, sette Atena, ecc. Ad esse si sacrifica con la parola, quindi inneggiando. Vengono poi i demoni buoni, ma neanche ad essi sembrano concessi i sacrifici cruenti, con cui invece è giocoforza onorare i demoni malvagi.

Anche la *Philosophia ex oraculis haurienda* vede al vertice un dio supremo che si onora in modo immateriale (fr. 325 F Smith), ma poi elenca una serie di divinità tradizionali, da Apollo a Serapide passando per Hecate, che gradiscono offerte materiali e cruenti, prescrivono esse stesse la materia con cui costruire le statue rispettive, si lasciano incatenare, subiscono gli influssi stellari e hanno uno stretto e frequente commercio con le operazioni materiali della *teurgia* (termine che peraltro non compare nella raccolta di Porfirio). Il risultato è che la distanza fra queste divinità e i demoni si assottiglia, tanto più che Porfirio, per bocca di Eusebio, sembra qualificarli indistintamente sia come dèi che come demoni.

Esce confermato, da questa analisi, che in Porfirio solo il dio sommo resta chiaramente separato dalla materia. Altrettanto non si può dire per le altre divinità, che si muovono *on the borderline* fra cielo e terra, e il cui rapporto con la materia resta ambivalente.

La *Philosophia ex oraculis haurienda* è ancora oggetto del saggio di Jochen Walter (*Interpretatio pagana des Christentums: Liebeslyrik, Adonis-Kult und christliche Heiligenverehrung in den theologischen Orakeln bei Porphyrios*). Walter prende in considerazione – come già aveva fatto Christoph Riedweg – i frammenti 343 F, 345 F e 346 F Smith – nei quali è contenuto un attacco al cristianesimo. Gli aspetti anticristiani della *Philosophia ex oraculis haurienda*, già rilevati a suo tempo da Eusebio di Cesarea e Agostino, sono tornati recentemente sotto l'occhio della critica. Secondo Pier Franco Beatrice – lo vedremo subito – la raccolta di Porfirio costituirebbe una sola opera insieme allo scritto *Contro i cristiani*, e Ade Busine ha sostenuto – come ho già avuto modo di dire – che il termine *logia*, presente nel titolo greco dell'opera, è usato polemicamente da Porfirio per contrapporre *logia*, cioè 'detti', pagani ai *logia* o 'detti' cristiani.

Più che nel secondo e nel terzo frammento, il cui comune intento è quello di distinguere la figura di Cristo come sapiente ebreo – e quindi come uomo, non come dio – da quella dei suoi stolti e ignoranti adoratori, i riflessi letterari più trasparenti emergono nel primo frammento. Nel frammento, che proviene da Agostino, Apollo, interrogato sui mezzi con cui una moglie poteva essere convinta a desistere dall'abbracciare il cristianesimo, risponde che sarebbe più facile scrivere sull'acqua che convincere una donna sacrilega. Walter avverte qui, in particolare, echi del carne 70 di Catullo, e ritiene che Porfirio, che conosceva la letteratura latina, abbia volutamente trasformato un carne di natura erotica in un oracolo di natura politica anticristiana. Anche nel seguito dell'oracolo, che stigmatizza i 'fallaci lamenti' della donna per la morte di Cristo, si avvertirebbero riferimenti letterari alla passione e morte di Adone, figura che in qualche modo veniva assimilata a Cristo.

Il contributo di Pier Franco Beatrice (*So spoke the gods. Oracles and philosophy in the so-called Anonymous Commentary on the Parmenides*) è di estrema importanza soprattutto per le 'audaci' proposte in esso contenute. In primo luogo, Beatrice rileva più di una consonanza fra Porfirio e gli *Oracoli caldaici* di Giuliano il Teurgo. Tale consonanza emerge 1) dalla comune idea (avversata da Proclo e Damascio) che il primo padre della triade intelligibile (padre, potenza, intelletto) sia il primo principio di ogni cosa; 2) dalla comune tesi della materia *generata* dal padre, anziché ingenerata (fr. 368 F Smith) 3) dal comune atteggiamento anticristiano: a tale

proposito Beatrice ritenere provenienti dalla raccolta di Giuliano gli oracoli ‘anticristiani’ di Hecate (quelli sopra esaminati da Walter), perché Hecate è una divinità degli *Oracoli caldaici*, e propone di includerli in una futura nuova edizione di *Oracoli caldaici*. Con questa mossa Beatrice si avvicina alle tesi di Terzaghi e Lewy sulla compatibilità fra *Oracoli caldaici* e *Philosophia ex oraculis haurienda*, discostandosi invece da quelle di Seng.

