ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

ASSOCIAZIONE FILOSOFICA

Syzetesis - Rivista di filosofia

ISSN 1974 - 5044

Anno VII - 2020 (Nuova serie)

Syzetesis – Rivista di filosofia
Pubblicato da ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ Associazione Filosofica
ISSN 1974-5044

Direzione: Marco Tedeschini, Francesco Verde

Comitato scientifico: Stefano Bancalari (Roma), Sergio Bucchi (Roma), Mirella Capozzi (Roma), Carlo Cellucci (Roma), Vincenzo Costa (Campobasso), Antonella Del Prete (Viterbo), Adriano Fabris (Pisa), Serena Feloj (Pavia), Stefano Gensini (Roma), Tonino Griffero (Roma), David Konstan (New York), Roberta Lanfredini (Firenze), Cristina Marras (Roma), Francesca G. Masi (Venezia), Pierre-Marie Morel (Paris), Geert Roskam (Leuven), Denis Seron (Liège), Emidio Spinelli (Roma), Voula Tsouna (Santa Barbara, CA), Pierluigi Valenza (Roma), Marlein van Raalte (Leiden), James Warren (Cambridge), Gereon Wolters (Konstanz), Leonid Zhmud (St. Petersburg)

Responsabile di Redazione: Alessandro Agostini

Redazione: Selene Iris Siddhartha Brumana, Silvia De Martini, Tiziana Di Fabio, Enrico Piergiacomi, Marie Rebecchi, Luca Tonetti

Syzetesis Associazione Filosofica
Via dei Laterani 36
00184 Roma

syzetesis@gmail.com
http://www.syzetesis.it/rivista.html

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

INDICE
Anno VII – 2020 (Nuova Serie)

ARTICOLI

Momenti di filosofia italiana
(a cura di Federica Pazzelli e Francesco Verde)

Federica Pazzelli-Francesco Verde, *Premessa* 7

Marcello Mustè, *Gramsci e Antonio Labriola: La filosofia della* praxis *come genesi teorica del marxismo italiano* 11

Emidio Spinelli, *Giuseppe Rensi e le radici greche dello scetticismo* 25

Tonino Griffero, *Prima della bulimia ermeneutica: Osservazioni sul dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson* 51

Fabio Minazzi, *Il razionalismo critico della Scuola di Milano: Il suo valore critico-ermeneutico e storico-civile* 89

Francesca Alesse, *Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero: Alcune considerazioni* 141

Pierluigi Valenza, *Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale* 165

Eugenio Lecaldano, *Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: Ipotesi per un bilancio* 187

Carlo Cellucci, *La rinascita della logica in Italia* 211

Luciano Albanese, *L'eredità filosofica di Lucio Colletti* 217

Stefano Gensini, *Tullio De Mauro: Dalla linguistica alla filosofia del linguaggio* 239

Stefano Velotti, *Il senso dell'esperienza: Emilio Garroni e l'estetica come filosofia non speciale* 267

Roberto Palaia, *Uno storico della filosofia e il suo impegno civile: Gli interventi di Tullio Gregory sulla stampa periodica* 289

Theodor W. Adorno 1969-2019: Attualità di un pensiero
(a cura di Mario Farina)

Mario Farina, *Premessa* 327

Angelo Cicatello, *Dialettica e trasformazione in Th. W. Adorno* 331

Ginestra Bacchio-Stefano Marino, *Il bello "lasciato fuori dal tempio": Osservazioni su arte, aura, verità in* Teoria estetica *di Adorno* 353

Mario Farina, *Adorno e la storia naturale della morale* 383

NOTE E DISCUSSIONI

Stefano Mecci, *Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla* Cynic Hypothesis 401

Stéphane Marchand, *Sextus Empiricus et les tropes: À propos d'un ouvrage récent* 427

Giuliano Guzzone, *Tra marxismo senza* Capitale *e "post-operaismo negativo": Un dilemma (in)evitabile? Appunti e spunti sull'ultimo libro di Roberto Finelli* 437

Dario Gentili, *L'opera d'arte di Walter Benjamin si fa in cinque* 469

RECENSIONI

Francesca Pentassuglio, A. Brancacci (ed.), *Guido Calogero: Le ragioni di Socrate* 481

Dino De Sanctis, P. Mitsis, *La teoria etica di Epicuro: I piaceri dell'invulnerabilità* 487

Ludovica De Luca, O. Kaiser, *Felicità dell'uomo e giustizia di Dio: Studi sulla tradizione biblica nel contesto della filosofia ellenistica* 499

Marco Zambon, P. G. Pavlos *et al.* (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity* 505

Alessandro Agostini, A. Melloni (ed.), *Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017* 511

Antonella Del Prete, M. Priarolo, *Malebranche* 521

Davide Bondì, M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci* 529

Articoli

Momenti di filosofia italiana

a cura di

Federica Pazzelli e Francesco Verde

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Premessa

> Viviamo molto sul nostro passato e del lavoro altrui. Non ci è vita nostra e lavoro nostro. E da' nostri vanti s'intravede la coscienza della nostra inferiorità. Il grande lavoro del secolo decimonono è al suo termine. Assistiamo ad una nuova fermentazione d'idee, nunzia di una nuova formazione. Già vediamo in questo secolo disegnarsi il nuovo secolo. E questa volta non dobbiamo trovarci alla coda, non a' secondi posti.
>
> Francesco De Sanctis, *Storia della letteratura italiana*

Una periodizzazione convenzionalmente accolta individua nel 1945, con la fine della Seconda Guerra Mondiale e dell'egemonia fascista in Italia, un ideale *terminus ad quem* per la stagione del primato dell'idealismo italiano di Croce e Gentile. Parimenti, la seconda metà degli anni Quaranta inaugurerebbe una stagione di particolare permeabilità al dibattito filosofico internazionale, resa sino a quel momento impossibile dall'autarchia culturale del regime.

Ora, sebbene tale linea di demarcazione appaia eccessivamente netta dal punto di vista teorico, è pur vero che proprio a partire dalla metà degli anni Quaranta, in un clima di inedito fervore culturale sensibile al dibattito coevo, sorgono numerosi indirizzi di pensiero impegnati a livello civile, in molti casi estremamente politicizzati, il cui intento è proprio far fronte alla crisi ideologica, assiologica e culturale seguita al secondo conflitto mondiale.

Ecco, allora, il rifiorire del marxismo come interlocutore privilegiato della filosofia, l'affermarsi del neopositivismo come vero e proprio movimento di liberazione nazionale, ma anche la profonda valenza militante della filosofia cristiana (spiritualismo, neoscolastica, esistenzialismo).

Ancora in tale cornice temporale possiamo inquadrare la rinnovata attenzione della filosofia nei confronti delle scienze naturali e della storiografia: è tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio degli

anni Cinquanta, infatti, che inizia a consolidarsi una vera e propria "questione storiografica", ed è dall'impostazione neopositivistica che, dalla seconda metà degli anni Cinquanta, germinano le prime questioni di filosofia della scienza.

Sgravati in modo più nitido dal peso dell'ipoteca gentiliana sono gli anni Sessanta e Settanta, influenzati piuttosto, e in misura non trascurabile, dai moti sessantottini. Molti intellettuali rivisitano alcuni percorsi o battono strade sino a quel momento poco esplorate: a una rinnovata attenzione alla filosofia politica e alla fenomenologia husserliana si accompagna una inedita sensibilità per le scienze umane (l'antropologia di Lévi-Strauss e, in generale, lo strutturalismo): la filosofia del linguaggio e l'estetica, che condensano il lavoro degli studiosi di questi anni, si collocano proprio lungo questa direttrice. A ciò si aggiunga un consistente cambio generazionale tra le principali figure di riferimento del contesto culturale, che contribuisce a segnare uno slittamento teorico piuttosto marcato rispetto ai decenni precedenti.

Il panorama filosofico italiano è estremamente eterogeneo e, forse, perfino frammentario: niente affatto riconducibile in modo esclusivo alle linee tracciate da Croce e, più ancora, da Gentile, né, d'altro lato, agli omologhi indirizzi d'oltralpe.

Ripercorrerne la composita fisionomia attraverso le correnti principali, le scuole di pensiero, le tradizioni coagulatesi in alcuni dei principali atenei, merita allora senza dubbio un'attenzione mirata, specialmente per chi si è formato nel solco di alcune di queste tradizioni. Le categorie introdotte dalla filosofia italiana del secondo dopoguerra continuano, infatti, ancora oggi a operare e gli indirizzi di pensiero avviati allora a rivelarsi fecondi. Questo campo, tuttavia, appare oggi del tutto trascurato.

L'obiettivo principale che la Rivista *Syzetesis* si è data, scegliendo di gettare una nuova luce su alcuni di questi *Momenti di filosofia italiana*, è quindi da subito, verrebbe da dire, poliedrico, quasi "esploso", e si comprende solo al crocevia delle linee qui sommariamente tracciate.

Si tratta, insomma, di liberare la storia del pensiero del Novecento dall'ipoteca gentiliana; dar conto (naturalmente, senza alcuna pretesa di esaustività) della molteplicità di volti assunti dalla filosofia italiana, soprattutto (ma, si badi, non solo, come si vede a un primo e rapido sguardo dei titoli dei diversi articoli che seguono) nella seconda metà del secolo scorso; rendere giustizia agli elementi di indubbia originalità teorica di alcune correnti di pensiero, troppo spesso ricondotte alle omologhe tradizioni d'oltralpe.

Del Convegno (patrocinato dall'Associazione Filosofica *Syzetesis*) dedicato a tali questioni, che si è svolto presso il Dipartimento di Filosofia di *Sapienza Università di Roma* nei giorni 18 e 19 settembre 2019, questo numero della Rivista raccoglie e pubblica gli atti, con l'aggiunta di ulteriori contributi non direttamente presentati durante il Convegno. I curatori tengono a ringraziare convintamente, oltre Alessandro Agostini, Alfredo Catalfo e Marco Tedeschini per il loro impagabile supporto, tutti coloro che sono intervenuti all'incontro di settembre 2019 e che hanno voluto partecipare concretamente a questo progetto scientifico con un articolo scritto.

L'auspicio, lungi naturalmente da ogni velleità campanilistica, è che questa stagione filosofica possa nuovamente divenire oggetto di interesse scientifico, nelle aule accademiche e, soprattutto, nelle linee di ricerca degli studiosi più giovani, quando è ormai tempo, proprio dopo il "tramonto" del 2019 (cfr. P. Rossi, *Alla fine di un'epoca*, «Rivista di filosofia» III (2020), pp. 151-177), di trarre un primo bilancio, anche sulla filosofia italiana più recente.

È, in effetti, innegabile che l'interesse nei riguardi della ricchissima e varia tradizione filosofica italiana dell'Ottocento e del Novecento in generale sovente si eclissi per via di superficiali e infondati giudizi che l'accusano di provincialismo (sul tema si veda G. Sasso, *Del provincialismo negli studi*, «La Cultura» 53 (2015), pp. 5-40 e ora ristampato nella raccolta curata ancora da G. Sasso, *Biografia e storia: Saggi e variazioni*, edita per i tipi romani di Viella nel 2020) o, peggio ancora, di minorità. Questo è un atteggiamento del tutto condannabile perché fondamentalmente astorico e perché figlio di classifiche e di pregiudizi duri a morire.

Alla fine di un suo recente e fortunato libro dedicato a *Mezzo secolo di filosofia italiana: Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio* (il Mulino, Bologna 2016, p. 300) Massimo Ferrari, rifacendosi a quanto amava ripetere Giulio Preti, si chiedeva dove andrà la filosofia italiana e rispondeva, con Preti, appunto, che anche in filosofia sarà quel che sarà. Senz'altro è una risposta. Ma forse il futuro della filosofia italiana, semmai ce ne sarà uno, passa anche attraverso la considerazione e lo studio attento del suo passato più remoto e più prossimo che i saggi che seguono intendono rinverdire e stimolare. Sarebbe necessario, insomma, proporre, per esempio, corsi universitari di filosofia italiana (sulla cui specifica periodizzazione storica torna ora un acuto saggio di L. Bianchi, *Lettura Martinetti. La specificità italiana: Note sulla filosofia in Italia fra Medioevo e Rinascimento*, «Rivista di filosofia» III (2020), pp. 3-31), perché le nuove generazioni di studenti e studiosi possano

perlomeno conoscere l'esistenza di certi autori e di certe correnti che, senza dubbio alcuno, non si collocano né in coda né ai secondi posti rispetto ad altre correnti e ad altri autori stranieri, per richiamare l'efficace chiusa della *Storia della letteratura italiana* di Francesco De Sanctis. Ciò, negli atenei del nostro Paese, è cosa sempre più rara, il che la dice lunga circa le condizioni in cui versa la stima per la nostra tradizione di pensiero. Quindi, per concludere, dove andrà la filosofia italiana e che ne sarà della preservazione della sua storia? Come sempre dipende (anche) da noi.

Roma, agosto 2020

Federica Pazzelli

Francesco Verde

Gramsci e Antonio Labriola: La filosofia della *praxis* come genesi teorica del marxismo italiano

di

Marcello Mustè

Abtract: *Gramsci and Antonio Labriola: The Philosophy of* Praxis *as Theoretical Genesis of Italian Marxism*. Antonio Labriola's Marxism represents for Gramsci a reference of extreme importance since his youth. In the *Prison Notebooks* Gramsci resumed Labriola's approach and considered it as the basis for the elaboration of a new Marxism, indicated since 1932 with the expression "philosophy of *praxis*". The article reconstructs and documents the relationship between the two authors. The image of a critical and very peculiar Marxism emerges, which Labriola elaborated towards the orthodoxy of the Second International and Gramsci in the face of the ideological turn of communism in the 1920s and 1930s.

Keywords: Marxism, Italian Marxism, Antonio Gramsci, Antonio Labriola, Philosophy of *praxis*

Abstract: Il marxismo di Antonio Labriola rappresenta per Gramsci, fin dagli anni giovanili, un riferimento di estrema importanza. Nei *Quaderni del carcere* Gramsci riprese l'impostazione di Labriola e la considerò come la base per la elaborazione di un nuovo marxismo, non a caso indicato, dal 1932, con la formula "filosofia della *praxis*". L'articolo ricostruisce e documenta il filo che unisce il pensiero di questi due autori e che segna il carattere più profondo del marxismo italiano. Emerge l'immagine di un marxismo critico e molto peculiare, che Labriola elaborò nei confronti della ortodossia della Seconda internazionale e Gramsci di fronte alla svolta ideologica del comunismo negli anni Venti e Trenta del Novecento.

Keywords: Marxismo, Marxismo italiano, Antonio Gramsci, Antonio Labriola, Filosofia della *praxis*

In uno scritto del 1938, Benedetto Croce affermò che il «marxismo teo-

rico» (espressione che per primo introdusse nella considerazione critica) era nato in Italia nel 1895, quando, il 27 aprile, Antonio Labriola gli aveva annunciato il suo primo saggio sul materialismo storico, *In memoria del Manifesto dei comunisti*: «questa lettera – scrisse Croce – segna la data della nascita del marxismo teorico in Italia»[1]. Certamente si trattava di una forzatura, come Croce stesso avvertì[2], perché a quella data il «marxismo teorico» vantava già, in Italia, una lunga vicenda, di quasi mezzo secolo. Studi recenti – basti ricordare le ricerche di Gian Mario Bravo e Paolo Favilli – hanno ricostruito con precisione la circolazione dei testi e delle idee di Marx fin dagli anni Quaranta dell'Ottocento[3]. La notazione di Croce era tuttavia esatta, perché è anche vero che nessuno, prima di Labriola, aveva conseguito una conoscenza così completa dei testi di Marx; e nessuno aveva tentato, come lui, di "tradurre" il marxismo in una filosofia, adattandolo ai caratteri della storia italiana.

Quaranta anni dopo, intorno alla metà del 1935, in una clinica di Formia Antonio Gramsci scriveva le ultime note dei suoi quaderni: in circa sei anni, dall'8 febbraio 1929, aveva composto 29 quaderni di appunti, più 4 di traduzioni (a cui bisogna aggiungerne due, forniti dei contrassegni del carcere speciale di Turi, che non ebbe il tempo di utilizzare), riprendendo tutti i temi che erano stati al centro della meditazione di Labriola. Eppure il rapporto fra questi due autori è stato sempre oggetto di controversie. Molti ricordano le parole di Cesare Luporini, in un capitolo della *Storia d'Italia* Einaudi del 1973, che parlò di «profonda frattura», di «discontinuità», persino di totale «interruzione». Ricostruendo la vicenda del marxismo italiano, Luporini era giunto alla conclusione che nessun rapporto costruttivo poteva essere indicato fra l'opera di Gramsci e quella di Labriola[4]. Non ostanti le diverse interpre-

[1] B. Croce, *Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia (1895-1900). Da lettere e ricordi personali*, «La Critica» 36 (1938), p. 35.

[2] «Non già, beninteso, che prima d'allora non si sapesse nulla del Marx e del suo *Capitale*, e del "sopravalore" e del "materialismo storico"; ché anzi, negli ultimi anni, la divulgazione di queste teorie era cresciuta col crescere del socialismo, e nei giornali e nelle riviste socialistiche molto si dissertava intorno ad esse, procurando di esporle, di ragionarle, di difenderle» (*ibidem*).

[3] G. M. Bravo, *Marx ed Engels in Italia. la fortuna gli scritti le relazioni le polemiche*, Editori Riuniti, Roma 1992; P. Favilli, *Storia del marxismo italiano. Dalle origini alla grande guerra*, Franco Angeli, Milano 2000². Per un quadro completo, si veda ora il volume F. Giasi-M. Mustè (eds.), *Marx in Italia. Edizioni, interpretazioni e influenze*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2020.

[4] C. Luporini, *Il marxismo e la cultura italiana del Novecento*, in R. Romano-C. Vivanti (eds.), *Storia d'Italia*, vol. V, Einaudi, Torino 1973, p. 1587.

tazioni di Delio Cantimori (in uno scritto del 1954)[5], di Palmiro Togliatti (che a Labriola dedicò, nello stesso 1954, quattro articoli pubblicati su «Rinascita»)[6], di Eugenio Garin[7], uno studioso attento come Alberto Burgio ha potuto scrivere che la tesi di Luporini è «tuttora egemone»[8]. Non è difficile comprenderne i motivi. Luporini scriveva nel 1973, dopo la scossa del 1956, la morte di Togliatti nel 1964, i fatti del '68, quando nel marxismo italiano era ormai diffuso il rifiuto di quelle "genealogie" che avevano sostenuto, fin dagli anni Quaranta, la politica culturale comunista. Con la costruzione del "partito nuovo", poi, dopo il '56, con l'accentuazione del discorso sulle "vie nazionali" e sul "policentrismo", il comunismo italiano aveva fondato il proprio paradigma culturale sulla tesi della continuità nazionale fra lo hegelismo meridionale (De Sanctis e Bertrando Spaventa), il primo marxismo di Labriola e la riflessione carceraria di Gramsci. Questo era il succo della riflessione di Togliatti nel 1954, che venne corretta ma non del tutto abbandonata dopo il 1956 (quando Togliatti, nel primo convegno gramsciano del 1958, focalizzò la sua attenzione sul rapporto fra Gramsci e il leninismo[9]).

La critica delle "genealogie" prese due strade in parte diverse. Da un lato, specie in occasione dell'XI Congresso del Pci del 1966, diventò una critica dello storicismo e un tentativo di separare non solo e non tanto Gramsci da Labriola, quanto il marxismo dalle scuole filosofiche "borghesi", da De Sanctis, Spaventa, Croce. L'articolo di Rossana Rossanda (allora a capo della commissione culturale) del 1965 su «Rinascita» (a cui seguì un intervento di Luporini) ne rappresentò l'orientamento generale[10]. D'altro lato (specie con l'operaismo) si cercò di dividere Gramsci dalla tradizione del marxismo italiano (recuperando piuttosto il Gramsci dei consigli di fabbrica), connet-

[5] D. Cantimori, *Su Antonio Labriola*, in Id., *Studi di storia*, Einaudi, Torino 1959, pp. 693-700.
[6] P. Togliatti, *Per una giusta comprensione del pensiero di A. Labriola*, «Rinascita» 11 (1954), pp. 254-256; n. 5, pp. 336-339; n. 6, pp. 387-393; n. 7, pp. 483-491.
[7] E. Garin, *Introduzione* a A. Labriola, *La concezione materialistica della storia*, Laterza, Bari 1965, pp. V-LXV; Id., *Antonio Labriola nella storia della cultura e del movimento operaio*, «Critica marxista» 17 (1979), pp. 67-81.
[8] A. Burgio, *Un'eredità misconosciuta. Sul rapporto Gramsci-Labriola*, in Id., *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 415.
[9] P. Togliatti, *Il leninismo nel pensiero e nell'azione di Antonio Gramsci*, in *Studi gramsciani*, Editori Riuniti, Roma 1958, pp. 16-35.
[10] R. Rossanda, *Unità politica e scelte culturali*, «Rinascita-Il Contemporaneo» 12 (1965), p. 21. Per la discussione che ne seguì cfr. F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia (1958-1971)*, De Donato, Bari 1973.

tendolo con le correnti del marxismo europeo. In ogni caso, il rifiuto delle "genealogie" ebbe come conseguenza una messa in discussione molto radicale del rapporto Gramsci-Labriola.

Nell'equivoco della «profonda frattura» tra Gramsci e Labriola cadde persino uno studioso della levatura di Eugenio Garin. Nel discorso che tenne a Cassino nel 1979 per il 75° anniversario della morte, affermò che Gramsci «negli scritti anteriori al 1926 sembra ignorare del tutto Labriola, e quando lo menziona (due o tre volte), è come se non l'avesse neppure sfogliato»[11]. È probabile che Garin fosse influenzato da Luporini o forse da Ernesto Ragionieri, che in un articolo su «L'Unità» del 1963 aveva scritto che «Labriola fu sostanzialmente estraneo alla formazione intellettuale di Gramsci»[12]. Oggi sappiamo che le cose non stanno così. Labriola fu una presenza importante nella formazione di Gramsci. Non solo per i maestri (a cominciare da Rodolfo Mondolfo) incontrati all'Università di Torino, ma per una serie di riferimenti puntuali che ne attestano la lettura. Per ricordare solo i principali, nel 1914, come ha testimoniato Andrea Viglongo, Gramsci raccomandava la lettura dei saggi di Labriola sul materialismo storico, che evidentemente ben conosceva[13], e il secondo e il terzo saggio sono collezionati nella biblioteca di Attilio Carena, il "discepolo" a cui suggeriva l'acquisto di libri negli anni della guerra e del primo dopoguerra e che non a caso pubblicò, nel «Grido del popolo» del 1918, un articolo su Labriola, chiaramente ispirato dallo stesso Gramsci[14]. Nell'ottobre dello stesso 1918, nell'articolo *Misteri della cultura e della poesia* Gramsci definiva il marxismo con l'espressione «comunismo critico», adoperando la formula di Labriola[15]; e in uno scritto del gennaio su *Achille Loria e il socialismo*

[11] E. Garin, *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, p. 160.
[12] E. Ragionieri, *La lezione di Labriola*, «L'Unità» 15 ottobre 1963. Si veda il profilo che Garin tracciò di Ragionieri nel 1978: *Ernesto Ragionieri*, «Belfagor» 33 (1978), pp. 297-320.
[13] M. Paulesu Quercioli (ed.), *Gramsci vivo nelle testimonianze dei suoi contemporanei*, Feltrinelli, Milano 1977, pp. 119-128. Cfr. la testimonianza di Viglongo a Giancarlo Bergami: «Andrea Viglongo, in un colloquio recente, ci ha ricordato che i saggi di Antonio Labriola, pubblicati presso l'editore Loescher di Roma, furono alla fine del 1914 i primi libri raccomandati a lui da Gramsci incontrato da poco nella sede della redazione del "Grido del popolo" e dell'ufficio di corrispondenza dell'"Avanti"» (G. Bergami, *Il giovane Gramsci e il marxismo 1911-1918*, Feltrinelli, Milano 1977, p. 25).
[14] Ivi, pp. 175 ss. L'articolo di Carena venne pubblicato nel «Grido del popolo» del 31 agosto 1918 con il titolo *Libera la tua volontà!*: cfr. ivi, pp. 164-168.
[15] *Misteri della cultura e della poesia* (1918), in A. Gramsci, *Scritti giovanili 1914-1918*, Einaudi, Torino 1958, p. 327: «appare anche come niente di comune possa esserci tra

aveva affermato che il socialismo italiano «con gli scritti di Antonio Labriola aveva avuto un principio fulgido e pieno di promesse»[16].

Ma fu tra il 1924 e il 1926, nel periodo della lotta contro Bordiga e della preparazione del congresso di Lione, che Labriola divenne centrale nella riflessione di Gramsci. Nella *Introduzione al primo corso della scuola interna di partito*, scritto nell'aprile-maggio 1925, affermò che Marx era stato studiato in Italia dai soli intellettuali borghesi, «all'infuori – scrisse – di Antonio Labriola»[17]. Prima dell'arresto, come è documentato da una lettera a Togliatti del 14 ottobre 1926, cominciò a raccogliere le lettere di Labriola a Engels per pubblicarle sulla progettata nuova serie dell'«Ordine Nuovo»[18]: un progetto che non poté compiere e che venne poi realizzato da Angelo Tasca sulla rivista clandestina «Lo Stato operaio» tra il settembre 1927 e il febbraio 1930. Questi e altri documenti attestano la presenza rilevante di Labriola in tutto il periodo di formazione intellettuale di Gramsci, a Torino e, dopo i periodi trascorsi a Mosca e a Vienna, a Roma.

Ma certamente Labriola divenne un riferimento fondamentale di Gramsci soprattutto nei *Quaderni del carcere*. Nei quaderni si incontrano una trentina di riferimenti diretti: se prescindiamo dai testi di prima stesura, rielaborati in note di seconda stesura, i passi relativi a Labriola sono in tutto 20. Spesso (come nel § 168 del Quaderno 8) si avverte una influenza di Croce. Inoltre in un caso importante, il § 200 del Quaderno 8, rielaborato nel § 1 del Quaderno 11, Gramsci rivolse una critica molto decisa a Labriola. Si riferì all'intervista del 1902 sulla questione coloniale, dove Labriola, alla domanda «Come fareste a educare moralmente un papuano?», aveva risposto con la celebre battuta: «provvisoriamente lo farei schiavo»[19]. Labriola non voleva fare l'apologia della schiavitù, come a volte è stato equivocato, ma sottolineare che la libertà è un processo morale, che non si conquista astrattamente, ma attraverso un atto di ribellione a una condizione di schiavitù. Gramsci

il comunismo critico e il positivismo».

[16] *Achille Loria e il socialismo* (1918), in A. Gramsci, *Scritti giovanili 1914-1918*, cit., p. 163.

[17] *Introduzione al primo corso della scuola interna di partito* (1925), in A. Gramsci, *La costruzione del partito comunista 1923-1926*, Einaudi, Torino 1971[5], p. 54.

[18] C. Daniele (ed.), *Gramsci a Roma, Togliatti a Mosca. Il carteggio del 1926*, Einaudi, Torino 1999, p. 402: «aspetto il testo corretto e collazionato delle lettere di Antonio Labriola, con la prefazione di Riazanov [David Rjazanov]. Serve per il 1° numero dell'"O.[rdine] N.[uovo]". Bisogna affrettarsi assolutamente».

[19] B. Croce (ed.), A. Labriola*, Scritti varii editi e inediti di filosofia e politica*, Laterza, Bari 1906, pp. 432-441.

non apprezzò questa battuta, la definì «uno pseudo-storicismo», «un meccanicismo abbastanza empirico» e «retrivo»; e acutamente la avvicinò alla riforma scolastica di Giovanni Gentile, dove la religione cattolica, nella sua forma dogmatica, doveva essere insegnata affinché, in un processo educativo e morale, i giovani se ne emancipassero, scoprendo il valore superiore della filosofia[20]. Questo «pseudo-storicismo» era il contrario dello storicismo di Gramsci, il quale, fin dai primi giudizi sulla rivoluzione sovietica (si pensi all'articolo del 1917 *La rivoluzione contro il Capitale*), aveva affermato il primato della volontà rispetto ai tempi oggettivi della storia.

Questa fu l'unica critica che Gramsci rivolse a Labriola. Per il resto colpisce il carattere di *eccezione* che conferì alla sua figura. Se si eccettua Lenin – come rivoluzionario e uomo d'azione, mai considerato come teorico o come filosofo –, nessun pensatore marxista acquista nei quaderni la stessa importanza di Labriola. La sua immagine rifulge in tutta la storia del marxismo dopo la morte di Marx. Citato nel Quaderno 1 (§ 44; § 155) per un giudizio sulla Germania, diventa protagonista nei Quaderni 3 e 4, in due note scritte fra il maggio e il giugno del 1930[21]. Nella prima di esse (Q3, § 31) Gramsci lo contrappone a Trockij (che nell'autobiografia aveva parlato di un «dilettantismo brillante», ma anche di una «vera profondità» di Labriola), a Plechanov e Otto Bauer per la critica del marxismo "in combinazione" e per la precisa indicazione dell'autonomia del marxismo come *filosofia*. Si chiedeva: «perché il Labriola non ha avuto fortuna nella pubblicistica socialdemocratica?»; e rispondeva che ora bisognava «rimettere in circolazione» le sue idee e fare in modo che «la sua impostazione del problema filosofico» arrivi a «predominare»[22]. Nella nota del Quaderno 4 (§ 3) ripeteva lo stesso giudizio e di nuovo affermava la verità del punto di vista di Labriola: l'autonomia del marxismo come filosofia si precisava qui nel duplice superamento di idealismo e materialismo (la «doppia combinazione»). Soprattutto Gramsci opponeva Labriola all'intera storia del marxismo, specie al materialismo dialettico della Terza Internazionale, il quale, spiegava, si era combinato con il materialismo per «rischiarare le masse popolari», «per combattere i residui

[20] V. Gerratana (ed.), A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1975, p. 1061 e pp. 1366-1368.
[21] Per la datazione delle note dei quaderni, ci riferiamo a G. Cospito, *Verso l'edizione critica e integrale dei "Quaderni del carcere"*, «Studi storici» 52 (2011), pp. 881-904.
[22] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 309.

del mondo precapitalistico», completandosi «con una filosofia non marxista»[23]. Errore forse necessario, ma pur sempre errore, scolpito nella metafora di una Riforma senza Rinascimento, di una «fase popolare» ed economico-corporativa, come quella del marxismo sovietico, divenuta incapace di una vera funzione egemonica.

Come si vede, Labriola diventava il modello di una corretta impostazione del problema teorico del marxismo. Per due ragioni principali. In primo luogo, perché aveva saputo indicare la forma essenziale di un "ritorno a Marx", il metodo con cui si dovevano leggere le sue opere: nelle opere di Marx era rimasta implicita una filosofia («in frammenti»[24], aveva scritto Labriola), che Marx non aveva reso esplicita e trasparente. Il compito del marxismo teorico diventava quello di enucleare tali nodi, di elaborare le categorie filosofiche che Marx aveva utilizzato ma non tematizzato. In secondo luogo, l'originalità di Labriola consisteva nella netta affermazione dell'autonomia, o persino dell'autosufficienza, del marxismo come filosofia. Il marxismo (questa era la tesi che Gramsci ne derivava) era una nuova filosofia, una completa visione del mondo, che non doveva essere "combinata" con l'idealismo o con il materialismo, perché, fin dalle *Tesi su Feuerbach*, li aveva superati entrambi.

Le note che ho ricordato vennero scritte fra il 1929 e il 1930. Ma nei primi mesi del 1932 avvenne una trasformazione fondamentale nel lavoro di Gramsci, segnata dalla stesura dei primi quaderni «speciali» del periodo di Turi. Nello stesso tempo Gramsci operò un mutamento significativo nel proprio lessico: nei testi di seconda stesura e nei testi di nuova stesura sostituì in maniera sistematica l'espressione «materialismo storico» con «filosofia della *praxis*». Gli editori sono sempre stati colpiti da questa circostanza. Il curatore della prima edizione tematica, Felice Platone, scrisse che la sostituzione era stata operata per non «insospettire la censura»[25]. Il curatore dell'edizione critica, Valentino Gerratana, non ripeté questa tesi ma neanche la corresse. Oggi sappiamo con certezza che il mutamento lessicale corrispondeva a un preciso progetto teorico, al modificarsi del suo programma di ricerca e a un disegno complessivo di ricostruzione del marxismo[26]: come aveva scrit-

[23] Ivi, pp. 421-425.
[24] F. Sbarberi (ed.), A. Labriola*, Discorrendo di socialismo e di filosofia*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, Einaudi, Torino 1976, vol. II, p. 673.
[25] A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Einaudi, Torino 1966[4], p. XXIII. Cfr. F. Platone, *Relazione sui quaderni del carcere. Per una storia degli intellettuali italiani*, «Rinascita» 3 (1946), pp. 81-90.
[26] Cfr. G. Vacca, *Materialismo storico e filosofia della* praxis, in *Attualità del pensiero di*

to nel Quaderno 4, citando una lettera di Pietro Giordani alla principessa Carlotta, «quando nelle scienze si trova qualche cosa veramente nuova, bisogna appropriargli un vocabolo affatto nuovo, acciocché l'idea rimanga precisa e distinta»[27]. Era la polemica contro il «manuale» di Bucharin, contro il marxismo inteso come materialismo e come sociologia, che aveva condotto Gramsci a modificare il suo linguaggio.

Però quella espressione – *filosofia della praxis* – ha una storia complessa nella filosofia italiana, che si lega a una certa lettura di Marx e ai nomi di Giovanni Gentile, Benedetto Croce, Rodolfo Mondolfo e diversi altri[28]. Quando Gramsci, nel 1932, cominciò ad adoperarla, essa già proveniva da una lunga vicenda. Tuttavia il primo a introdurla nel marxismo teorico era stato Labriola nel terzo saggio sul materialismo storico, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*. Nella terza lettera a Georges Sorel aveva definito la *praxis* come «il nocciolo» del materialismo storico, «che n'è, come dire, tutta la *filosofia*»[29]. In quel passo aveva identificato la *praxis* con il lavoro e aveva specificato, con una notazione fondamentale, che il materialismo storico «da paese a paese avrà modalità e colorito diverso», ma che al fondo vi rimarrà, sempre uguale, questo nocciolo che è la *praxis*. Nella quarta lettera aveva definito la filosofia della *praxis* come «il midollo del materialismo storico»[30] e, per specificarne il carattere, aveva aggiunto queste parole: «questa è la filosofia immanente alle cose su cui filosofeggia. Dalla vita al pensiero, e non già dal pensiero alla vita; ecco il processo realistico. Dal lavoro, che è un conoscere operando, al conoscere come astratta teoria: e non da questo a quello»[31]. In queste poche parole era sintetizzata tutta la concezione che Labriola aveva elaborata del marxismo: la *praxis* come cesura tra storia naturale (nel senso di Darwin) e storia umana e il realismo storico, inteso come critica delle forme ideologiche e come ricostruzione della genesi delle idee. Un marxismo, dunque, profondamente legato alla storia e alla operazione umana del lavoro.

Fu merito di Giovanni Gentile, nel saggio del 1900 intitolato *La filosofia della prassi*, indicare le due premesse della posizione di Labriola[32].

Antonio Gramsci, Bardi Edizioni, Roma 2016, pp. 135-147.

[27] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 452.

[28] Cfr. M. Mustè, *Marxismo e filosofia della* praxis*. Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018.

[29] A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., p. 689.

[30] Ivi, p. 702.

[31] *Ibidem*.

[32] G. Gentile, *La filosofia della prassi*, in Id., *La filosofia di Marx. Studi critici*, Sansoni,

In primo luogo il riferimento che Labriola non aveva reso esplicito, alle *Tesi su Feuerbach* di Marx (di cui Gentile offrì la prima traduzione italiana[33]). In secondo luogo il rapporto che la *praxis* di Labriola aveva con la riforma della dialettica operata dal suo maestro, da Bertrando Spaventa. Il rapporto tra *praxis* e natura era concepito in forma analoga al modo in cui Spaventa, leggendo la prima triade della dottrina dell'essere di Hegel, aveva interpretato il nesso tra il pensiero, il «grande prevaricatore», e l'essere: la natura fisica – scriveva Labriola nella quarta lettera, con linguaggio perfettamente spaventiano – «non è più, per alcun uomo pensante, un *fatto*, che non fu mai in *fieri*, un *avvenuto* che non è mai *divenuto*, un eterno *stante* che non *proceda*, e molto meno il *creato* d'una volta sola, che non sia la *creazione* di continuo in atto»[34]. È difficile sostenere che, quando scriveva queste linee, Labriola avesse abbandonato lo hegelismo di Spaventa per lo herbartismo. Labriola fu, piuttosto, un "grande mediatore" nella storia della filosofia italiana: arrivò tardi al marxismo, vi portò dentro tutto il peso della sua formazione hegeliana e herbartiana e recuperò, nella lettura di Marx, i grandi precedenti della filosofia italiana, in particolare Bruno e Vico (per non parlare della grande filosofia europea, da Socrate a Spinoza).