In secondo luogo, poiché un’identica consonanza si riscontra fra l’anonimo *Commento al Parmenide* del Palinsesto di Torino, gli *Oracoli caldaici* e Porfirio, Beatrice ritiene che il commento stesso sia opera di Porfirio, recuperando la tesi di Hadot contrastata invece da Smith e da altri.

In terzo luogo, riprende la sua nota tesi secondo la quale lo scritto *Contro i cristiani* e la *Philosophia ex oraculis haurienda* sono una stessa opera, ma allarga ulteriormente il perimetro dell’opera stessa, includendovi il *Commento al Parmenide* del Palinsesto di Torino e tutti i frammenti del *De regressu animae* e de *Peri agalmaton* (*Sui simulacri*). L’idea di Beatrice è che Porfirio non abbia mai scritto opere con questi titoli, e che la loro esistenza sia frutto di gravi fraintendimenti nella lettura delle fonti. Di qui la proposta per una nuova edizione ‘allargata’ della *Philosophia ex oraculis haurienda* che ricomprenda tutti questi scritti.

Il contributo di Beatrice riprende e sviluppa tesi da lui già sostenute, e che hanno suscitato non poche discussioni (e non poche perplessità: vedi per tutti Goulet). Personalmente non sarei propenso a inserire gli oracoli anticristiani di Hecate provenienti dalla *Philosophia ex oraculis haurienda* in una nuova edizione degli *Oracoli caldaici*. Più interessante mi sembra, e mi è sempre sembrata, la proposta di un’edizione allargata della *Philosophia*, anche se rimangono forti dubbi sull’attribuzione a Porfirio del *Palinsesto di Torino*.

Dedicato alla nascita e alla diffusione degli oracoli teologici nell’età tardoantica, ma con particolare riferimento alla *Teosofia di Tubinga*, è il contributo di Lucia Maddalena Tissi (*Introduzioni e commenti agli oracoli della Teosofia di Tubinga*). L’intento del lavoro è eminentemente filologico, e si concretizza in una panoramica su alcuni preamboli e commenti relativi agli oracoli degli dèi greci presenti nella *Teosofia*, nel tentativo di tracciare un abbozzo delle modalità di lavoro del redattore dell’opera. Il principale motivo di interesse dei commenti sta nella presenza di riferimenti agli scoli omerici e alle dottrine neoplatoniche, *Oracoli caldaici* compresi (motivo per cui Lewy ne aveva estratti e commentati alcuni nel primo capitolo di *Chaldaean Oracles and Theurgy*). Va tenuto presente, peraltro, che l’autore della raccolta è cristiano, e quindi cerca spesso di far emergere verità cristiane dagli oracoli pagani.

In qualche modo collegati alla *Teosofia di Tubinga* sono gli oracoli teologici esaminati da Aude Busine (*Les Sept Sages prophètes du christianisme. Tradition gnomique et littérature philosophique*), perché Erbse li ha pubblicati in appendice alla sua edizione della *Teosofia*, e altrettanto ha fatto Beatrice, che li ha incorporati nel II libro della sua *Teosofia*. Gli oracoli in questione si muovono in effetti tra la *Teosofia di Tubinga* e gli *Oracoli sibillini*. Raccolti da un autore cristiano tra la fine del V e l'inizio del VI d.C., essi utilizzano i famosi *Sette Saggi* dell'antica Grecia come profeti dell'avvento di Cristo. I *Sette Saggi* (la cui identità è largamente variabile così come lo era nelle fonti greche) annunciano, in particolare, i tre eventi epocali del cristianesimo: trinità, incarnazione e crocifissione. Emerge fra i sette saggi cristianizzati la figura di Solone, che insieme a Chilone si pronuncia sull'avvento di una divinità suprema. I *Sette Saggi* vengono spesso istruiti dallo stesso Apollo, che in alcune occasioni profetizza la trasformazione del Partenone in una chiesa, icastica rappresentazione della vittoria degli dèi cristiani sugli dèi pagani.