Gramsci riprese questa linea di pensiero. Si trattava, scrisse nel Quaderno 8, della «esigenza di costruire sul marxismo una filosofia della *praxis*»[35]. Si ricollegò ampiamente a Labriola, come all'unico precedente valido nella storia del marxismo, ma certamente trasformò l'immagine della filosofia della *praxis*, inserendovi il lievito della soggettività politica, che proveniva dalla sua lettura della rivoluzione sovietica e dal peso, sotto ogni profilo decisivo, che nella sua riflessione acquistò un altro classico (che fu veramente il suo classico), cioè Niccolò Machiavelli. In sostanza la filosofia della *praxis*, tratta da Labriola, diventò la base filosofica di tutta la teoria dell'egemonia.

Nella citazione dal terzo saggio che abbiamo ricordato, non può sfuggire quella battuta dove Labriola affermava che, se la *praxis* costituisce il «nocciolo» e il «midollo» invariabile del materialismo storico, cioè la sua filosofia, esso avrà «modalità» e «colorito» diverso «da paese a paese». Nel terzo ma poi nel quarto saggio postumo, *Da un secolo all'altro*, Labriola ebbe la capacità di pensare le grandi connessioni di

Firenze 1959, pp. 59-165.
[33] Ivi, pp. 68-71.
[34] A. Labriola, *Discorrendo di socialismo e di filosofia*, cit., p. 703.
[35] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1060.

epoca, e in questo costituì veramente una eccezione nel marxismo del suo tempo. Mentre il marxismo europeo si chiudeva nella dimensione delle sfere nazionali – in un processo che porterà alla votazione dei crediti di guerra in Germania, alla cristallizzazione dello strumento dello Stato pianificatore fino alla visione staliniana del socialismo in un paese solo –, egli spostava lo sguardo analitico dal meccanismo di produzione economica alla sfera di riproduzione allargata del capitalismo a livello mondiale. Anche qui Labriola si riattaccò alla lezione di Bertrando Spaventa, il quale, nella famosa prolusione del 1861 a Napoli (dove Labriola era presente), delineò la teoria della circolazione del pensiero europeo: che significava, è bene ricordarlo, una negazione della chiusura delle filosofie "nazionali" (ridotte a «stazioni» del pensiero europeo) e una difesa del carattere universale, globale e cosmopolitico della filosofia. Come ha scritto Eugenio Garin, Labriola "tradusse" la teoria spaventiana della circolazione nella teoria marxista dell'interdipendenza, arrivando a definire le situazioni nazionali, a cominciare da quella italiana, come semplice «angolo visuale» nello sviluppo del capitalismo mondiale[36]. Non stupisce, dunque, che alcune categorie elaborate da Labriola entrassero nella riflessione di Gramsci. Per limitarci ai casi più importanti, basterà ricordare la periodizzazione della storia europea, con il ciclo lungo dal 1789 al 1871 e con l'indicazione della discontinuità nel 1871: una periodizzazione che penetrò nel pensiero di Gramsci, il quale, come è noto, considerò il 1871 come il passaggio decisivo al cosmopolitismo economico e come la fine dell'epoca delle «guerre di assalto», rispetto a cui la presa del Palazzo d'Inverno rappresentava una eccezione russa, non ripetibile nella lotta politica in Europa, che era entrata invece nell'epoca della «guerra di posizione». In secondo luogo, fu Labriola, nel quarto saggio, a introdurre la distinzione tra rivoluzioni attive e passive e a considerare il Risorgimento italiano come esempio paradigmatico di "rivoluzione passiva"[37]. È vero che Gramsci riprese liberamente da Vincenzo Cuoco la definizione delle rivoluzioni passive, ma senza dubbio la meditazione di Labriola pesò anche su questo aspetto.

D'altronde, all'immagine di un Gramsci concentrato sul terreno

[36] S. Miccolis-A. Savorelli (eds.), A. Labriola, *Da un secolo all'altro. 1897-1903*, Bibliopolis, Napoli 2012, p. 196.
[37] La distinzione tra «storia attiva» e «storia passiva» costituiva uno dei fulcri del quarto saggio di Labriola: cfr. A. Labriola, *Da un secolo all'altro*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., pp. 853-855.

della cultura nazionale, abbiamo imparato a sostituire un principio interpretativo diverso, per cui il vero motore di tutta la sua meditazione è la trasformazione morfologica del capitalismo mondiale nei primi anni del Novecento e in particolare negli anni Trenta[38]. La crisi dell'Europa (con l'esaurimento degli Stati nazionali), l'incapacità dell'Unione Sovietica a esercitare una funzione propulsiva nello scenario mondiale, la diffusione dell'americanismo e del fordismo, rappresentano i nuclei fondamentali della riflessione di Gramsci e il motivo della doppia critica alle posizioni di Trockji e di Stalin. Anche in questo caso, la meditazione sul mondo e sulla storia presente portò Gramsci a elaborare le sue categorie filosofiche. A cominciare da quella di «traducibilità dei linguaggi scientifici e filosofici», che trovò una sistemazione nel Quaderno 11 e che derivò da numerose fonti: da un passo della *Sacra famiglia* di Marx ed Engels, da un discorso di Lenin al quarto congresso del Comintern del 1922, da Croce, Vailati, Prezzolini. Ma certamente anche da Labriola, dal modo in cui, nel quarto saggio, aveva ripensato la teoria spaventiana della circolazione in termini di interdipendenza e di riproduzione allargata del capitale mondiale.

Al di là dei riferimenti che si leggono nei quaderni, c'è un filo che unisce le figure di Labriola e Gramsci. Per molti versi ebbero un destino comune. L'uno rispetto al marxismo della Seconda Internazionale (dominato, specie dopo la morte di Engels nel 1895, dalla ortodossia di Kautsky e dalla polemica sul revisionismo), l'altro dinanzi alla nuova ortodossia inaugurata dal Comintern nel quinto congresso, levarono una voce minoritaria, discorde, presto ridotta al silenzio. Entrambi, nei rispettivi tempi storici, elaborarono un marxismo critico che si trovò schiacciato da tendenze ideologiche dominanti. Di fronte all'esplodere della "crisi del marxismo", Labriola scrisse che egli era stato il primo dei critici e dei revisionisti, ma in un senso diverso da quello che ora vedeva affermarsi: «non fui mai – scrisse a Leonida Bissolati il 28 maggio 1899 –, né ripetitore, né glossatore di Marx!»[39]. Il suo «comunismo critico» (come lo aveva definito nel primo saggio) era tutt'altro che una difesa dell'ortodossia, di cui anzi aveva corretto aspetti fondamentali. La revisione più profonda fu forse la critica radicale di ogni finalismo, di quello *Endziel* che era al centro del marxismo ortodosso.

[38] Cfr. G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, *passim*.
[39] V. Gerratana-A. A. Santucci (eds.), *A. Labriola, Epistolario 1890-1895*, Editori Riuniti, Roma 1983, p. 933.

Nella visione di Labriola il marxismo aveva il compito analitico di enucleare il campo delle possibilità reali, di esercitare la critica realistica delle forme ideologiche (restituendone la genesi), lasciando all'azione politica il compito di prospettare orientamenti pratici e programmi:

> il comunismo critico – scrisse – non fabbrica le rivoluzioni, non prepara le rivoluzioni, non arma le sommosse. È, sì tutt'una cosa col movimento proletario; ma vede e sorregge questo movimento nella piena intelligenza che esso ha, o può e deve avere, con l'insieme di tutti i rapporti della vita sociale. Non è, insomma, un seminario, in cui si formi lo stato maggiore dei capitani della rivoluzione proletaria; ma è solo la coscienza di tale rivoluzione, è soprattutto, in certe contingenze, la coscienza delle sue difficoltà[40].

Questa impostazione implicava una revisione delle categorie comprendenti, che da un lato si appuntò sui concetti di legge tendenziale, previsione morfologica e metodo genetico e, d'altra parte, lo portò a ripensare lo statuto delle categorie filosofiche come «funzioni» storicamente mutevoli, prive di una certezza trascendentale, figlie anche esse del processo storico.

Non è difficile accorgersi che, in una epoca ormai diversa, questo impianto teorico condizionò la riflessione di Gramsci, il quale vi aggiunse il problema veramente suo, quello della costituzione del soggetto politico e della teoria dell'egemonia. La filosofia della *praxis* dei quaderni – con la teoria dell'«astrazione determinata» elaborata a partire da Ricardo, la critica del concetto di previsione contro il sociologismo di Bucharin, il rifiuto delle filosofie "speculative" – riprendeva la linea indicata da Labriola. In senso più specifico tutta la riflessione gramsciana sulla storia degli intellettuali dipendeva dalle novità del paradigma di Labriola. Il problema del rapporto con gli intellettuali era rimasto al centro della riflessione del marxismo europeo dopo la morte di Marx[41]. In uno studio del 1895 di Kautsky – *L'intelligenza e la socialdemocrazia* –, che venne ripreso da Lenin nel *Che fare?* del 1902, si leggeva la formulazione classica della questione degli intellettuali: un ceto oscillante tra proletariato e borghesia, il cui destino era di proletarizzarsi progressivamente, cadendo sotto il dominio della

[40] A. Labriola, *In memoria del Manifesto dei comunisti*, in Id., *Scritti filosofici e politici*, cit., p. 503.
[41] Cfr. G. Vacca, *Il marxismo e gli intellettuali. Dalla crisi di fine secolo ai «Quaderni del carcere»*, Editori Riuniti, Roma 1985.

classe operaia e del suo partito. Il problema degli intellettuali venne meditato con maggiore profondità e in un'ottica neokantiana nel 1902 da Max Adler – *Il socialismo e gli intellettuali* –, che tuttavia non riuscì a sfuggire ai princìpi del finalismo e della proletarizzazione del ceto intellettuale. Labriola fu il solo a impostare diversamente la questione, arrivando a concepire il marxismo come processo di unificazione delle «discipline analitiche», delle competenze e dei saperi, a cui il materialismo storico aggiungeva la consapevolezza della genesi, della storicità insuperabile di ogni conoscenza scientifica. Non solo il destino degli intellettuali non era la proletarizzazione, ma essi diventavano protagonisti di una nuova epoca di comprensione attiva della realtà, fondata sul circolo tra ricognizioni funzionali e analisi genetica. La filosofia della *praxis* mostrava qui la capacità di incorporare i risultati della ricerca empirica, integrandoli nella propria visione critica.

La riflessione di Gramsci sugli intellettuali partiva di qui. Come scrisse nel Quaderno 12, l'«intellettuale nuovo», l'«intellettuale democratico», è «specialista+politico»[42]: ha la capacità di incorporare le competenze dei saperi empirici, aggiungendo a esse la consapevolezza storica e la prospettiva politica. In questa idea della storia degli intellettuali, enucleata fin dal saggio del 1926 sulla questione meridionale e poi svolta nei quaderni, vi era il germe di una revisione complessiva del marxismo teorico. Gramsci riapriva il *dossier* sugli intellettuali e questo lo portava a due conseguenze di importanza capitale: da un lato il marxismo come filosofia della *praxis* diventava una teoria della riproduzione del sistema sociale, fondata appunto sulle funzioni intellettuali; d'altro lato emergeva una nuova teoria del conflitto sociale, non più centrata sulla realtà oggettiva delle classi ma su soggetti politici complessi, organizzati e unificati da una visione del mondo. «Guerra di posizione», come ripeté più volte: insomma conflitto sociale adeguato al livello conseguito in Europa dalla democrazia moderna.

Sapienza Università di Roma
marcello.muste@uniroma1.it

[42] A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, cit., p. 1551.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Giuseppe Rensi e le radici greche dello scetticismo

di
Emidio Spinelli

Abstract: *Giuseppe Rensi and the Greek Roots of Scepticism*. After sketching Giuseppe Rensi's bio-bibliographical main features, this paper tries to reconstruct his analysis about the Greek contribution to the long history of scepticism. Although in many cases very careful and historically faithful, Rensi's approach aims to insert such contribution in a wider perspective, useful for reinforcing his own original idea of what should be considered the genuine (and productive) essence of the sceptical efforts, intended as the most powerful means against any "absolutist" philosophical pretension.

Keywords: Giuseppe Rensi, History of Scepticism, Sceptical Academy, Neo-Pyrrhonism, Idealism

Abstract: Dopo aver sinteticamente presentato le principali caratteristiche della vicenda bio-bibliografica di Giuseppe Rensi, questo articolo cerca di ricostruire la sua analisi del contributo greco alla lunga storia dello scetticismo. Benché in molti casi attento e storicamente attendibile, l'approccio di Rensi mira a inserire un tale contributo in una prospettiva più ampia, utile per rinforzare la sua originale idea di ciò che dovrebbe essere considerata la genuina (e produttiva) essenza degli sforzi scettici, intesi come il più potente strumento contro ogni pretesa filosofica "assolutistica".

Keywords: Giuseppe Rensi, storia dello scetticismo, Accademia scettica, Neo-pirronismo, idealismo

1. Sarebbe impresa difficile, se non vana quella di voler anche solo riassumere i tratti fondamentali della biografia e della personalità di Giuseppe Rensi: un intellettuale potremmo dire "irrequieto", sicuramente "inquieto"[1], meglio ancora «un irregolare sempre utile a chi non

[1] Cfr. E. Garin, *Storia della filosofia italiana*, Einaudi, Torino 1966, vol. III, p. 1326, sintomo

siede tra i potenti»[2], il quale, «al gusto intellettualistico, un po' gorgiano, di evidenziare le ragioni meno appariscenti di un evento e più contraddittorie rispetto alle opinioni comuni aggiungeva uno spirito e un gusto certamente elitari, che non gli consentivano mai di trovarsi in perfetta consonanza con la maggioranza degli uomini»[3]. Si tratta di un'attitudine "eccentrica", nel senso etimologico del termine, che lo stesso Rensi rivendica a se stesso, quando dichiara che la sua «è una filosofia inconsueta, ostilissima alla mente di coloro, i quali vogliono dormire sonni pacifici nel letto morbido delle soluzioni conclusive»[4].

non del tutto positivo, a quanto pare, per lo stesso Garin: cfr. infatti il giudizio espresso in Id., *Cronache di filosofia italiana (1900-1943)*, Laterza, Bari 1955, pp. 433-437.

[2] Così si esprime Armando Torno nella nota introduttiva a G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, La Vita Felice, Milano 2011, p. 9 (originariamente pubblicato presso Formiggini, Roma 1926), probabilmente sulla scia di uno dei migliori contributi dedicati a Rensi: A. Santucci, *Un "irregolare": Giuseppe Rensi*, «Rivista di filosofia» 75 (1984), pp. 91-130. Sulla complessità teorica del pensiero rensiano cfr. anche L. Malusa, *Giuseppe Rensi nella storia della filosofia italiana*, in R. Chiarenza-N. Emery-M. Novaro-S. Verdino (eds.), *L'inquieto esistere*, Atti del convegno su Giuseppe Rensi nel cinquantenario della morte (1941-1991), Fondazione Mario Novaro, Genova 1993, pp. 225-230.

[3] Così A. Montano, *Il prisma a specchio della realtà. Percorsi di filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, p. 189; già per i contemporanei, del resto, egli era «il demolitore, per principio, di tutti gli edifici intellettuali» (S. Alloggio, *Le nuove teorie del diritto*, Albrighi, Segati, Milano-Roma-Napoli 1925, p. 139). Per la sintonia rensiana con la figura e la filosofia di Gorgia cfr. G. Rensi, *Gorgia*, con un saggio di M. Untersteiner, La Vita Felice, Milano 2016 (originariamente pubblicato in Id., *Figure di Filosofi: Ardigò e Gorgia*, Guida, Napoli 1938). Cfr. anche *infra*, p. 34 n. 32.

[4] G. Rensi, *La filosofia dell'autorità*, Sandron, Palermo 1920, p. XI (ristampato presso De Martinisi & C., Catania 1993, nonché poi da La Vita felice, Milano 2013); per il palese compiacimento di Rensi nel non considerarsi un uomo del suo tempo, unito alla sua «simpatia per le cause perdute», cfr. anche la *Prefazione* a Id., *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, Unitas, Milano 1923, spec. pp. XXII-XXVI. Nella vasta bibliografia legata alle presentazioni d'insieme della figura così mobile e sfaccettata di Giuseppe Rensi mi limiterò a citare, selettivamente forse perfino arbitrariamente, i seguenti contributi: N. Emery, *Lo sguardo di Sisifo. Giuseppe Rensi e la via italiana alla filosofia della crisi*, con una nuova bibliografia rensiana, prefazione di A. Negri, Marzorati, Milano 1997, nonché Id., *Giuseppe Rensi. L'eloquenza del nichilismo*, Seam, Formello 2000. Puntuali e insieme capaci di analizzare le varie tappe dell'itinerario intellettuale rensiano sono anche i saggi raccolti in M. F. Sciacca (ed.), *Giuseppe Rensi. Atti della "Giornata rensiana" (30 aprile 1966)*, Marzorati, Milano 1967; M. F. Viviani (ed.), *Giuseppe Rensi. L'uomo, il filosofo*, Studi Villafranchesi, Verona 1992; R. Chiarenza-N. Emery-M. Novaro-S. Verdino (eds.), *L'inquieto esistere*, cit.; G. Pezzino, *Scacco alla ragione. Saggio su Giuseppe Rensi*, CUECM, Catania 2003; F. Mancuso-A. Montano (eds.), *Irrazionalismo e impoliticità in Giuseppe Rensi*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009; D. Gurashi, *Giuseppe Rensi*

Anche se si volesse dar conto, in modo esaustivo, degli elementi unici e originali che sostanziano lo scetticismo di Rensi, del resto, si dovrebbe far ricorso ad analisi molto dettagliate, lunghe, articolate, non certo possibili nello spazio breve di un articolo[5].

Vale dunque la pena, a mio avviso, scegliere una modalità di analisi diversa, forse e anzi sicuramente più limitata, che si muova in una direzione unica, capace di enucleare almeno un aspetto cruciale delle convinzioni scettiche, che pure sorreggono l'autobiografia intellettuale di questo particolarissimo protagonista del pensiero italiano della prima metà del Novecento.

In tal senso ho deciso di percorrere una strada che spero risulterà chiara. Cercherò infatti di ricostruire l'approccio rensiano alla dimensione storica dello sviluppo dei vari scetticismi, concentrando l'attenzione sulla sua *facies* pirroniana in terra greca, sfruttando quelle pagine per fornire anche ulteriori chiarimenti e precisazioni in merito alle varie figure che si stagliano nel momento germinale dell'opzione scettica (meglio neo-pirroniana), al fine di poter avere un quadro attendibile e storiograficamente fondato di quelle lontane radici[6]. Questa impresa, inoltre, potrà non essere vana, se riuscirà a confermare che Rensi era per così dire "onnivoro", al punto che il suo «bagaglio di letture e conoscenza – diretta o indiretta – dei pensatori e delle opere del passato – più o meno recente – è senza dubbio assai cospicuo»[7].

filosofo della storia, Le Lettere, Firenze 2017. Molto accurata è anche la voce di F. Meroi, *Giuseppe Rensi*, in *Enciclopedia italiana. Ottava appendice. Il contributo italiano alla storia del pensiero: filosofia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2012, pp. 590-597; dello stesso autore cfr. anche *Giuseppe Rensi. Filosofia e religione nel primo Novecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009. Per le sfumature morali del suo pensiero cfr. anche il saggio di A. Montano, *La morale nel pensiero di Giuseppe Rensi*, «Rivista di storia della filosofia» 9 (2005), pp. 687-704 (saggio ristampato come *Introduzione* in G. Rensi, *La morale come pazzia*, A. Montano (ed.), La scuola di Pitagora, Napoli 2009, pp. XI-XL); spunti interessanti, arricchiti dal confronto con le posizioni di Giovanni Papini, anche in D. Fulvi, *La morale come esigenza esistenziale nei pensieri di Giuseppe Rensi e Giovanni Papini*, «Bollettino della Società Filosofica Italiana» 213 (2014), pp. 27-45.

[5] Per una prima efficace analisi delle varie sfaccettature che caratterizzano lo scetticismo di Rensi cfr. F. Meroi, *Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, «Rivista di Storia della Filosofia» 51 (1996), pp. 59-85.

[6] Anche a mio avviso, infatti, decisamente «interessante sarebbe indagare complessivamente il contributo di Rensi quale storico della filosofia» (ivi, p. 69, n. 28).

[7] Id., *Tra morale e diritto: il Rosmini di Giuseppe Rensi*, «Rosmini Studies» 1 (2014), p. 81; ciò che si deve apprezzare, insomma, è «la notevole cultura del R[ensi] e la padronanza con la quale egli compie disinvolti 'excursus' nei campi della storia del pensiero» (P. Nonis, *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*, Studium, Roma 1957, p. 62).

Un'ultima precisazione è d'obbligo. Un discorso a sé stante e molto più ampio, che non posso tuttavia qui neppure vagamente impostare, meriterebbe anche la convinzione assolutamente originale di Rensi, per cui una forma quasi perenne o comunque decisamente, consapevolmente, perennemente italiana di scetticismo debba essere rinvenuta nella cultura latina, in modo particolare e precipuo in Cicerone, altrove da lui celebrato, del resto, come «uomo, in una parola, assolutamente completo»[8]. Emerge qui in primo piano la lettura peculiare (e per nulla neutrale) che Rensi vuole dare di un sostrato storico pragmaticamente romano e dunque *ipso facto* italiano, di una scelta teorica radicalmente avversa ai cieli della metafisica, di una feconda *humus* intellettuale che si abbevera piuttosto e sempre alla cruda realtà dei fatti, capace poi, nel prosieguo dei secoli, di innervare tutta una serie di personalità rilevanti della cultura d'Italia.

Sullo sfondo, in senso nettamente anti-vichiano perché anti-gentiliano e dunque profondamente aliena da qualsiasi "filosofia della storia" o *Erfolgsmetaphysik*[9], opera costante «la sua concezione della filosofia italiana come filosofia della ragione 'impura', orientata alla sfera pratica e animata da un sano scetticismo verso le possibilità della ragione»[10]. Gli autori che Rensi elenca, o meglio in modo militante arruola, come campioni di questo apice italiano della filosofia scettica, di cui altrove viene esplicitamente rivendicata la base "realistica"[11], sono i più disparati[12]: si va dalla strada dissodata addirittura da Dante

[8] G. Rensi, *Vite parallele di filosofi: Platone e Cicerone*, Guida, Napoli 1934, p. 52.

[9] Cfr. ad esempio G. Rensi, *Le ragioni dell'irrazionalismo*, a cura di M. Fortunato, Orthotes, Napoli-Salerno 2015, pp. 103 ss. Per la negativa considerazione riservata a Vico, letteralmente «stralciato fuori dal suolo italiano e quasi straniero in esso», cfr. anche Id., *L'orma di Protagora*, Treves, Milano 1920, p. XVIII.

[10] Così G. Scarpato, *"Senza umano scorgimento": polemiche vichiane di Giuseppe Rensi*, «Logos» 10 (2015), p. 105; la citazione in merito alla "impurità" è tratta da G. Rensi, *Lineamenti di filosofia scettica*, Zanichelli, Bologna 1919, p. 20 (ristampato a cura di N. Emery, presso Castelvecchi, Roma 2014).

[11] Cfr. paradigmaticamente G. Rensi, *Realismo*, Unitas, Milano 1925, p. 11.

[12] Cfr. G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, in Id., *Autobiografia intellettuale. La mia filosofia. Testamento filosofico*, prefazione di R. Chiarenza, dall'Oglio, Milano 1989 (originariamente pubblicato dal medesimo editore, nel 1939), pp. 198-205 (per le citazioni che seguono cfr. ivi, pp. 202 e 204). Per la più generale convinzione rensiana secondo cui, esistendo «certi elementi del carattere nazionale dei vari popoli», si dovrebbe ammettere che «una determinata linea di sviluppo del pensiero filosofico sia propria *esclusivamente* d'un dato popolo», cfr. Id., *Lineamenti di filosofia scettica*, cit., p. 264 (il corsivo è mio).

agli esiti più netti attestati in Petrarca, direttamente influenzato da Cicerone, ritrovati poi in controluce anche in autori come Boccaccio, Ariosto (cfr. perciò anche *infra*, n. 36), Pulci, Folengo; la vena scettica si ripresenta poi in Giovanni e Gianfrancesco Pico della Mirandola per farsi avanti con vigore, quasi con radicalità, in Machiavelli e Guicciardini. Apparentemente soffocato dallo spirito contro-riformistico, lo scetticismo di genuina vaglia italiana sopravvive e riaffiora in Galileo, «nel pessimismo di Foscolo», nonché in Melchiorre Delfico per culminare «nella figura più grande che la storia del pensiero italiano presenti», nell'autore di riferimento *par excellence* di Rensi, quel Leopardi che costantemente emerge, esplicito o implicito, negli snodi salienti della sua produzione intellettuale[13]. Né vanno infine dimenticate le tracce che si scorgerebbero perfino in Manzoni, nelle opere di Arturo Graf, in alcune liriche di Pascoli, nella produzione teatrale di Pirandello[14], in abbozzo negli scritti più "parrocchialmente" filosofici di Ausonio Franchi (*alias* Cristoforo Bonavino) e di Bonaventura Mazzarella e infine nella «formulazione più risoluta, piena e rigorosa che dopo Sesto abbia mai avuta, quella datavi da G. Ferrari nella *Filosofia della Rivoluzione* (1851)»[15].

[13] Mi limito a rinviare ai saggi ora raccolti in Id., *Su Leopardi*, R. Bruni (ed.), Nino Aragno Editore, Torino 2018, nonché ad alcuni contributi diversi per impostazione, ma tutti di notevole peso: A. Del Noce, *Giuseppe Rensi tra Leopardi e Pascal ovvero l'autocritica dell'ateismo negativo in Giuseppe Rensi*, in M. F. Sciacca (ed.), *Giuseppe Rensi. Atti della "Giornata rensiana" (30 aprile 1966)*, cit., pp. 61-140; A. Montano, *Giuseppe Rensi e Giacomo Leopardi. L'irrazionalità del reale e la storia come caso*, in Id., *Il prisma a specchio della realtà*, cit., pp. 249-260; L. Sanò, *Da Leopardi a Rensi*, in Id., *Le ragioni del nulla. Il pensiero tragico nella filosofia italiana tra Ottocento e Novecento*, Città aperta, Troina 2005, pp. 303-325. Sulla perenne fonte di ispirazione leopardiana in Rensi insiste, oltre a M. Cacciari, *Il disincanto di Rensi*, in R. Chiarenza-N. Emery-M. Novaro-S. Verdino (eds.), *L'inquieto esistere*, cit., pp. 20-26, anche R. Esposito, *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino 2016, spec. pp. 164 e 167.

[14] Quest'ultima, del resto, altro non sarebbe, come afferma Rensi, «che la mia filosofia portata con grandissimo impegno drammatico sulla scena»: G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 38.

[15] Su questa «operazione ermeneutica e storiografica dai contorni ben delineati», che mette capo a «una lettura della storia del pensiero italiano fortemente orientata, sicuramente discutibile ma, al tempo stesso, assai suggestiva e non certo priva di una sua originalità», cfr. ora le dense pagine di F. Meroi, *Giuseppe Rensi e la filosofia italiana*, in S. Catalano-F. Meroi (eds.), *La filosofia italiana. Tradizioni, confronti, interpretazioni*, Olschki, Firenze 2019, spec. pp. 141-153, con un utile allargamento di analisi anche ad altre opere rensiane, che confermano questa ottica di lettura (palesemente polemica nei confronti del neoidealismo, di per sé «antitaliano», perché «di origine, di impron-

Riprendendo, *mutatis mutandis*, una netta affermazione di Giovanni Bovio, secondo cui lo scetticismo «è l'intimità del genio italiano, è il fondo e il riflesso della nostra satira e di tutta la nostra vita»[16], Rensi chiude la sua panoramica storica sulle varie tappe della vicenda scettica proponendo un'analogia e ribadendo una continuità, che giustifica in pieno la necessità di tornare a guardare indietro per poter costruire meglio l'oggi e soprattutto per sottrarlo alla deriva fascista che egli fermamente avversava: «come di Roma antica, esso [*scil*: lo scetticismo] è il pensiero proprio e nativo dell'Italia ogni volta che questa non è, dall'oppressione politica e intellettuale e dalla degenerazione che ne consegue, resa estranea a sé e mentitrice alla propria natura»[17].

2. Per raggiungere lo scopo che mi sono prefisso è possibile fortunatamente selezionare soprattutto, approfittando della grande dovizia di dettagli che lo contraddistingue, uno scritto di Rensi assolutamente lucido e significativo, a cui più volte già mi sono richiamato: *La mia filosofia (lo scetticismo)*[18]. La prima parte viene qui dedicata alla *Teoria*, con un serrato e polemico attacco a nozioni basilari di qualsiasi apparato dogmatico come quelle di Vero, Buono, Giusto e Bello, tutte condannate alla completa «inesistenza» di fronte all'accettazione di uno scetticismo che, alimentato dall'osservazione degli eventi storici coevi, «trova altresì la sua controprova luminosa nella situazione generale della società odierna, apertamente entrata in una fase di guerre, di violenze, di atti di forza così nei rapporti internazionali come in quelli interni»[19].

Rensi era del resto stato sempre chiaro in proposito: «se anche la

ta, di spiccatissimo carattere mentale straniero»: cfr. G. Rensi, *Teoria e pratica della reazione politica*, Società Editrice La Stampa Commerciale, Milano 1922, p. 226; ristampato presso Volpe, Roma 1974) e che, addirittura, sembrano, a volte esplicitamente, riprendere e dialogare fruttuosamente con la spaventiana teoria della circolazione della filosofia italiana (su cui cfr. soprattutto M. Mustè-S. Trinchese-G. Vacca (eds.), *Bertrando Spaventa tra unificazione nazionale e filosofia europea*, Viella, Roma 2018, spec. pp. 11-145).

[16] La citazione proviene da G. Bovio, *Saggio critico del diritto penale*, Napoli 1876, p. 25 (si tratta della II edizione, la prima essendo uscita nel 1872; il saggio è di nuovo disponibile, con introduzione e cura di V. Accattatis, presso Feltrinelli, Milano 1978).

[17] G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., pp. 204-205.

[18] Questo contributo, originariamente pubblicato come volume a sé (cfr. Id., *Lo scetticismo*, Athena, Milano 1928), fu poi rivisto e ripubblicato: cfr. ora Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 57-205.

[19] Ivi, p. 168; per una prima analisi dello «scetticismo teoretico» rensiano cfr. P. Nonis, *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*, cit., pp. 32-56.

verità esistesse, se anche cioè la realtà avesse una determinata conformazione, sua *vera*, noi non potremmo conoscerla»; o ancora: «la ragione umana è radicalmente incapace di distinguere il bene dal male», senza possibilità di supportare alcuna morale prescrittiva, perché in realtà «solo la casuistica è la vita stessa»[20].

Quel che più ci interessa, però, è quanto Rensi espone nella seconda parte dello scritto, ovvero quella incentrata sulla *Storia*, che ripercorre le tappe diacronicamente distese delle varie posizioni scettiche dalla nascita in Grecia, dal transito a Roma, passando quindi, come già si accennava, per il Medioevo, il Rinascimento, l'Età moderna e quella contemporanea, per approdare infine alla sua più raffinata realizzazione in Italia.

Alla luce di questo presupposto ermeneutico occorre dunque porre innanzi tutto in primo piano il modo in cui Rensi individua il contributo greco allo sviluppo dello scetticismo, tenendo sempre bene a mente quanto egli dichiara con forte convinzione: «anche in letteratura vado sempre più vivamente provando il sentimento che non val la pena di leggere nulla di quanto fu scritto dopo i greci e i romani, tranne ciò che rappresenta un ritorno a essi»[21].

Nel far questo bisogna però anche e subito evitare di valutare le pagine rensiane come se esse potessero o meglio volessero porsi sul piano dell'oggettività della ricostruzione storica o su quello dell'acribia filologica, poiché nel piegarsi verso il passato egli è sempre consapevole «di farlo non da *antiquario*, disinteressatamente interessato alla pura e semplice ricostruzione di un momento della storia intellettuale del passato, ma da storico *militante*, in grado di utilizzare il passato in funzione del presente, per meglio illuminarlo e renderlo fattore di orientamento nelle difficoltà dell'oggi»[22].

[20] Per le citazioni cfr. nell'ordine: G. Rensi, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. 96; Id., *Le antinomie dello spirito*, Società Libraria Editrice Pontremolese, Piacenza 1910, p. 148 (cfr. anche ivi, pp. 166-167); Id., *Introduzione alla scepsi etica*, Società Anonima Editrice Francesco Perrella, Napoli 1921, p. 10; cfr. anche Id., *L'orma di Protagora*, cit., p. XII. Alla luce di tutto ciò, appare legittimo concludere che «la morale, dunque, diviene una facoltà estetica, dal momento che in essa si asseconda un istinto anziché seguire coerentemente (ed utilitaristicamente) la propria ragione» (così D. Fulvi, *La morale come esigenza esistenziale nei pensieri di Giuseppe Rensi e Giovanni Papini*, cit., p. 35).

[21] G. Rensi, *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. XXIV.

[22] Questo il lucido giudizio espresso sull'attitudine storiografica rensiana da Aniello Montano nella sua *Presentazione* a G. Rensi, *Il dramma politico di Platone*, La scuola di Pitagora, Napoli 2014, p. 5; qualche notazione interessante, in proposito, già in P. Nonis, *La scepsi etica di Giuseppe Rensi*, cit., p. 38, il quale arriva a dipingere Rensi

Le pagine scettiche di Rensi, dunque, non dovrebbero essere giudicate per la precisione della ricostruzione storiografica, anche se, come vedremo, una riflessione critica sulle linee di fondo che le sorreggono può aiutare a meglio individuare i tratti più accurati del progressivo formarsi degli scetticismi antichi nella loro fase germinale, in particolare per ciò che riguarda la versione pirroniana. Fatte salve le possibili obiezioni, dunque, la ricostruzione rensiana serve a un altro scopo, che non è quello di soddisfare i requisiti dell'asettico rispetto delle figure analizzate di volta in volta, quanto piuttosto quello di farle diventare parte integrante di una personalissima idea di scetticismo, «sistematica» pur nel suo «*naufragio*»[23], che nella storia e dalla storia trae solo spunti, suggestioni, assonanze, più o meno vaghe e che lo colloca dunque fra «coloro che invece non possono scorgere nella filosofia se non l'espressione della singolarità personale, legata dunque alla sua esistenza, alla sua precarietà e alla sua fragilità»[24].

Per comprendere il tipo di scetticismo proposto da Rensi, allora, occorre allargare la prospettiva, interrogandosi sul senso più ampio e fondamentale che all'opzione scettica viene dato: si tratta di una via filosofica che può e deve essere percorsa in se stessa e per se stessa, in quanto dotata di un'autonomia e di una consistenza, insieme teorica e pratica, che la pone a pieno diritto con e fra le altre filosofie? Oppure il valore che le viene riconosciuto è sempre e solo strumentale, un mero mezzo, insomma, ancillare e servile, pensato e percorso solo per raggiungere il terreno solido della certezza epistemica (si pensi paradigmaticamente a Descartes) o, ad esempio e in

come «fedele al suo metodo di cercar di trascinare quanti più può, pensatori sulla sua scia, interpretandone le dottrine con vedute personalissime» (ivi, p. 75). Si può inoltre condividere la conclusione per cui la relazione di Rensi con il passato «riguarda, invece, come appunto nel caso dell'adesione alla scepsi, anche e soprattutto il versante più propriamente autonomo e produttivo della riflessione» (F. Meroi, *Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, cit., p. 84).

[23] Cfr. M. Cacciari, *Il disincanto di Rensi*, cit., pp. 25-26, dove, sullo sfondo del confronto con Carl Schmitt, Rensi diventa portavoce legittimo di una peculiare forma di "filosofia della crisi".

[24] F. Bosio, *L'opposizione all'idealismo nel pensiero di G. Rensi*, in P. Di Giovanni (ed.), *Le avanguardie della filosofia italiana nel XX secolo*, Franco Angeli, Milano 2002, p. 90; cfr. anche M. Dal Pra, *Giuseppe Rensi e lo spirito critico*, in M. F. Sciacca (ed.), *Giuseppe Rensi. Atti della "Giornata rensiana" (30 aprile 1966)*, cit., pp. 17-19, il quale in Rensi sottolinea giustamente «la costante preoccupazione di collegare la riflessione filosofica ai moti dell'esistenza, alle sue battute di arresto e di ripiegamento, ai suoi spunti di consapevolezza e di coscienza» (p. 19).

funzione militante, per rafforzare una scelta fideistica (modalità già consapevolmente propria, ad esempio, di un Gianfrancesco Pico della Mirandola[25]), che sfrutta la razionalità per oltrepassarla e immergersi tutta nella religiosa accettazione del divino, o ancora, come forse è il caso nel tormentato pensiero rensiano, per ridurre a zero ogni pretesa valoriale assoluta, per creare un deserto di macerie veritative, in vista di una ("irrazionalistica") celebrazione del dolore e dell'onnipresente violenza nella e della storia?