Agli *Oracoli sibillini* è invece dedicato l'intervento di Mariangela Monaca (*Gli Oracula Sibillina: la profezia sibillina e l'unicità di Dio*). Gli *Oracoli sibillini* propriamente detti, di cui la Monaca ha curato una pregevole edizione italiana (Roma 2008), sono una raccolta in quattordici libri di oracoli teologici giudeo-ellenistici e giudeo-cristiani realizzata da un anonimo autore cristiano del VI d.C. Il tema ricorrente è dato da predizioni *post eventum* delle catastrofi apocalittiche che colpiranno l'Impero romano, fatte sia dall'angolatura ebraica che da quella cristiana. Molti di questi oracoli sono stati rifusi nella *Teosofia di Tubinga*, e la Monaca provvede una utile tavola sinottica delle occorrenze nei due testi.

Vi è poi un gruppo consistente di oracoli teologico-filosofici, in cui la figura del dio unico del monoteismo viene ricalcata su quella del 'dio cosmico' stoico, ovvero su quella del primo principio/monade, utilizzando spesso lo stesso lessico. Colpisce in particolare il termine *autopator* (di se stesso padre), che è presente ad es. negli *Inni orfici* (X.10), in Porfirio (15.3 Nauck), nei *Misteri* di Giamblico (VIII 261.13, 262.3) e che, a ulteriore conferma della sua penetrazione nella cultura cristiana, compare in Valentino (Epiph. *adv. haer.* I, 31.5) e Sinesio (*Inni*, I [3] 146). In sostanza, siamo di fronte a uno dei non rari casi di 'fagocitosi' della cultura pagana da parte di quella cristiana: la Sibilla, originariamente pagana, viene trasformata in un veicolo della fede monoteistica cristiana.

Un caso analogo è quello dello Pseudo Didimo, oggetto del contributo di Claudio Moreschini (*Le citazioni oracolari nel De trinitate dello Pseudo Didimo di Alessandria*). Moreschini espone con la consueta eleganza e precisione i dati del problema. Anche in questo

caso oracoli pagani vengono riversati nella dottrina cristiana (più esattamente Nicena) da parte di un autore anonimo, influenzato dalla teologia dei Padri Cappadoci e vissuto probabilmente non ad Alessandria ma a Costantinopoli, che scrive usando il nome di Didimo di Alessandria. Anche in questo caso alcuni di questi oracoli si ritrovano nella *Teosofia di Tubinga*, e nel *De Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio, ma è certamente più interessante la presenza nel *De trinitate* di tre *Oracoli caldaici* (23, 213, 214 des Places) il primo dei quali è sicuramente autentico («affinché una triade tenga insieme ogni cosa, ciascuna commisurando»). Lo Pseudo Didimo piega l'oracolo caldaico nella direzione del dogma trinitario cristiano, con una mossa che aveva già visto impegnato Mario Vittorino e che, più o meno nello stesso arco temporale che vede la composizione del *De trinitate* (fine IV secolo), vede impegnato Sinesio di Cirene. Lo scopo specifico è divinare nella triade caldaica lo Spirito Santo, ed esso viene raggiunto sommando al fr. 23 des Places il fr. 340 Kern degli Orfici, dove si parla del «saggio impulso dello pneuma». Lo pneuma pagano diventa ovviamente lo Spirito cristiano.

Non diversamente vanno le cose per gli altri due membri della trinità pagana, che diventano altrettanti membri della trinità cristiana, il Padre e il Figlio. Il Padre è definito inconoscibile e al di sopra dell'intelletto, ma la presenza dei termini *autoghenethlos* («nato da se stesso» PG 39, 788 A) e *autopator* («padre di se stesso» PG 39, 493 D) fa capire che l'originario paradigma *henologico* pagano è scivolato in quello *ontologico* cristiano. Infatti i due termini sono sempre stati usati dai neoplatonici per indicare non l'Uno, ma il secondo dio ovvero l'intelletto, che non è al di là dell'essere, ma essere a pieno titolo.