A mio avviso se di scetticismo autonomo, genuino, coerentemente totale, *tout court* e senza strumentali secondi fini si vuole parlare, pur nel suo parassitario appoggiarsi a dottrine dogmatiche avverse, bisogna ritornare indietro, agli antichi appunto, per dedicare il giusto spazio alla loro scelta di campo, molto più forte e convinta, ma soprattutto molto meno compromissoria e molto più radicale delle successive, varie e variegate declinazioni moderne e perfino contemporanee.

Mettendosi su questa strada, si può individuare un ambito cronologico e concettuale ben preciso, entro cui l'atteggiamento scettico si impose e si consolidò nel mondo antico: si tratta del dibattito epistemologico ed etico che si sviluppò a partire dal IV sec. a. C.[26]. Certo, risulta difficile, soprattutto se si assimila lo scetticismo a qualsiasi debole e passeggera forma di incertezza epistemologica e conoscitiva, resistere alla tentazione di spingersi ancora più indietro, verso le origini stesse del panorama culturale greco, fino addirittura a Omero o ad altri nomi noti della letteratura pre-classica e classica, come alcune fonti antiche sembrano voler attestare[27], o fino a chiamare direttamente in causa

[25] Molto utile in proposito, anche per il puntuale confronto istituito con la fonte sestana, si rivela G. M. Cao, *Scepticism and Orthodoxy. Gianfrancesco Pico as a Reader of Sextus Empiricus*, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2007.

[26] Interessante potrebbe in ogni caso essere l'idea di arricchire il panorama della platea scettica antica introducendovi anche un capitolo dedicato ai Cirenaici, i quali «interestingly anticipate what in modern times has been called skepticism about the external world, and also, if Sextus is to be believed, skepticism about other minds» (così R. Bett, *The Cyrenaics and Skepticism*, in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism. From Antiquity to the Present*, Bloomsbury, London 2018, p. 20).

[27] Il testo che paradigmaticamente rivela una simile attitudine, chiamando in causa i personaggi più disparati (e in verità talora davvero improponibili come scettici, come ad esempio: Omero, Archiloco, Euripide, Senofane, Democrito, Zenone di Elea, Platone, Empedocle ed Eraclito) si legge in Diogene Laerzio, IX 71-73, su cui utili osservazioni offre J. Warren, *Precursors of Pyrrhonism: Diog. Laert. 9.67-73*, in K. M. Vogt (ed.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius*, Mohr Siebeck, Tübingen 2015, pp. 105-121. In verità Rensi sembra addirittura voler risalire ancora più indietro nel tempo e

una sorta di legittimo *protos heuretes* della *facies* scettica, ovvero Socrate (soprattutto inteso e presentato come protagonista dei cosiddetti dialoghi giovanili di Platone)[28]. È quello che, in queste pagine di presentazione storica, fa subito anche Rensi, appoggiandosi esplicitamente a quanto già sostenevano «gli scettici antichi»[29], ma affiancando in più a Socrate il nome di Platone, «per il tenore di pura discussione senza conclusioni definitive della maggior parte dei suoi dialoghi, cosicché pare si possa dire che il suo pensiero ultimo è quello che 'Dio solo può conoscere interamente la verità'[30], o che solo in rari momenti e con molta pena riusciamo a intravederla»[31].

3. Senza soffermarsi oltre su questa derivazione socratico-platonica e insistendo con forza (e non del tutto a torto, direi) anche sul valore preparatorio e quasi propedeutico assunto dalle posizioni espresse dalla Sofistica[32], Rensi ritiene di poter individuare in Pirrone l'invento-

soprattutto ampliare verso Oriente, quell'Oriente filosofico a lui tanto e sempre più caro con il passare degli anni, l'orizzonte geografico dei possibili precursori dello scetticismo, affermando che «le prime grandi parole filosofico-religiose formulate dall'umanità furono scettiche», con una citazione tratta dall'inno, anch'esso «scettico del Rig-Veda, X, 129»: G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 169, n. 1.

[28] Per l'interpretazione di Socrate da parte di Rensi (non sempre benevola, a quanto pare: cfr. ad esempio Id., *Raffigurazioni, schizzi di uomini e di dottrine*, Guanda, Modena 1932, spec. pp. 81-84), oltre alle brevi ma efficaci notazioni di M. Untersteiner, *Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico*, «Rivista di Storia della Filosofia» 1 (1946), pp. 5-59, spec. pp. 23-24 (il saggio è stato ristampato anche come introduzione a G. Rensi, *Gorgia*, cit., pp. 7-110), cfr. F. De Luise, *Il Socrate di Rensi. Un sobrio eroismo scettico*, in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 1-22.

[29] G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 169, con la citazione diretta, a p. 170, dell'analoga conclusione raggiunta da P. E. More, *Hellenistic Philosophies*, Princeton University Press, Princeton 1923, p. 374.

[30] La citazione è tratta da Platone, *Parmenide* 134c, come viene precisato in G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 169, n. 2.

[31] In questo caso il rinvio indiretto rensiano è ad alcuni luoghi della *Repubblica* (VI 506e; VII 517b) e del *Fedone* (248a): ivi, p. 169, n. 3.

[32] In tal senso si potrebbe tornare indietro, proponendo come antesignano di un atteggiamento sospensivo quel Protagora che, stando a Diogene Laerzio (=DL IX 51), «fu il primo a sostenere che intorno ad ogni argomento vi sono due asserzioni contrapposte tra di loro; e, per mezzo di tali opposizioni, egli sviluppava i suoi ragionamenti nei suoi dialoghi, un procedimento che egli applicò per la prima volta». Sulla posizione anticipatrice di spunti scettici in Protagora cfr. anche M.-K. Lee, *Antecedents in Early Greek Philosophy*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, pp. 19-22. Dal punto di vista di Rensi,

re dello «scetticismo propriamente detto». Evidenziando l'influsso che avrebbe giocato su di lui l'incontro in Asia, più esattamente in India, al seguito di Alessandro Magno, con i gimnosofisti, infatti, viene presentata come cifra distintiva della posizione pirroniana «quell'indifferenza verso le cose esteriori poggiata sull'inconoscibilità della vera essenza di esse e sulla necessità quindi di trattenere l'assenso, che forma un punto di congiunzione tra lo scetticismo e lo stoicismo»[33].

Quest'ultimo tentativo di conciliazione fra opzione scettica e dottrina stoica merita un attimo di attenzione e una breve digressione. Stando infatti agli *ipsissima verba* di quel Sesto Empirico che, come vedremo fra poco, rappresenta agli occhi dello stesso Rensi un imprescindibile, se non il più elevato punto di riferimento antico per fondare lo scetticismo d'ogni tempo e luogo[34], un simile accostamento andrebbe considerato errato, oserei dire quasi blasfemo. Senza voler elencare gli innumerevoli luoghi, in cui Sesto individua come suo bersaglio polemico preferito proprio questa o quella teoria stoica, basta forse citare per esteso l'*incipit* della sua opera più marcatamente giustificativa del movimento neo-pirroniano, ovvero quei *Lineamenti pirroniani* ben noti a Rensi, che ne aveva riproposto e prefato la traduzione uscita nel 1917, presso Le Monnier[35]:

> (1) Per coloro che indagano una qualche questione è verosimile vi sia come conseguenza o la scoperta o la negazione della scoperta e l'ammissione di incomprensibilità oppure la perseveranza nell'indagine. (2) *Per questo motivo, probabilmente, anche presso coloro che indagano in ambito filosofico alcuni affermarono di aver trovato il vero*, altri dichiararono non esser possibile comprenderlo, *altri lo cercano ancora*. (3) *E sembrano averlo trovato coloro che sono detti propriamente dogmatici, come ad esempio Aristotele ed Epicuro e gli Stoici e alcuni altri*; intorno alle cose incomprensibili si pronunciarono invece Clitomaco e Carneade e altri

cardine inequivocabile all'interno della sofistica antica è uno dei suoi autori prediletti, quel Gorgia cui egli più volte si richiama e cui dedica una trattazione monografica molto originale (e forse poco fedele?) in G. Rensi, *Gorgia*, cit. Pagine estremamente lucide sul ruolo svolto dalla sofistica nel consolidamento delle posizioni rensiane scrive M. Untersteiner, *Giuseppe Rensi interprete del pensiero antico*, cit., pp. 18-23.

[33] G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 170.

[34] Cfr. anche F. Meroi, *Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, cit., p. 73, n. 40.

[35] Cfr. Sesto Empirico, *Delle istituzioni pirroniane. Libri tre*, tradotti per la prima volta in italiano da S. Bissolati, Seconda Edizione a cura di G. Rensi, con Prefazione e Appendice (*Il principio logico dell'ascetismo*) di L. Bissolati, Le Monnier, Firenze 1917.

> Accademici, *mentre gli Scettici proseguono la loro indagine* (*PH* I 1-3, traduzione e corsivi miei).

Ha forse colpevolmente dimenticato questo e altri passi di aperta critica anti-stoica il nostro Rensi? Così debole e scarsa è la sua preparazione storico-filologica? Non credo, soprattutto perché egli in più punti associa platonismo e stoicismo come paradigmi di quell'afflato idealistico-razionalistico da combattere e da eliminare per sempre, senza dimenticare l'improponibilità del mito sempre stoico del *sophos*, campione di un soggettivismo esasperato, che per di più bolla come pazzi tutti gli uomini, senza rendersi conto che invece la pazzia stessa appare elemento ineludibile, onnipresente quasi, «ché sta qua giù né se ne parte mai», come Rensi ribadisce appoggiandosi a un verso di Ariosto[36].

La spiegazione dunque può e deve essere un'altra. Nella rilettura rensiana, nel momento in cui si cerca una via d'uscita pragmatica alle contraddizioni ineliminabili del reale, anche e perfino certi aspetti dello stoicismo possono essere "ecletticamente" chiamati a sostegno di alcune basilari scelte etiche, soprattutto perché «in questo riporre il sommo bene nell'animo, cioè nella tranquillità di fronte a ogni opinato male, il pensiero scettico è conforme a quello stoico»[37]. Come è stato giustamente evidenziato da Fabrizio Meroi, infatti, oltre al ruolo paradigmatico riconosciuto ad alcuni pensatori stoici intesi e sentiti come punti di riferimento superiori addirittura alla morale evangelica[38], ciò che Rensi sembra trarre dalla lezione stoica si muove, quasi a

[36] Cfr. Ariosto, *Orlando furioso*, XXXIV, 81, cit. in G. Rensi, *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 93 e n. 4; più in generale per il senso che Rensi dà all'orizzonte folle dell'etica cfr. il volumetto postumo, pubblicato a cura di Adriano Tilgher, G. Rensi, *La morale come pazzia*, Guanda, Modena 1942 (per una ristampa più recente cfr. *supra*, n. 4). Sugli stoici cfr. ancora ivi, spec. pp. 92-95. Per un altro passo in cui Rensi (riecheggiando verosimilmente alcune pagine sestane (cfr. *M* XI 69ss.), sottolinea la distanza dello stoicismo dallo scetticismo, che gli appare sicuramente più coerente grazie alla negazione di «un bene o un male per natura», cfr. anche G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., p. 117. Più in generale per altre trattazioni compatte della dottrina stoica cfr. infine G. Rensi, *Passato, presente, futuro*, Cogliati, Milano 1932, spec. il contributo intitolato *Lo stoicismo e noi*, pp. 105-151.

[37] Id., *Apologia dello scetticismo*, cit., p. 116.

[38] Si pensi ad esempio alle figure di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio, precedute addirittura, secondo Rensi (qui forse con qualche eccesso, che contraddice la forte vena scettica a lui riconosciuta altrove: cfr., appunto, Id., *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., pp. 173-174) da Cicerone: cfr. perciò Id., *Realismo*, cit., pp. 21-22. Né si dimentichi il ruolo svolto da un eroico modello improntato alla dottrina stoica, da imitare di fronte alla prevaricazione fascista: cfr. perciò le pagine militanti di un'opera forse scritta nel 1940

mitigare alcune asprezze dell'opzione scettica, nel privilegio, sempre più forte e diffuso con il passare degli anni, concesso a due attitudini di fondo: l'orgoglio e il distacco, al punto che «in particolare, il primo si afferma con l'inasprirsi dell'avversione al fascismo, il secondo con l'imporsi della problematica religiosa»[39].

Sia come sia di questo accostamento (storiograficamente fragile) fra attitudine scettica e radicale dogmatismo stoico, è bene tornare alla convinzione di Rensi per cui sarebbe Pirrone il *protos heuretes* dello scetticismo in terra greca.

Certo, a sostegno di questa interpretazione si potrebbero addurre ad esempio molti degli episodi e alcune delle opinioni o *doxai*, che costituiscono l'ossatura della vita laerziana a lui dedicata, ma che in realtà sono frutto di quella che Nicholas Rescher ha giustamente bollato come una forma malevola di «cattiva stampa»[40]. Questo materiale sembra mostrarci un Pirrone assolutamente privo di convinzioni definite in campo etico, pronto anzi a negare forza e valore assoluti a concetti basilari come quelli di bene e male (cfr. paradigmaticamente DL IX 61 = *Pyrrho* T. 1 A Decleva Caizzi). Almeno su questo piano, dunque, bisognerebbe riconoscergli legittimamente la "patente" di scettico, al punto da giustificare anche la ben nota accusa di inattività o *apraxia* implicitamente adombrata in alcuni comportamenti a lui attribuiti dalla tradizione aneddotica[41]? Non credo proprio. A parte ogni contro-obiezione fattuale riscontrabile in altri filoni dossografici, non pregiudizialmente ostili alla figura e all'attività filosofica oggettivamente "strana", non classificabile di Pirrone[42], anche in questo caso si può addurre come testimonianza indiretta la constatazione per cui, per lungo tempo e comunque sicuramente fino al I sec. a. C., l'etichetta dossografica di "pirroniano" non sembra assumere alcuna valenza scettica, al punto che

e pubblicata postuma, ovvero: Id., *Trasea, contro la tirannia*, dall'Oglio, Milano 1943.

[39] Non insisto oltre sulla questione, rinviando a F. Meroi, *Lo scetticismo nel pensiero di Giuseppe Rensi*, cit., spec. pp. 76-84 (la citazione è a p. 80), il quale interpreta inoltre le conclusioni rensiane come una consapevole contrapposizione al rapporto inverso che fra i due movimenti filosofici aveva stabilito Hegel nella sua *Fenomenologia dello spirito*.

[40] Cfr. N. Rescher, *Scepticism: A Critical Reappraisal*, Balckwell, Oxford 1980, p. 214, n. 1.

[41] Cfr. soprattutto gli aneddoti trasmessi in DL IX 62-64 (=TT. 6 e 10 Decleva Caizzi; la fonte è qui Antigono di Caristo = FF. 3 e 2A Dorandi).

[42] Dietro questo tentativo di difesa della figura di Pirrone dagli attacchi più o meno malevoli di suoi avversari vi è sicuramente Enesidemo, esplicitamente citato ad es. in DL IX 62 (= T. 7 Decleva Caizzi). Più in generale sulla ricca aneddotica relativa a Pirrone cfr. R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, Oxford University Press, Oxford 2000, spec. cap. 2.

Pirrone viene collocato, accanto ad altri autori poco noti e comunque diciamo così "eterodossi" rispetto alle scuole di provenienza (stoica, nel caso di Aristone ed Erillo), nel novero dei "moralisti"[43].

Tenuto bene a mente tutto ciò e considerando anche gli studi che Rensi aveva a disposizione, su cui si poggia la sua netta affermazione[44], condivisa del resto anche in seguito e ancora oggi da molti studiosi delle famiglie scettiche antiche, e pur senza voler utilizzare la matita rossa e blu rispetto alla ricostruzione rensiana, credo sia necessario respingere la tentazione di indicare Pirrone come primo e decisivo esponente di uno scetticismo genuino[45]. Certamente è vero che di Pirrone appare oggettivamente difficile individuare punti di riferimento incontrovertibili rispetto alla formazione filosofica[46]; né

[43] Cicerone ci fornisce in proposito un quadro chiaro e apparentemente inequivocabile: cfr. soprattutto Cic., *Luc*. 130 (= T. 69 A Decleva Caizzi); J. Allen, *Skeptics in Diogens Laertius*, in J. Miller (ed.), *Lives of the Eminent Philosophers. Diogenes Laertius*, transl. P. Mensch, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 613, enfatizza «Cicero's picture of a moral indifferentist who embodied to an especially high degree the ancient ideal of wisdom as a kind of supreme imperturbability and detachment». L'accostamento ciceroniano fra Pirrone e Aristone non è ignoto a Rensi, che considera i due pensatori come difensori di «una posizione stoica estrema, negando qualsiasi gradazione di valore nelle cose esteriori e dichiarando che il solo bene è la virtù»: cfr. G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 116-117.

[44] Sono due per lui le «opere capitali: Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus* (Lipsia, 1905) e Brochard, *Les Sceptiques Grecs* (Parigi, 1923)», oltre a «Credaro, *Lo Scetticismo degli Accademici* (2 vol. Milano, Hoepli, 1893)»: G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 171, n. 1.

[45] Per citare uno studio recente, non mi sembra condivisibile neppure la posizione per così dire di compromesso, che sembra abbracciare Casey Perin nella sua ricostruzione della posizione di Pirrone: cfr. perciò C. Perin, *Pyrrho and Timon*, in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., pp. 24-35, il quale chiude il suo contributo presentando Pirrone come scettico alla luce di una lettura tanto «epistemic» (e forse su questo ci sarebbe poco da discutere) quanto «metaphysical» (e su questo, invece, molto ci sarebbe da obiettare, visto che non convince affatto la conclusione per cui «if, on the metaphysical reading, Pyrrho is less a skeptic than a dogmatic metaphysician, his metaphysical view still has skeptical implications»: p. 33).

[46] Da Anassarco fino agli ipotizzati, anche da Rensi stesso, come abbiamo visto, ma difficilmente dimostrabili influssi orientali. La monografia più aggressiva, benché non necessariamente più credibile, sulle presunte similarità (difficilmente dimostrabili sul piano dell'effettiva realizzazione storica) fra Pirrone/pirronismo antico e pensiero indiano è quella di C. I. Beckwith, *Greek Buddha. Pyrrho's Encounter with Early Buddhism in Central Asia*, Princeton University Press, Princeton 2015. Su presunti elementi scettici nelle filosofie indiane si veda la panoramica recente di M. R. Dasti, *Skepticism in Classical Indian Philosophy*, in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., pp. 145-161.

si può tacere il fatto che, come Socrate, egli non lasciò nulla di scritto. Alla luce di recenti e accreditate indagini critiche e stando soprattutto a una rilettura in senso forte delle notizie offerte dal resoconto di Aristocle[47], tuttavia, si può forse cercare di definirne meglio la fisionomia di pensiero. Egli sembra pronunciarsi in modo dogmatico sulla natura delle cose, che vengono negativamente etichettate come «senza differenze, senza stabilità, indiscriminate». Tale intrinseca indeterminatezza dei *pragmata* condiziona la nostra disposizione, lasciandoci «senza opinioni, senza inclinazioni, senza scosse», in modo che rispetto a ogni cosa diciamo che essa «'è non più che non è', oppure 'e è e non è', oppure 'né è, né non è'»; a tutto ciò, infine, consegue «per prima cosa l'afasia, poi l'imperturbabilità»[48]. Pirrone non appare dunque affatto scettico, quanto piuttosto sostenitore di una sorta di "metafisica negativa o indifferentista", che sul piano epistemico tende a dichiarare, in modo consequenziale e senza esitazione, che nulla c'è da conoscere[49], al di là di possibili, diverse letture delle testimonianze (in senso ad esempio "fenomenistico", "etico-pratico", "pragmatico" o soprattutto "epistemico"/"epistemologico")[50].

Si può dunque concordare con Jacques Brunschwig nel sostenere che «Pirrone non fu il primo pirroniano. Il primo pirroniano fu Timone, il più noto degli immediati discepoli di Pirrone»[51].

[47] *Ap*. Eus. *PE* XIV, 18, 1-4 = T. 54 Decleva Caizzi; le successive traduzioni saranno tratte da F. Decleva Caizzi (ed.), *Pirrone. Testimonianze*, Bibliopolis, Napoli 1981; sul passo cfr. anche M. L. Chiesara (ed.), *Aristocles of Messene. Testimonies and Fragments*, Oxford University Press, Oxford 2001, spec. pp. 20-21 e pp. 86-109, con discussione della bibliografia precedente.

[48] Non sembra tuttavia che Rensi ritenga l'atarassia elemento essenziale del *suo* scetticismo? Cfr. perciò G. Rensi, *L'orma di Protagora*, cit., p. XI.

[49] Se è vero che tale lettura emerge con nettezza dalla già citata monografia di R. Bett, *Pyrrho, His Antecedents, and His Legacy*, cit., altrettanto vero è che essa era già stata sostenuta e difesa in F. Decleva Caizzi (ed.), *Pirrone. Testimonianze*, cit. Per riassumere il cuore di questo (corretto, a mio avviso) filone interpretativo è stata recentemente utilizzata l'espressione «nihilist metaphysics»: cfr. L. Castagnoli, *Aenesidemus*, in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., p. 68. Per una rilettura originale della posizione di Pirrone cfr. anche S. Svavarsson, *Pyrrho's Undecidable Nature*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 27 (2004), pp. 249-295, nonché Id., *Pyrrho and Early Pyrrhonism*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 36-57.

[50] Per un primo orientamento cfr. già G. Reale, *Ipotesi per una rilettura della filosofia di Pirrone di Elide*, in G. Giannantoni (ed.), *Lo scetticismo antico*, Bibliopolis, Napoli 1981, vol. I, pp. 243-336.

[51] J. Brunschwig, *Introduction: The Beginnings of Hellenistic Epistemology*, in K. Algra-J. Barnes-J. Mansfeld-M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*,

4. A Timone, seguace della dottrina pirroniana e di cui viene ricordata la *vis* polemica distruttiva nei confronti di tutti gli altri filosofi, con l'eccezione di Pirrone stesso e di Senofane, efficacemente espressa in due sue opere fondamentali (gli *Indalmoi* e i *Silli*), Rensi dedica tuttavia solo una fugace menzione. Ben altro spazio viene invece riservato alla decisa presa di posizione, alla svolta, potremmo dire, di Enesidemo.

Senza entrare nella spinosa questione della sua "affiliazione" originaria di scuola[52], egli sembra essere disgustato dallo spettacolo filosofico offerto ai suoi giorni, nella seconda parte del I sec. a. C., da una Accademia che si dice scettica, ma la cui prassi filosofica gli sembra piuttosto «una lotta di stoici contro stoici» (cfr. Fozio. *bibl*. Cod. 212, p. 170a 14-16 = *Aenesidemus* T. A3 Polito), con una pericolosa apertura verso la possibilità di un contatto con il reale gnoseologicamente positivo, benché limitato al *pithanon*. Non è dunque all'interno della storia dell'Accademia che può essere rinvenuto il lievito genuino dell'atteggiamento scettico. Occorre cercare altrove un "padre fondatore", un *protos heuretes*, in una tradizione davvero incontaminata da qualsiasi scoria dogmatica. Per questo anche Enesidemo va a caccia di un precursore, unico sul piano dello sfruttamento storiografico, soprattutto diverso e lontano dalla pletora di filosofi chiamati in causa in ambito accademico[53]. Si volge allora a una figura significativamente assente dalle genealogie accademiche: Pirrone, che tuttavia interpreta in modo funzionale ai suoi interessi, eliminando ogni possibile cenno al dogma e trasformandolo in una sorta di ideale, di figura-limite. È probabile che in questa sua operazione di "recupero archeologico" egli si sia servito, almeno in parte, di alcuni parametri interpretativi già messi in atto, rispetto a Pirrone, dal suo interessato "profeta" Timone,

Cambridge University Press, Cambridge 1999, p. 247.

[52] Contro la tradizionale considerazione di Enesidemo come membro inizialmente dell'Accademia si è espressa F. Decleva Caizzi, *Aenesidemus and the Academy*, «Classical Quarterly» 42 (1992), pp. 176-189, mentre a favore della *vulgata* cfr. J. Mansfeld, *Aenesidemus and the Academics*, in L. Ayers (ed.), *The Passionate Intellect. Essays on the Transformation of Classical Traditions presented to Professor I. G. Kidd*, Rutgers, New Brunswick/London 1995, pp. 235-248.

[53] Su questa "torsione" storiografica cfr. anche C. Lévy, *Pyrrhon, Enésidème et Sextus Empiricus: la question de la légitimation historique dans le scepticisme*, in A. Brancacci (ed.), *Antichi e moderni nella filosofia di età imperiale*, Bibliopolis, Napoli 2001, pp. 299-329. Per due brevi panoramiche sui vari aspetti della filosofia di Enesidemo cfr. infine R. J. Hankinson, *Aenesidemus and the Rebirth of Pyrrhonism*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., pp. 105-119 e più di recente L. Castagnoli, *Aenesidemus*, cit., pp. 67-80.

pronto a celebrare nel maestro il grado massimo della *sophia*, intesa forse, in funzione consapevolmente anti-socratica, nel senso di un'esasperata negazione di qualsiasi accesso conoscitivamente fondato alla vera realtà delle cose[54].

Ha insomma pienamente ragione Rensi, quando sottolinea la funzione di primo piano che va riconosciuta a Enesidemo, nella direzione della costruzione di un paradigma scettico forte, potente, nonché decisamente e consapevolmente nuovo. Così come coglie nel segno la precisazione rensiana immediatamente successiva, in merito ai due grandi ambiti in cui questa novità si manifesta e viene concretamente delineata da Enesidemo: la sistematica raccolta dei «dieci tropi o argomenti che suffragano la sospensione dell'assenso (ἐποχή)»[55], destinata a lasciare un segno fondamentale nella successiva, secolare *Wirkungsgeschichte* scettica, da una parte, e, dall'altra, l'attacco radicale, riportato nelle pagine di Sesto Empirico, a ogni possibile spiegazione causale, «precorrente quella di Hume»[56], una chiara allu-

[54] A Sesto Empirico dobbiamo la raffigurazione di Timone quale *prophetes* del verbo pirroniano: cfr. *M* I 53.

[55] G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 172. Per un riesame a tutto tondo dell'antica nozione scettica di *epoche* rinvio a E. Spinelli, *Sesto Empirico: iceberg scettico della nozione di ἐποχή*, «Archivio di filosofia» 83 (2015), pp. 193-207. Per un primo orientamento sui dieci tropi, invece, cfr. E. Chatzilysandros, *Geschichte der skeptischen Tropen ausgehend von Diogenes Laertius und Sextus Empiricus*, Zeus Verlag, München 1970; G. Striker, *The Ten Tropes of Aenesidemus*, in M. Burnyeat (ed.), *The Skeptical Tradition*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London 1983, pp. 95-115; J. Annas-J. Barnes, *The Modes of Scepticism. Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; E. Spinelli, *Questioni scettiche. Letture introduttive al pirronismo antico*, Lithos, Roma 2005, cap. 2 (on-line: http://scholarlysource.daphnet.org/index.php/DDL/issue/view/18 [14.09.2020]); R. J. Hankinson, *Aenesidemus and the rebirth of Pyrrhonism*, cit., pp. 105-115; P. Woodruff, *The Pyrrhonian Modes*, ivi, pp. 214-223; M. Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Hakkert, Amsterdam 2018, spec. cap. 2. Cfr. anche M. L. Chiesara, *Enesidemo e i tropi in Aristocle di Messene*, «Acme» 55 (2002), pp. 33-56, per la testimonianza di Aristocle che parla di soli nove tropi, e ora, sui capitoli dedicati da Diogene Laerzio alla tropologia scettica, D. Sedley, *Diogenes Laertius on the Ten Pyrrhonist Modes*, in K. M. Vogt (ed.), *Pyrrhonian Skepticism in Diogenes Laertius*, cit., pp. 171-185.

[56] Per l'apprezzamento delle critiche contro i concetti di causa (una delle tante e inefficaci *qualitates occultae*, anzi un vero e proprio «spiritello», secondo la mordace etichetta di Rensi) da parte di Hume, autore fondamentale nella costruzione del peculiare scetticismo rensiano, cfr. soprattutto G. Rensi, *Introduzione alla scepsi etica*, cit., spec. pp. 69-82 e pp. 200-210; per il primato attribuito a Sesto Empirico in questo tipo di corrosiva critica anti-causale e per i limiti della ripresa humeana in Kant cfr. rispettivamente ivi, pp. 66-67 e pp. 69-73, nonché pp. 83-84.

sione, a mio avviso, agli otto modi, sempre di matrice enesidemea, atti a smantellare ogni pretesa esplicativa avanzata dagli "aitiologisti"[57].

Volendo continuare ad annotare con favore le felici intuizioni storiografiche di Rensi, si può senz'altro menzionare il fatto che egli coglie il punto esatto della frattura nella storia degli scetticismi antichi soprattutto nella misura in cui lo lega al saldarsi di due tradizioni diverse, ma in fondo convergenti, ovvero nel momento in cui «lo scetticismo, elaborato dai medici empirici, si sposa esplicitamente con lo empirismo»[58]. Molto appropriatamente, dunque, i nomi che vengono richiamati nel suo resoconto sono quelli di Menodoto, di Agrippa e poi soprattutto di Sesto Empirico. Il lasso di tempo che è racchiuso in queste indicazioni rensiane, fra la fine del I sec. a. C. e la prima metà del II sec. d. C., è forse il periodo più oscuro all'interno del secolare sviluppo e intreccio delle correnti scettiche antiche. Siamo del resto costretti a fare i conti con testimonianze e notizie, che non sono abbondanti né sempre lineari e coerenti. Se poco più di *flatus vocis* risultano per gli studiosi alcuni esponenti del pirronismo di questo periodo (ad esempio: Mnasea, Filomelo, Teodosio), diversa è la situazione rispetto ai nomi citati da Rensi. Benché infatti nulla di lui si sappia sul piano biografico e bibliografico, di primaria importanza rispetto all'arsenale polemico pirroniano appare il contributo di Agrippa (I sec. d. C.?). A lui vanno ricondotti i famosi cinque tropi (διαφωνία-regresso-relatività-ipotesi-diallele: cfr. *PH* I 164-177), che rappresentano una sorta di onnicomprensiva "rete scettica"[59] e che vengono elaborati per bloccare ogni manovra dogmatica, condannata così all'aporia, in vista di un ancor più cogente approdo all'ἐποχή (secondo una strategia utilizzata con successo, del resto,

[57] Sugli otto tropi enesidemei cfr. E. Spinelli, *Questioni scettiche*, cit., cap. 4; P. Woodruff, *The Pyrrhonian Modes*, cit., pp. 226-227; M. Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, cit., cap. 3.

[58] G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 172.

[59] Cfr. soprattutto J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, nonché più recentemente P. Woodruff, *The Pyrrhonian Modes*, cit., pp. 223-226; J. Bullock, *The Challenge of the Modes of Agrippa*, «Apeiron» 49 (2016), pp. 409-435; M. Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, cit., cap. 4; S. Sienkiewicz, *Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippan Modes*, Oxford University Press, Oxford 2019; sul tropo della relatività cfr. infine anche T. Brennan-J. Lee, *A Relative Improvement*, «Phronesis» 59 (2014), pp. 246-271. Né va taciuto il fatto che, come ricorda Baron Reed, proprio sulla scia della tropologia di Agrippa, «many of the most significant developments in recent epistemology have been motivated, at least in part, as responses to global and perceptual skeptical challenges» (in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., p. 523; cfr. anche ivi, p. 9, n. 9).

anche in più punti delle sezioni polemiche dell'intero *corpus* sestano). Né va infine dimenticato che, stando ancora a Sesto (*PH* I 178-179), i cinque tropi appena menzionati sembrano essere ulteriormente riducibili a due soli tropi, che rappresenterebbero «the ultimate distillation of the sceptical liquor»[60].

Quanto a Menodoto (noto medico empirico, da collocare verosimilmente intorno alla metà del II sec. d. C.)[61], sappiamo da un passo di Diogene Laerzio che egli aveva consapevolmente spezzato ogni continuità della tradizione pirroniana, dichiarando che Timone «non ebbe alcun successore, ma l'indirizzo [*agoge*] si interruppe fino a quando Tolemeo di Cirene lo ristabilì»[62]. L'intento di questa presentazione, al di là di qualsiasi questione di attendibilità storiografica, che non rappresenta certo la principale preoccupazione degli "storici della filosofia" nel mondo antico, è chiaro. Il *revival* del pirronismo – come opportunamente sottolinea anche Rensi – è da attribuire all'ambiente della medicina empirica, all'interno del quale viene inserito, senza soluzione di continuità, lo stesso Enesidemo. Questo legame forte fra pirronismo e medicina empirica diventa in Menodoto aperto e violento rifiuto di qualsiasi precursore ufficiale del puro scetticismo –

[60] R. J. Hankinson, *The Sceptics*, Routledge, London-New York 1995, p. 189. Cfr. anche K. Janáček, *Skeptische Zweitropenlehre und Sextus Empiricus*, in Id., *Studien zu Sextus Empiricus, Diogenes Laertius und zur pyrrhonischen Skepsis*, ed. by J. Janda-F. Karfik, de Gruyter, Berlin-New York 2008, pp. 173-183; J. Barnes, *Some Ways of Scepticism*, in S. Everson (ed.), *Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge 1990, pp. 204-224; ora anche M. Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, cit., cap. 5. Per un'analisi che intreccia in modo sistematico le varie tropologie neo-pirroniane attestate in Sesto cfr. infine N. Powers, *The System of the Sceptical Modes in Sextus Empiricus*, «Apeiron» 43 (2010), pp. 157-172; un'analisi di ampio respiro sulla tropologia offrono anche R. Bett, *The Modes in Sextus: Theory and Practice*, in Id., *How to be a Pyrrhonist: The Practice and Significance of Pyrrhonian Skepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 108-129 e B. Morison, *The Sceptic's Modes of Argumentation*, in T. Bénatouïl-K. Ierodiakonou (eds.), *Dialectic after Plato and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge 2019, pp. 283-319.

[61] Per una prima panoramica, segnata tuttavia da conclusioni a mio avviso non sempre condivisibili, cfr. L. Perilli, *Menodoto di Nicomedia: contributo a una storia galeniana della medicina empirica, con una raccolta commentata delle testimonianze*, Saur, München-Leipzig 2004; per un breve, affidabile schizzo cfr. ora J. Allen, *Menodotus and Medical Empiricism*, in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., pp. 102-113.

[62] DL IX 115; cfr. anche J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, cit., pp. 351-354 e G. Giannantoni, *Pirrone, la scuola scettica e il sistema delle "successioni"*, in Id. (ed.), *Lo scetticismo antico*, cit., vol. I, pp. 15-34.

tranne Pirrone, *quem laudat (minodotus)*, come si legge in Galeno[63] – e costituisce probabilmente una consapevole riproposizione dell'atteggiamento polemico diffuso in ogni verso dei *Silli* di Timone.

5. Benché sia innegabile che di lui nulla di certo si sappia, né per quanto riguarda la cronologia (fra le varie ipotesi di datazione la più accreditata pare quella che ne individua il *floruit* fra il 180 e il 220 d. C.) né rispetto ai luoghi in cui nacque, visse, operò (anche se è verosimile supporre che si mosse fra Alessandria, Atene e Roma)[64], è senza dubbio con la figura e la produzione filosofica di Sesto Empirico che incontriamo la più importante sorgente di informazioni in merito al neo-pirronismo antico. Del *corpus* delle sue opere, infatti, solo una piccolissima parte è andata perduta (ad esempio gli scritti specificamente medici, come le *Memorie mediche*, che forse ci avrebbero aiutato a delineare meglio il suo profilo professionale), mentre fortunatamente dal naufragio della letteratura filosofica antica si sono salvati lavori di fondamentale importanza: le *Pyrrhoneae Hypotyposes* o *Lineamenti pirroniani*, in 3 libri; l'*Adversus dogmaticos* o *Contro i dogmatici*, in 5 libri; l'*Adversus mathematicos* o, si potrebbe tradurre interpretando, *Contro i "professionisti della cultura"*, in 6 libri, specificamente rivolti contro le "arti liberali" esercitate da grammatici, retori, matematici, geometri, astrologi, musici (questi ultimi due scritti, come ricorda giustamente Rensi, sono stati "uniti" sotto il titolo complessivo di *Adversus mathematicos*, in 11 libri, nei manoscritti che ce li hanno tramandati).

Al di là di qualsiasi dato meramente quantitativo, però, ciò che veramente preme sul piano dell'interpretazione della storia dello scetticismo antico, almeno nella sua variante neo-pirroniana, è il corretto inquadramento del contributo che a essa ha apportato Sesto Empirico. Da questo punto di vista non si può che apprezzare la posizione assunta da Rensi, visto che per lui «Sesto raccoglie ed integra tutto il tesoro dello scetticismo antico». Per rafforzare questo positivo giudizio sulla fisionomia scettica sestana Rensi si appoggia nuovamente alla *Hellenistic Philosophy* di More e ribadisce così «che 'le opere di Sesto,

[63] Cfr. Gal. *subf. emp*. XI, 84, 13 Deichgräber; sulla "ferocia canina" di Menodoto cfr. già un netto giudizio (che forse non doveva essere ignoto a Rensi? Cfr. *supra*, n. 44) in V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris 1923², p. 313.