Il Figlio viene 'decifrato' di nuovo da due *Oracoli caldaici* (213, 214 des Places, collocati opportunamente tra i frammenti dubbi) e dall'oracolo 35 Erbse della *Teosofia di Tubinga*, che tuttavia secondo Hans Lewy sarebbe uno degli undici oracoli caldaici 'nuovi' da lui scoperti e commentati nel primo capitolo di *Chaldaean Oracles and Theurgy*. In realtà gli oracoli citati, siano essi caldaici o meno, sembrano poco adatti a retrodatare la presenza del Figlio in autori pagani.

In ogni caso, la presenza di oracoli pagani nel *De trinitate* resta notevole, ed è stata usata da Ade Busine per dimostrare che lo Pseudo-Didimo, per così dire, aveva mancato il bersaglio, col risultato di proporre una teologia non compatibile con le esigenze di una teologia e di una filosofia cristiana. Ma, come osserva Moreschini a conclusione del suo intervento, il *De trinitate* aveva un obiettivo più ristretto, ed era diretto più contro gli ariani che contro i cristiani. In questo senso lo Pseudo-Didimo si conferma vicino a

esponenti del platonismo cristiano come Vittorino e Sinesio. Resterebbe da capire perché un numero non esiguo di filosofi cristiani, o passati al cristianesimo, abbia ritenuto che fonti pagane come gli *Oracoli caldaici* fossero l'arma migliore per combattere l'eresia ariana.

Un'ulteriore perplessità che può sorgere in relazione all'uso cristiano della cultura pagana riguarda il rischio di contrarre il morbo 'ellenizzazione' in forme 'acute', ivi comprese teurgia, magia, demonologia ecc. Di estremo interesse e riccamente documentato, a tale proposito, appare il saggio di Chiara Ombretta Tommasi (*La preghiera delle Salamandre: Porfirio, Gabalis, Levi, Landolfi. Per la fortuna di Theos. § 27 Erbse = I 24 Beatrice*). Si capisce subito, già a cominciare dal titolo, che se c'è un rapporto fra la *Teosofia di Tubinga* e le salamandre dobbiamo aver saltato qualche passaggio. Alla ricostruzione di questi passaggi si dedica laboriosamente Chiara Tommasi, iniziando proprio dall'oracolo della *Theos. § 27 Erbse*. Si tratta di un oracolo che già conosciamo, perché è il primo degli oracoli caldaici 'nuovi' pubblicati ed esaminati da Lewy nel suo libro. Esso proviene in realtà dal II libro della *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio, ed. Wolff. Come ricorda Chiara Tommasi, e come già sappiamo, perplessità sulla compatibilità di questo oracolo con la raccolta di Giuliano il Teurgo sono state espresse a suo tempo da Dodds nella recensione dell'opera di Lewy e da Seng in questo stesso volume, anche se bisogna riconoscere che alcuni termini chiave del lessico degli *Oracoli caldaici* sono presenti in esso.

Anche i due oracoli seguenti, presenti nei §§ 29 e 35 della *Teosofia*, provengono dall'opera di Porfirio, e anche questi fanno parte degli undici oracoli nuovi di Lewy. Ma Chiara Tommasi ricorda che questi oracoli, insieme a molti *Oracoli caldaici*, sono reperibili anche nel *De perenni philosophia* di Agostino Steuco, e testimoniano della penetrazione degli stessi nel platonismo cristiano del XVI secolo, quindi nella cultura dell'età moderna. Non sarà motivo di stupore, dunque, ritrovare *Theos. § 27 Erbse* in un'opera oggi poco nota, ma abbastanza diffusa fra Settecento e Ottocento: *Le Comte de Gabaldis, ou Entretien sur les sciences secrètes* (Parigi 1670), dell'abate Henri Montfaucon de Villars. Ed è proprio a quest'opera che spetta la paternità del legame tra Porfirio e la *preghiera delle Salamandre*. Dopo aver citato, in francese, vari oracoli raccolti da Porfirio, il conte Gabalis, indagatore delle scienze occulte, cita a un giovane discepolo, come ulteriore prova che i pagani hanno conosciuto le verità cristiane, anche *Theos. § 27 Erbse*, presentando l'oracolo, però come una *preghiera delle Salamandre*.

Il nuovo titolo, e la nuova natura dell'oracolo, avranno grande fortuna, e si ritrovano in lunga serie di autori moderni e contemporanei (tra cui spicca il nome di Helena Blavatsky) fino ad

arrivare al *Dogme et Rituel de la Haute Magie* di Eliphas Levi e al *Racconto d'Autunno* di Tommaso Landolfi, studiati più da vicino da Chiara Tommasi e messi a confronto in una tavola sinottica. L'aspetto rimarchevole dell'operazione di Henri Montfaucon de Villars è che si è trascinata dietro, insieme al presunto monoteismo dell'oracolo pagano – o forse caldaico – anche l'inevitabile *côté* magico-teurgico, che non era sfuggito a Psello e successivamente non sfuggirà a Lewy. Infatti la Salamandra che recita l'oracolo come una preghiera nell'opera *Le Comte de Gabaldis*, altri non è che la sacerdotessa del tempio di Apollo a Delfi, trasformata in un demone o spirito di uno dei quattro elementi, il fuoco (gli altri tre spiriti, citati anche nel *Faust* di Goethe [I 1258] sono silfi-aria, ondine-acqua e gnomi-terra). Poiché Apollo è la principale divinità oracolare della *Philosophia ex oraculis haurienda*, e il fuoco l'elemento cardine degli *Oracoli caldaici*, la sacerdotessa/salamandra sembra particolarmente adatta come icona di entrambe le raccolte e del loro versante 'demoniaco'. Come un fiume carsico, gli oracoli pagani hanno iniettato nel cristianesimo e nella cultura moderna anche questo aspetto, che spesso riemerge dove non lo aspetteresti. Chi visita il *Park Güell* a Barcellona, ad esempio, non può non rimanere colpito dalla grande salamandra in *trencadís* realizzata da Gaudí. Ma la salamandra è posta di fronte a un tempio che è una versione moderna del tempio di Apollo a Delfi. Come non pensare, a questo punto, che anche Antoni Gaudí fosse tra i lettori de *Le Comte de Gabaldis*?

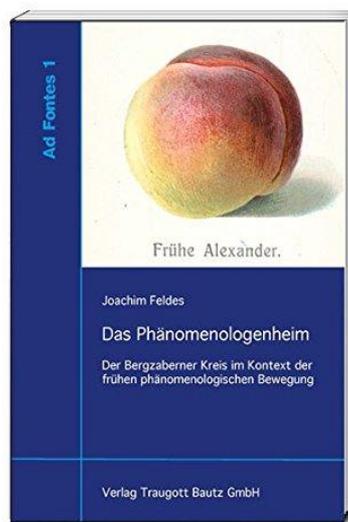
Sapienza Università di Roma

[luciano.albanese@uniroma1.it](mailto:luciano.albanese@uniroma1.it)

Seng, Helmut- Sfamini Gasparro, Giulia (Hrsg.), *Theologische Orakel in der Spätantike*, «*Bibliotheca Chaldaica V*», Winter, Heidelberg 2016, 386 pp., € 64,00.



**Joachim Feldes, *Das Phänomenologenheim: Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung***



di

MARCO TEDESCHINI

È difficile fare di un nome una categoria storiografica autonoma che permetta non tanto e non solo di identificare e perimetrare i fatti storici che vengono studiati quanto soprattutto di favorirne la comprensione. E infatti, occorre dirlo subito, Joachim Feldes non vi riesce. Ad avviso di chi scrive almeno, e le seguenti considerazioni vorrebbero portare alcuni argomenti a favore di questa opinione.

Docente di Filosofia della religione, Dogmatica e Teologia anglicana presso il St. Benedikt Seminar, il Seminario della Chiesa anglicana in Germania, Feldes espone con il suo *Das Phänomenologenheim* i risultati di una lunga ricerca animata dall'ipotesi che tra i primissimi fenomenologi contrari alla svolta