[64] Per una ricostruzione complessiva della fisionomia bio-bibliografica sestana rinvio a E. Spinelli, *s.v. Sextus Empiricus*, in *Dictionnaire des philosophes antiques*, publié sous la direction de R. Goulet, CNRS Éditions, Paris 2016, Tome VI, pp. 265-300.

dopo i dialoghi di Platone e il Nuovo Testamento', sono 'il più significante documento che possediamo per la tradizione greca' nel periodo ellenistico», ricordando poi in nota non solo la fondamentale edizione del Fabricius, ma anche le traduzioni latine dello Stephanus e di Hervet, insieme a quella inglese di Bury per la Loeb Classical Library (buona a suo avviso, ma ancora parziale, perché ferma ai primi tre volumi, visto che il quarto, *Against the Professors*, sarà pubblicato solo dopo la morte di Rensi, nel 1949), nonché soprattutto quelle italiane dei *Lineamenti pirroniani*, rispettivamente nella versione già citata di Stefano Bissolati (cfr. *supra*, n. 35) e di Onorato Tescari, uscita per Laterza nel 1926[65].

Basterebbero già queste sintetiche, ma efficaci parole per una rivalutazione della personalità *filosofica* di Sesto Empirico. Se infatti è innegabile che a lui va riconosciuta (come opportunamente mostra il verbo «raccoglie» utilizzato da Rensi) la funzione preziosissima di vera miniera di informazioni riguardo non solo al suo indirizzo di pensiero (da Pirrone e Timone per arrivare ad Agrippa ed Enesidemo) e a tutte le correnti che caratterizzano lo scetticismo antico (da quello accademico a quello verosimilmente sviluppatosi in ambito medico-empirico), ma anche a quasi tutte le scuole filosofiche dogmatiche da lui combattute, questo non può e non deve significare negargli autonomia compositiva o indipendenza teorica. La notazione rensiana per cui Sesto «integra» (per continuità o *per oppositionem*, andrebbe precisato) tutto il ricco patrimonio di pensiero che gli giunge dalle tradizioni precedenti sembra giustamente volerlo dipingere come un autore nel senso più pieno del termine. Già Rensi, dunque, sembra volersi opporre all'immagine, negativa o addirittura spregiativa, di un Sesto mero (e perfino stupido) copista della tradizione a lui precedente[66].

[65] Per le varie citazioni cfr. G. Rensi, *La mia filosofia (lo scetticismo)*, cit., p. 172 e n. 1; la citazione di More è tratta da *Hellenistic Philosophy*, cit., p. 321.

[66] Come esempio paradigmatico di questa tendenza fortemente critica, se non stroncatoria, nei confronti di Sesto cfr. J. Barnes, *Sextan Pyrrhonism*, in D. Scott (ed.), *Maieusis: Essays on Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, Oxford University Press, Oxford 2007, pp. 322-334. Senza moltiplicare i rinvii, ricordo che anche la più recente presentazione d'insieme di Sesto, quella a quattro mani offerta da Tad Brennan e Cliff Roberts, sembra muoversi nella medesima direzione. Benché infatti ammettano subito che «in the history of skepticism in the West, Sextus is central and indispensable», il loro vero giudizio sembra affidato a considerazioni molto negative, che vanno dalla frustrazione generata «by the limitations of Sextus's own writings» alla sua etichettatura come niente più che «a clever and competent compiler of other people's arguments», insomma come «a very minor figure» (cfr. T. Brennan-C. Roberts, *Sextus Empiricus*, in D. E. Machuca-B. Reed (eds.), *Skepticism*, cit., pp. 125-144;

Il piano di battaglia di Sesto è rivolto contro ogni forma di dogmatismo, nei campi della logica, della fisica e dell'etica, e si rivela ampio, articolato, ricco, pungente. Appare dunque comprensibile che in più punti esso possa, quasi senza soluzione di continuità, diventare collaterale, utile, perfino indispensabile per il radicale smantellamento rensiano di tutto ciò che, come abbiamo già ricordato, si pretende assolutamente Vero, Buono, Giusto, Bello. Del resto, non bisogna mai dimenticare che per lui, come recita una formula secca e riepilogativa che apre la trattazione della sua *Apologia dello scetticismo*, «lo scetticismo *non è altro* che antirazionalismo e antidealismo», poiché, viene ribadito poco oltre, «l'opposizione degli scettici contro tutti i sistemi filosofici era opposizione contro la *ragione*, cioè la deducibilità del reale dalla ragione, ossia contro il razionalismo»[67]. Si tratta di una dichiarazione teorica fortissima, senza possibilità di equivoci ed è particolarmente significativo che per supportarla Rensi citi, direttamente in greco, uno dei passi cruciali in cui Sesto Empirico individua contemporaneamente la massima distanza dalle filosofie dogmatiche che combatte e la radice legittima della sua opzione filosofica. Siamo in una sezione decisiva del *Contro gli etici* (*M* XI 160-167), da cui è opportuno estrarre almeno il passo che cattura l'attenzione rensiana (*M* XI 165):

> (165) Dicendo queste cose, invero, non si rendono conto che lo scettico non vive secondo la ragione filosofica (quanto a questa, infatti, è inattivo), ma secondo la non-filosofica osservanza alcune cose può scegliere, altre fuggire[68].

Vale la pena insistere su questo aspetto del pensiero sestano, indagan-

le citazioni sono rispettivamente alle pp. 141 e 125). Contro tale pregiudizio interpretativo, che personalmente ho sempre combattuto e che inchioda Sesto al ruolo passivo e ripetitivo di mero "dossografo", quasi gli si potesse o dovesse negare autonomia compositiva o forse addirittura, in alcuni casi, indipendenza teorica, cfr. anche R. Eichorn, *How (Not) To Read Sextus Empiricus*, «Ancient Philosophy» XXXIV (2014), pp. 121-149; di Sesto come «a 'fundamentalist' sceptic» parla infine P. Pellegrin, *Sextus Empiricus*, in R. Bett (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, cit., p. 122.

[67] Per le citazioni cfr. G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 23 e 32; campione di questa sorta di endiadi concettuale resta sempre Hegel, poiché in lui «viene così a perfetta maturanza il carattere razionalistico dell'idealismo» (Id., *L'irrazionale, il lavoro, l'amore*, cit., p. 16).

[68] La traduzione è mia; ecco il testo greco: ταῦτα δὴ λέγοντες οὐ συνιᾶσιν, ὅτι κατὰ μὲν τὸν φιλόσοφον λόγον οὐ βιοῖ ὁ σκεπτικός (ἀνενέργητος γάρ ἐστιν ὅσον ἐπὶ τούτῳ), κατὰ δὲ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν δύναται τὰ μὲν αἱρεῖσθαι, τὰ δὲ φεύγειν.

done meglio quelle coordinate con cui, a mio avviso, Rensi non poteva non sentirsi in sintonia.

Nella prospettiva sestana, infatti, ciò che guida il soggetto agente non è né può essere la forza astratta di un ragionamento filosofico. Il pirroniano *doc* può regolare la propria vita sulla base di quanto gli ha offerto e gli offre quotidianamente l'esperienza. Questo intende Sesto nel luogo cruciale del *Contro gli etici* di cui ci stiamo occupando. Egli mira dunque a rafforzare ciò che con grande chiarezza si legge anche altrove, in un passo dei *Lineamenti pirroniani* (*PH* I 23-24), dove si ribadisce che il pirroniano può agire «in base alla non filosofica osservanza» (κατὰ τὴν ἀφιλόσοφον τήρησιν). Combattendo con forza l'accusa di inattività, egli accetta prima di tutto in modo passivo e involontario τὸ φαινόμενον come criterio di azione esplicitamente sottratto a ogni forma di ulteriore ricerca (cfr. ancora *PH* I 22). Ponendosi dunque in consapevole contrapposizione a ogni morale assoluta e assolutamente vincolante, egli dichiara inoltre – ἀδοξάστως, dunque senza pretesa alcuna di raggiungere credenze o di trasformare il suo pronunciamento in un'asserzione dogmatica – di condurre la sua esistenza in base a una nozione del tutto peculiare di esperienza o τήρησις. Si tratta in realtà di qualcosa di più della mera registrazione di un'esperienza; abbiamo a che fare con qualcosa di più della mera osservazione, con una vera e propria forma di «osservanza», consapevole e studiata, che mira a corroborare l'accettazione di una dipendenza dalla vita o *bios*[69]. Quest'ultima, infatti, non è il terreno di astratte speculazioni, in quanto ci impone una serie di inevitabili punti di riferimento, tanto a livello naturale (poiché come essere umani non possiamo non percepire, pensare, provare emozioni e passioni) quanto a livello culturale (perché non viviamo su Marte, ma siamo qui e ora – in senso sia geografico che storico, nella temperie imperiale del II sec. d. C. per Sesto, negli anni bui del fascismo per Rensi – costantemente condizionati dalla nostra educazione, dalle regole della comunità che ci accoglie, dal *know-how* tecnico che intorno a noi cerca di piegare l'esperienza a fini utili per le nostre esigenze).

Se, da pirroniani, decidiamo di compiere alcune azioni e di collocarci attivamente nel mondo della vita, possiamo farlo senza dover

[69] Per un'analisi più accurata del concetto di τήρησις in Sesto rinvio a E. Spinelli, *L'esperienza scettica: Sesto Empirico fra metodologia scientifica e scelte etiche*, «Quaestio» 4 (2004), pp. 25-43; più specificamente sulla βιωτικὴ τήρησις cfr. anche S. Marchand, *Sextus Empiricus, scepticisme et philosophie de la vie quotidienne*, «Philosophie Antique» 15 (2015), pp. 91-119.

sottoporre ad aporia né l'insieme delle esperienze precedenti, in virtù delle quali abbiamo reso possibili o perfino appetibili per noi quegli snodi comportamentali, né le consuetudini linguistiche, grazie alle quali denominiamo gli oggetti e le condizioni dei nostri atti[70]. Né tanto meno dobbiamo ripudiare o sminuire i punti di riferimento abituali della vita comune, quelli sorretti e difesi dalla «consuetudine» o συνήθεια. La troppo soffocante tirannia del *logos* filosofico, sia esso professionale (parrocchiale quasi) o invece ormai cristallizzatosi nelle opinioni dei semplici uomini della strada (in greco, meglio «gli idioti»/οἱ ἰδιῶται: cfr. *PH* I 30), sarà ormai alle nostre spalle, senza che ciò implichi un ritiro dal mondo o una contraddittoria incongruenza.

Ciò che vale su questo piano, come già si accennava, è proprio quella osservanza o τήρησις che quotidianamente ci offre lo spunto per evidenziare una consequenzialità operativa e situazionale, accettabile sia sul piano euristico o perfino epistemologico[71], sia su quello etico, senza mai cedere alla tentazione di scorciatoie dogmatiche, tanto nella direzione di teoremi esplicativi onnicomprensivi quanto di concetti o valori assoluti.

Senza pretendere superbamente di giudicare ogni aspetto della realtà secondo il *logos* filosofico e senza collocarci precipitosamente nel luogo della verità, declinata tanto nella versione di un assoluto dogmatismo positivo quanto in quella di un rigido dogmatismo negativo (cfr. *PH* I 1-4), possiamo non solo coltivare la speranza di una condizione intellettuale aperta e di ricerca senza fine, ma anche e soprattutto lasciarci andare, accettando il nostro essere nel mondo, seguendo il corso che lo contraddistingue e perfino, *si necesse est*, sopportando con moderazione il doloroso andirivieni delle passioni umane (troppo umane)[72], pur nello sforzo di mettere in ordine alcuni suoi aspetti grazie a un blando approccio empiristico e dunque vivendo, in senso pieno e piano, perfino *senza* filosofia. L'orizzonte entro cui appare inevitabile collocare questa opzione etica pirroniana è quello di una vita quotidiana articolata in forme plurime di esistenza

[70] Il pirroniano, del resto, non combatte inutilmente sulle parole, poiché il *phonomachein*, con tutto quel che ne deriva sul piano delle sterili dispute dogmatiche, gli è estraneo: cfr. *PH* I 206.

[71] O piuttosto epistemologicamente debole: cfr. in particolare *M* VIII 288, nonché le felici notazioni di M. Frede, *An Empiricist View of Knowledge: Memorism*, in S. Everson (ed.), *Epistemology*, cit., pp. 225-250.

[72] Su questo aspetto cfr. anche E. Spinelli, *Passions, Affections, and Emotions: A Coherent Pyrrhonian Approach*, «Sképsis» 20 (2020), pp. 20-30.

(una sorta di ineliminabile *multiverso*, avrebbe forse detto Rensi[73]?), sottratte al predominio di una dogmatica Ragion Pratica e aperta invece alla pragmatica necessità del κοινὸς βίος. Sullo sfondo si fa valere una sorta di "datità" ineludibile, in cui ciascuno di noi si trova "gettato" e da cui non si può quindi prescindere[74]. Un simile atteggiamento è sorretto non solo dalla continua attenzione ai dettagli della vita e dall'accettazione della propria condizione umana (o ancora più radicalmente e antecedentemente animale), con e nonostante tutti i suoi limiti, le sue sofferenze o i suoi stati passionali, ma anche dall'ininterrotta curiosità verso ciò che non viene *pre-giudicato* in base a norme date una volta per tutte, figlie di soluzioni integrali o peggio ancora integralistiche, ma piuttosto e molto più produttivamente inserito nel grande ambito di un'esperienza possibile e mai conclusa.

Questa la lezione sestana che, secondo me, germoglia e dà frutti in Rensi, ferma restando, naturalmente, la piena libertà ermeneutica che egli rivendica per sé e che lo porta, "ecletticamente"[75], a riformulare e riadattare i dettami dello scetticismo antico, come di ogni altra eredità intellettuale a lui affine, verso un risultato, un pensiero, una filosofia che si pretende ed è originale, unica e unicamente graffiante, capace di non acquietarsi mai e nello stesso tempo di puntare verso la conquista di una verità, che non va intesa «in senso razionalistico», paradigmaticamente vichiano agli occhi di Rensi, perché «se, invece, come abitualmente, la verità si identifica alla *certezza*, allora anche per lo scetticismo vi è *verità*: la verità delle cose sperimentalmente constatabili, dei fenomeni, dei fatti»[76].

Sapienza Università di Roma
emidio.spinelli@uniroma1.it

[73] Cfr. Sesto Empirico, *Delle istituzioni pirroniane. Libri tre*, cit., p. XV.
[74] Mi sembra interessante ricordare, come mi fa notare *per litteras* Francesco Verde, che quest'immagine dell'essere gettati (in latino: *in terram proiecti*) compare anche e già nell'*Octavius* di Minucio Felice, cap. V.
[75] Sul peculiare, creativo e originale "eclettismo" che caratterizzerebbe il rapporto di Rensi con le varie tradizioni da lui assorbite e rivissute nel suo variegato pensiero cfr. L. Malusa, *Giuseppe Rensi nella storia della filosofia italiana*, cit., spec. p. 229.
[76] Per le citazioni cfr. G. Rensi, *Apologia dello scetticismo*, cit., pp. 33 e 34.
Ringrazio Anna Maria Ioppolo, Francesco Meroi e Francesco Verde, che hanno letto una prima versione di questo contributo e mi hanno fornito utili suggerimenti, di cui ho fatto tesoro nella stesura finale. Segnalo infine che questa ricerca è stata realizzata nell'ambito del Progetto di Ateneo "Il criterio di verità: Dalla filosofia antica all'epistemologia contemporanea" (*Sapienza Università di Roma* / 2019-2021).

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Prima della bulimia ermeneutica: Osservazioni sul dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson[*]

di

Tonino Griffero

Abstract: *Before the Hermeneutical Bulimia: Observations on the Missed Dialogue between Emilio Betti and Luigi Pareyson.* What development would Italian discussion about hermeneutics have had if Luigi Pareyson and Emilio Betti, i.e. an existentialist-personalistic hermeneutics of aesthetic formativity (1954) and an hermeneutics as a general method of *Geisteswissenschaften* aiming at a relative objectivity (1955), had been able/wanted to dialogue with each other? Starting from this counterfactual hypothesis, articulated through a detailed analysis of the points of contact and difference between the philosopher's and the jurist-philosopher's key-concepts, the paper imagines a debate that could perhaps have provided a better context of reception to the subsequent Gadamer's hermeneutics.

Keywords: Personalism, Formativity, Methodical Theory, Canons of Interpretation, Meaning/Significance

Abstract: Che sviluppo avrebbe avuto la riflessione italiana sull'ermeneutica se Luigi Pareyson ed Emilio Betti, ossia una ermeneutica esistenzialistica della formatività estetica (1954) e un'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito volta a una relativa obiettività (1955), avessero potuto/voluto dialogare tra di loro? Partendo da questa ipotesi controffattuale, articolata attraverso un'analisi dettagliata dei punti di contatto e di differenza tra il filosofo e il giurista-filosofo, il contributo immagina appunto un dibattito che avrebbe forse potuto fornire un migliore contesto di ricezione alla successiva ermeneutica di Gadamer.

Keywords: personalismo, formatività, teoria metodica, canoni di interpretazione, significato/significatività

[*] Ripubblichiamo qui, con modifiche e aggiornamenti (raramente bibliografici), T. Griffero, *Ermeneutiche della "fedeltà": il dialogo mancato tra Emilio Betti e Luigi Pareyson*,

1. *Esiste una storia dell'ermeneutica in Italia?*

Non è mai stata scritta una storia dell'ermeneutica italiana: troppo uniforme e tardivo fu considerato il suo sviluppo, come parve troppo impegnativo ricostruirne la preistoria implicita (Vico e Croce, l'attualismo e l'esegesi cattolica). D'altra parte, se a scrivere la storia (anche dell'ermeneutica) sono i «vincitori», non è mai facile prescindere dall'ermeneutica ontologica d'ispirazione heideggeriana, tanto più se simboleggiata dalla saggezza senile di Gadamer e dalla indubbia diffusione planetaria del suo approccio. *Questa* ermeneutica, ritenuta per almeno un decennio (negli anni '80 del secolo scorso) la nuova *koiné* della filosofia in seguito al superamento storicistico-esistenzialistico dell'egemonia strutturalista e delle sue radici positivistiche[1], infatti prima assimilò e poi rese obsoleto (stigmatizzato come *poco* filosofico) il contributo storico-erudito fornito dalle ermeneutiche metodiche precedenti, finendo poi però, forse anche per questo, per estinguersi sull'onda di funeste esagerazioni (non esiste alcun testo ma solo interpretazioni!) e universalizzazioni (tutto è interpretazione!), che, come ben si sa, finiscono per svuotare di senso anche la più euristicamente promettente delle prospettive.