RECENSIONI

*Syzythesis*, Anno IV – 2017 (Nuova Serie) Fascicolo I

ISSN 1974-5044

<http://www.syzetesis.it>

idealistica e trascendentalistica di Husserl, non vadano annoverati solo coloro che appartennero ai circoli di Monaco e Gottinga (come invece per Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: An Historical Introduction*, vol. I, Nijhoff, Den Haag 1960, pp. 168 sgg. e 220 sgg.), ma anche un ristretto gruppo nato sì dalle ceneri della *Philosophische Gesellschaft Göttingen* (cioè, proprio il circolo fenomenologico di Gottinga), eppure dotato di tratti caratteristici sufficientemente originali e uniformi da meritare un nome che lo contraddistingua: *Bergzaberner Kreis*. Sette effettivamente furono i fenomenologi legati in un modo o nell'altro a Bergzabern (oggi Bad-Bergzabern, una cittadina del *Land* della Renania-Palatinato): Theodor Conrad, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, Alexandre Koyré, Hans Lipps, Edith Stein, Alfred von Sybel. Tutti si conobbero a Gottinga, ma cinque furono allievi diretti di Adolf Reinach – il più eminente rappresentante del realismo di marca fenomenologica –, mentre gli altri due, Conrad e von Sybel, suoi coetanei, ne condividevano *in toto* lo spirito e le idee. A Bergzabern Theodor Conrad possedeva un'abitazione dove si stabilì nel 1912, dopo aver sposato Hedwig Martius, per rimanervi fino al 1937 quando la coppia si trasferì a Monaco (p. 245). Ora Feldes non intende solo mostrare *che e come* questa casa sia diventata nel corso degli anni quello che Edith Stein chiama *Phänomenologenheim* (pp. 116 sgg.), cioè un punto di riferimento stabile per i cinque colleghi e amici dei Conrad. La proposta di Feldes consiste molto più nel legittimare l'idea che la casa di Bergzabern sia divenuta il laboratorio di un contributo filosofico originale e collettivo ulteriore a quello di aver aderito a un'idea realista della fenomenologia o a quello di aver riflettuto sulla possibilità del realismo fenomenologico. Un contributo, s'intende, che non avrebbero dato altri fenomenologi pure appartenenti al circolo gottinghese e a giusto titolo definiti realisti (per nominare i più noti: Roman Ingarden e Dietrich von Hildebrand). Feldes ritiene insomma che si debba riconoscere a questi fenomenologi e alla loro frequentazione lungo gli anni Venti e Trenta del novecento un peso specifico dalle importanti ricadute per la storia della fenomenologia e del pensiero in generale: qualcosa che insomma andrebbe oltre l'idea che il gruppo fosse «stabile» e riconoscesse in Bergzabern il luogo per i suoi incontri collettivi (p. 285); che concretizzasse l'idea husserliana della «scienza come cosa della comunità» (*ibid.*); che riconoscesse, cionondimeno, in Reinach una «figura guida personale, filosofica, religiosa» (*ibid.*).

Questo almeno è quanto ci si aspetterebbe nel momento in cui si avanza la pretesa che «il circolo di Bergzabern nel contesto del primo movimento fenomenologico» sia «più che un circolo di amici che avevano studiato con Husserl [e con Reinach] a Gottinga» (p. 284). Del resto, se un nome non accresce la perspicuità con cui si legge e intende un fatto storico (in questo caso ulteriormente

arricchito da espliciti motivi filosofici) non si comprende che ragione vi sia per introdurre una nuova categoria storiografica. Una categoria, per di più, che vorrebbe individuare all'interno del variegato panorama realista della fenomenologia una specifica posizione teorica. Feldes sostiene di poter valutare «il significato del circolo sotto il profilo personale e filosofico», «religioso» e «politico» operando «rilettura della storia dei Bergzaberner» (p. 284) contraria al giudizio di Spiegelberg (*The Phenomenological Movement*, cit.) e di Avé-Lallemant (nella terza edizione riveduta e ampliata di H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. I, Kluwer, Dordrecht 1982, p. 213) che avevano «squalificato» l'impatto del circolo ritenendolo – scrive Feldes – «irrilevante» (p. 284).

Ma l'impressione generale che si ha è che proprio Spiegelberg e Avé-Lallemant avessero ragione: i due studiosi non squalificano infatti il contributo filosofico e fenomenologico dei singoli appartenenti al *Bergzaberner Kreis*, semplicemente non conferirono alcun peso filosofico a quest'ultimo. *Et pour cause*, verrebbe da dire: i tre capitoli centrali di *Das Phänomenologenheim*, in cui Feldes ricostruisce con grande padronanza delle fonti le vite dei sette fenomenologi tra le due guerre, ovvero quello che dovrebbe essere il periodo di massima "attività" del *Bergzaberner Kreis*, sembrano essere la diretta conferma dello scarso peso avuto dal circolo proprio nelle opzioni filosofiche di fondo dei suoi componenti che non mostrano alcuna compattezza di pensiero né, per certi versi, di interessi. Certo è difficile negare una qualche convergenza verso le problematiche teologiche e *lato sensu* religiose, ma si tratta comunque dell'interesse di alcuni (Conrad-Martius, Hering, Stein, von Sybel) e non di tutto il gruppo. Ciò che piuttosto sembra unire i sette amici è la stima per Husserl, la reverenza per Reinach e il sospetto nei confronti di Heidegger, il quale per Edith Stein «allontana gli studenti» dal fondatore della fenomenologia (p. 115); il desiderio di riabbracciarsi e di poter nuovamente discutere di filosofia come ai tempi di Gottinga (cosa peraltro difficile: i sette riusciranno a incontrarsi tutti insieme solo cinque volte, tutte tra il 1922 e il 1927); le confidenze relative alle difficoltà, ai progetti, alle speranze nutrite da ciascuno – da cui le molte pagine dedicate alla conversione di Stein e di Conrad-Martius, all'adesione di Von Sybel all'antroposofia di Steiner e al nazismo, o ancora all'esperienza politica e accademica di Lipps.

Assente qui è proprio un legame *ulteriore* a quello affettivo e di reciproca stima. In particolare si avverte con forza la mancanza di una cifra fenomenologica specifica che permetta di parlare di una linea comune ai sette e tale da specificare ulteriormente il senso della fenomenologia (realista). Ebbene, non solo ciò non avviene, ma addirittura alcuni di loro rivedono radicalmente la prospettiva filosofica degli anni gottinghesi fino ad abbandonarla in parte

(Lipps, dichiarando il proprio debito con l'analitica esistenziale di Heidegger; p. 176 sg.) o del tutto (Von Sybel, aderendo alle dottrine steineriane; p. 136). Può darsi che ciò sia dovuto alla scelta dell'autore: le opere filosofiche pubblicate dai sette non vengono mai commentate né collazionate al fine di mostrare somiglianze, coincidenze lessicali, identità di scopi, reciproche citazioni e via dicendo, ma semplicemente menzionate in corrispondenza della data di pubblicazione oppure all'interno delle lettere richiamate nel saggio. In tal caso, però, si tratta di una scelta esiziale che pregiudica l'esito stesso della ricerca: con l'ovvia eccezione degli anni gottinghesi, l'impressione è che i *Bergzaberner* non abbiano perseguito in alcun modo obiettivi filosofici comuni e nemmeno condiviso un percorso filosofico simile.

Insomma, non v'è ragione di parlare di *Bergzaberner Kreis*, quando si può tranquillamente parlare di circolo di Gottinga o di fenomenologi realisti o, come Hedwig Conrad-Martius, di «fenomenologia ontologica» (*Schriften zur Philosophie*, vol. III, a cura di H. Avé-Lallemant, Kösel Verlag, München 1965, p. 393).

A fronte di tutto ciò è comunque necessario riconoscere i meriti della ricerca di Joachim Feldes. Il saggio che lo studioso presenta al lettore arricchisce non di poco il quadro degli studi sul movimento fenomenologico. Se non riesce a convincere l'idea che abbia senso parlare di un *Bergzaberner Kreis* in termini di categoria storiografica, si può invece agevolmente riscontrare la forza filosofica della fenomenologia, la sua vastità di applicazione e l'impossibilità di ridurre a un minimo comune denominatore – che non sia forse il richiamo a un metodo o a una postura di fondo come può essere quella realista – i suoi esiti filosofici. Inoltre *Das Phänomenologenheim* presenta forse il primo profilo biobibliografico di Alfred von Sybel, noto soprattutto per aver composto il *Phänomenologienlied*, ovvero il «testo programmatico» (così Feldes, p. 38) dei giovani fenomenologi di Gottinga. Infine, si tratta di una ricostruzione ragionata della biografia intellettuale di alcuni degli esponenti più illustri della fenomenologia. Il che, quando non scade nel pettegolezzo, è di per sé un valore.

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"

[marco.tedeschini@uniroma2.it](mailto:marco.tedeschini@uniroma2.it)

Feldes, Joachim, *Das Phänomenologenheim: Der Bergzaberner Kreis im Kontext der frühen phänomenologischen Bewegung*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen 2015, 342 pp., € 40,00.