Dopo *Verità e metodo* (= *Wahrheit und Methode*) sembrava addirittura indegno di un filosofo distinguere nel processo comune del *Verstehen* le «sfumature che esso assume e deve assumere, conforme alle esigenze dell'oggetto da interpretare e in funzione degli scopi e problemi diversi che deve proporsi, secondo il vario orientarsi dell'interesse all'intendere» (TGI, 70)[2]. Un atteggiamento che purtroppo dimenticava sia

«Discipline filosofiche» 4 (1994), pp. 105-147. Laddove non diversamente indicato, le traduzioni italiane delle citazioni dagli autori tedeschi sono mie.

[1] Così G. Vattimo, *Ermeneutica nuova* koiné, in Id., *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1989, pp. 38-48.

[2] I testi più rilevanti di Betti e Pareyson dal punto di vista ermeneutico verranno citati nel testo con le seguenti sigle, seguite dal numero della pagina. Per Emilio Betti: TGI = *Teoria generale della interpretazione*, 2 voll. (1955), seconda ed. corretta e ampliata a cura di G. Crifò, Giuffrè, Milano 1990; ESSI = *L'ermeneutica storica e la storicità dell'intendere*, «Annali della facoltà giuridica di Bari» 16 (1960), pp. 1-28; EMG = *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der geisten Wissenschaften*, Mohr, Tübingen 1962 (Trad. it. di O. Nobile Ventura-G. Crifò-G. Mura, *L'ermeneutica come metodica generale delle scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1987). Altri contributi imprescindibili per lo studioso dell'ermeneutica bettiana sono E. Betti, *Interpretazione della legge e degli atti giuridici (Teoria generale e dogmatica)*, Giuffré, Milano 1949, in specie *Le categorie civilistiche dell'interpretazione* (1948), ivi riedite nella seconda ed. riveduta e ampliata a cura di G. Crifò, Giuffrè,

che l'ermeneutica sorse proprio per difendere l'obiettività dell'interpretazione dal relativismo, sia che ogni fenomenologia filosofica, ammesso che voglia dar conto della molteplicità del reale, dovrebbe attenersi alla *Kunst des Unterscheidens*[3], anziché sfociare in quella che Betti definirebbe una «adialettica uniformità senza trapassi né gradi». Il contrasto tra ermeneutiche filosofiche extrametodiche ed ermeneutiche metodiche non per questo però necessariamente afilosofiche, nonostante l'ingenua e dichiarata speranza bettiana di «restare sul terreno fenomenologico della scienza (*bei den Sachen selbst*) senza ascriversi a nessun particolare sistema filosofico» (TGI, IX; ma anche XVIII) è a prima vista quello tra una teoria secondo cui la vita stessa è interpretazione, tanto che ogni distinzione tra le esperienze ermeneutiche andrebbe derubricata a mera *differenza quantitativa* all'interno di una sostanzialmente identica forma di vita, e quella che invece sottolinea come la «divisione del lavoro ermeneutico [sia] imposta dallo stesso articolarsi della spiritualità in gradi successivi e in sfere diverse: gradi che concrescono l'uno sull'altro, rivelando una progressiva complessità; *sfere che richiedono ciascuna una propria stregua ermeneutica*» (TGI, 352; corsivo nostro). È per Emilio Betti vera ermeneutica, ad esempio, solo quella che, in forza di «un procedimento analitico rallentante e astraente» (TGI, 763), distingua accuratamente tra a) la ricognizione come comprensione intransitiva, b) l'interpretazione riproduttiva o rappresentativa in quanto processo transitivo, e c) l'interpretazione applicativa (in funzione normativa); e nel contempo osservi, preservandone l'equilibrio, quattro canoni fondamentali (autonomia ermeneutica dell'oggetto, principio della totalità, attualità dell'intendere, adeguazione dell'intendere), i quali potranno apparire dei

Milano 1971; *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in AA. VV., *Festschrift für E. Rabel*, 2 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1954, vol. II, pp. 79-168 (ora riedito a sé, con un *Nachwort* di H. G. Gadamer, Mohr Siebeck, Tübingen 1988); da ultimo, la raccolta di contributi vari ora apparsa come E. Betti, *Diritto Metodo Ermeneutica*, Giuffrè, Milano 1991. Per Luigi Pareyson: E = *Estetica. Teoria della formatività* (1954), Bompiani, Milano 1988; EP = *Esistenza e persona* (1956), nuova edizione, Marietti, Genova 1985; TA = *Teoria dell'arte. Saggi di estetica*, Marzorati, Milano 1965; PE = *I problemi dell'estetica*, Mursia, Milano 1966[2]; CE = *Conversazioni di estetica*, Mursia, Milano 1966; VI = *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971; EA = *L'esperienza artistica. Saggi di storia dell'estetica*, Marzorati, Milano 1974. Per alcuni testi minori abbiamo citato direttamente dall'antologia del pensiero ermeneutico di Pareyson curata da M. Ravera (L. Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1988 = FdI).

[3] Secondo la felice definizione di O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, 2 voll., Alber, Freiburg/München 1983, II p. 209.

truismi solo a chi ne dimentica la lenta e faticosa emersione nella metodologia ermeneutica *moderna*.

Proprio a partire da questa prima contrapposizione di *Denkformen*, vorrei qui fornire alcuni spunti per ricostruire, attraverso quello che *avrebbe potuto essere* un confronto esemplare tra i due fondamentali apripista dell'ermeneutica in Italia (Emilio Betti-Luigi Pareyson)[4], non certo la storia dell'ermeneutica italiana di cui si diceva, ma, assai più modestamente, tempi e modalità della maturazione in Italia di alcune problematiche ermeneutiche e del loro, se si vuole, possibile non logoramento. Il confronto non ha fonti certe. Non sul piano biografico: nonostante Betti possa essere definito a giusto titolo un *Grandseigneur der Allegation*[5] – ma sarebbe necessario distinguere «le sue letture dalle sue reali "fonti" di ispirazione»[6], e magari non passare sotto silenzio l'uso «scopertamente retorico [degli] aforismi di Nietzsche»[7], Pareyson

[4] Di questo confronto ipotetico e comunque *a posteriori*, vista l'assenza di riferimenti reciproci e l'appartenenza ad ambiti culturali a torto ritenuti irrelati, non vi è traccia nella letteratura critica (al massimo li si giustappose, cfr. C. Benincasa, *L'interpretazione tra futuro e utopia* [ma: *La svolta dell'interpretazione. Memoria e profezia*], EM, Roma 1973, pp. 93-108 e 131-186) e, quel che più stupisce, neppure nelle sempre più numerose ricerche sull'ermeneutica pareysoniana. Neppure l'analisi che qui si presenta, del resto, pretende di essere esaustiva, se non altro perché non tiene conto delle ermeneutiche *pratiche* di Betti e Pareyson, vale a dire né del Betti interprete del diritto romano e vigente, né del Pareyson instancabile interprete di filosofi e scrittori, e avviato, da ultimo, a un'ontologia della libertà che si configura come un'ermeneutica del mito religioso: cfr. L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, «Annuario filosofico» 2 (1986), pp. 7-69, p. 15.

[5] Così A. Baeumler, *Recensione a E. Betti, «Teoria generale della interpretazione», «Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften»*, «Gnomon» 35 (1963), pp. 113-120, p. 113, che definisce l'apparato delle note bettiane come una sorta di «storia delle teorie dell'interpretazione del XIX secolo». Osservava a sua volta F. Wagner, *Zur Nachwirkung Droysens: Emilio Betti's Hermeneutik*, «Archiv für Kulturgeschichte» 38 (1956), pp. 258-263, p. 261, che «nessun singolo recensore afferente ad una sola materia potrà essere all'altezza di quanto viene qui offerto con grande ricchezza».

[6] Così G. Mura, *Saggio introduttivo: la "teoria ermeneutica" di Emilio Betti*, intr. all'ed. it. di EMG, p. 18. È lo stesso Betti a notare che nella sua opera «vennero utilizzate [...] nozioni di contenuto e valore scientifico elaborate nel corso e nel quadro di *sistemi speculativi cui non si legano necessariamente*» (TGI, XIV-XV; corsivo nostro).

[7] M. Bretone, *Il paradosso di una polemica*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno» 7 (1978), pp. 113-124, p. 113. Il volume è interamente dedicato a Betti e sarà d'ora innanzi citato come «Quaderni fiorentini». Di contro, cfr. A. Baeumler, *Recensione a E. Betti*, cit., p. 114, circa la precoce scoperta bettiana del Nietzsche ermeneutico. Si tenga inoltre presente che, proprio a Nietzsche, Betti dedicò un lungo saggio negli anni della guerra: *Per una interpretazione idealistica dell'etica di Federico Nietzsche*, «Rendiconti del Reale Istituto Lombardo di

nei suoi lavori non viene mai citato. Né Pareyson, apparentemente piuttosto reticente sulle proprie fonti, pare conoscere gli sviluppi a lui coevi dell'ermeneutica bettiana. Ma neppure il confronto ha fonti certe sul piano filosofico: da una parte, Pareyson sviluppa infatti un'ontologia personalistica volta a riconoscere che della rivelazione (ma anche dell'eventuale sottrarsi) dell'essere nella storia e della sua perenne ulteriorità è compito della *persona* fornire testimonianza ermeneutica; dall'altra, Betti elabora una filosofia della cultura e dei valori diretta al progressivo allargamento ermeneutico (intersoggettivamente e metodologicamente controllato) della prospettiva umana. Laddove dall'orientamento ecletticamente idealistico-realistico di Betti[8], fortemente segnato da una formazione giuridica improntata alla *validità* dei risultati e all'acribia storiografica, deriva che «se le persone singole [...] isteriliscono e scompaiono, [...] i valori dello spirito [...] debbono sopravvivere al fatto della loro scoperta e creazione» (TGI, 950), Pareyson insiste per contro, sulla scorta di un *mood* a tutti gli effetti esistenzialistico, sul fatto che «la verità è inseparabile dall'interpretazione personale che ne diamo» (VI, 25), tanto che «il pensiero ermeneutico non può se non culminare nel pensiero tragico»[9].

Ma le differenze sono meno semplici di quanto sembri. Infatti, se Pareyson non misconosce affatto le esigenze filologiche del lavoro ermeneutico[10], pur temendo che il metodo venga cercato allo scopo

Scienze e Lettere» 77 (1943-1944), pp. 171-217. Per una sua rapida disamina si veda T. Griffero, *Interpretare. La teoria di Emilio Betti e il suo contesto*, prefazione di F. Moiso, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, pp. 72-79.

[8] Per quanto il rimprovero di eclettismo sia diventato un luogo comune della ricezione bettiana e, quel che è peggio, un alibi che talvolta esonera da indagini filosofiche più approfondite, esso ha indubbiamente del vero. Rileva J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse selon Emilio Betti*, in Id., *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine*, Vrin, Paris 1993, p. 159, che Betti usa qualsiasi elemento della filosofia e della scienza tedesche possa servirgli per isolare Heidegger all'interno della sua stessa tradizione.

[9] S. Givone, *Interpretazione e libertà. Conversazione con Luigi Pareyson*, in G. Vattimo (ed.), *Filosofia '91*, Laterza, Roma-Bari 1992, p. 7.

[10] La teoria dell'interpretazione «è teoria generalissima, che riguarda non solo l'estetica, ma tutte le altre parti della filosofia, e ha conseguenze incalcolabili in ogni campo, dalla gnoseologia alla metafisica, dall'istorica all'etica, e così via». È Pareyson stesso, riprendendo (casualmente?) il titolo dell'opera bettiana, a dichiarare di cercare «la validità del concetto di interpretazione [...] in tutti i campi dell'attività dell'uomo e in ogni relazione umana», e pertanto di voler elaborare «una *teoria generale dell'interpretazione*» (VI, 239-240; corsivo nostro).

di disporre non tanto della verità quanto dell'«operatività» (VI, 132), l'approccio bettiano, lungi dall'esaurirsi in un *naiver Objektivismus*[11], presuppone anche sempre un interesse esistenziale (ma non esistenzialistico) all'intendere, nel quadro del ruolo impersonalmente etico[12], in vista della progressiva educazione dell'umanità, dell'interpretazione; mira inoltre al superamento dell'egocentrismo, assegnato dalle teorie della *Umwelt* all'animale e di rimessa anche all'uomo, in un orizzonte di tolleranza e solidarietà sia orizzontale che verticale (*magna viventium ac defunctorum communio*) promosso dall'approfondirsi del senso storico (TGI, 962). Né si può giudicare *tecnica* e non filosofica[13] una riflessione che penetra a suo modo sin nel rapporto linguaggio-pensiero (*Worthaftigkeit des Denkens*) e che, svelando assai precocemente i limiti della gnoseologia semiotica, risulta persino più in sintonia di quella pareysoniana (EP, 21: «assai più eloquente nei confronti dell'essere o dell'assoluto è l'uomo nel suo essere che nel suo parlare») con la svolta linguistica o *linguistic turn* della filosofia novecentesca.

Nonostante il loro essersi formati sullo stesso terreno di crisi e di reazione (certo più esplicita in Pareyson; cfr. CE, 45-46) allo *Historismus* tedesco da cui proverranno anche le voci internazionalmente più influenti dell'ermeneutica novecentesca (Bultmann, Heidegger, Gadamer), e l'essere giunti quasi contemporaneamente, dopo aver percorso un tratto di strada in comune (condizionalità storica dell'inter-

[11] Obiezione cui ricorre, accanto a quella di «crasso psicologismo», anche H. G. Gadamer, *Emilio Betti und das idealistische Erbe*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 5-11, p. 7, in un intervento tanto cortese nella forma quanto severo nella sostanza. Gadamer ricorda come Betti avesse cercato inutilmente di convincerlo: «ciò che egli combatteva [Croce, in nome del realismo assiologico hartmanniano], non era nulla in cui potessi in generale riconoscermi. [...] Nessuno può saltare al di là della propria ombra [...]. Probabilmente egli sperava che io potessi imparare a saltare al di là della mia ombra. Ma io non vedevo proprio verso che cosa dovessi saltare» (ivi, pp. 5-6).

[12] «Solo tendendo con forza l'arco verso quei contenuti significativi [analizzati in base ai canoni ermeneutici del metodo storico] si rende possibile la controspinta del nostro spirito verso la conoscenza di se stesso» (EMG, 108). «Le forme che sono il veicolo [dei] valori, debbono essere trasferite di mano in mano e tramandate di generazione in generazione: nel che propriamente consiste ciò che si chiama tradizione» (TGI, 950-951). Cfr. G. Benedetti, *Eticità dell'atto ermeneutico*, in V. Rizzo (ed.), *Emilio Betti e l'interpretazione*, ESI, Napoli 1991, pp. 127-153.

[13] Anche Betti rientra a tutti gli effetti nella «vocazione filosofica» dell'ermeneutica, se questa «si manifesta nella impossibilità [...] di limitarsi alla formulazione e precisazione "tecnica" del particolare rapporto tra un lettore, un segno e un significato» (G. Vattimo, *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*, Mursia, Milano 1968, p. 18).

pretazione, avversione per relativismo e specialismo, distacco da Croce[14]) al loro *opus majus* (TGI e E), fu probabilmente Betti il primo, ancorché sostanzialmente incompreso nel panorama filosofico italiano[15], ad introdurre temi ermeneutici nel nostro Paese, e segnatamente in quella prolusione del 1927 sulla dogmatica in funzione storica ove si riconosce esplicitamente il carattere interpretativo e quindi anche storicamente condizionato (dogmatica giuridica) della storia del diritto romano[16]. Si può quindi dire che l'ermeneutica, facendo il suo ingresso in Italia, in un certo senso troppo precocemente[17], prima sul terreno *tecnico* della teoria e della storiografia del diritto, stimolata dalla crescente consapevolezza dell'intreccio di storia e dogmatica in ambito civilistico e romanistico[18], che non su quello

[14] Per limitarsi a Betti: egli attacca Croce, tra gli altri motivi di ordine politico-culturale, in quanto capostipite di uno «storicismo atomistico e adialettico avverso all'esigenza della tipizzazione» e inconsapevole di confondere piano formativo e piano interpretativo (ricostruttivo-riflessivo). Cfr. TGI, 147-155, 503-505, 530-534, 551-556.

[15] Per un breve esame della (scarsa) fortuna italiana dell'ermeneutica bettiana, cfr. T. Griffero, *L'ermeneutica di Emilio Betti e la sua ricezione*, «Cultura e scuola» 109 (1989), pp. 97-115. Ciò spiega, tra l'altro, il fatto che Pareyson potesse ritenere di non avere precedenti e non solo in Italia (di una «sua priorità cronologica rispetto alle altre teorie ermeneutiche odierne» parla anche M. Ravera, *Premessa* a FdI, 11; cfr. L. Pareyson, *Filosofia e verità. Intervista a cura di M. Serra*, «Studi cattolici» 193 (1977), pp. 171-179, p. 172: «Il mio rapporto con l'esistenzialismo non è sullo stesso piano del mio rapporto con la riflessione ermeneutica. In quello io ho avuto maestri i tre massimi rappresentanti del genuino esistenzialismo: Heidegger, Jaspers, Marcel; in questa *nessuno m'è stato maestro, e l'ho tratta unicamente da me*, sin dalla fine degli anni '40 e l'inizio degli anni '50, quando né Gadamer né Ricoeur avevano scritto la loro teoria dell'interpretazione» (corsivo nostro). Del resto, Gadamer stesso è presentato da Pareyson (maliziosamente?) come uno di quei «pensatori stranieri che si sono interessati alla teoria dell'interpretazione ch'io ho proposta» (VI, 240).

[16] E. Betti, *Diritto romano e dogmatica odierna*, «Archivio giuridico F. Serafini» 99 (1928), pp. 129-150; 100 (1928), pp. 26-66. Per un primo esame, cfr. T. Griffero, *Interpretare*, cit., pp. 38-55. Betti indicherà, in seguito, una sua «recente preparazione ermeneutica (W. Jäger, Droysen, Meinecke, Huizinga, Jaspers)» in vista della preparazione del corso di diritto romano in lingua tedesca tenuto nel 1937 all'Università di Francoforte, ma anche la lettura, consigliatagli da G. Righi, del monumentale studio di J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge der Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert*, 3 voll., Mohr Siebeck, Tübingen 1926-1932; cfr. E. Betti, *Notazioni autobiografiche*, CEDAM, Padova 1953, rispettivamente pp. 33 e 50.

[17] Così F. Bianco, *Einleitung* all'antologia da lui stesso curata, *Beiträge zur Hermeneutik aus Italien*, Alber, Freiburg/München 1993, p. 12.

[18] Più precisamente, del fatto che tra l'interpretazione storiografica e quella del diritto vigente vi sarebbe una differenza solo di grado (cfr. per l'intera questione A. De Gennaro, *Emilio Betti: dallo storicismo idealistico all'ermeneutica*, «Quaderni fioren-

filosofico – per Pareyson: esistenzialismo come accesso personale e finitistico all'essere-verità; discussione su unità della filosofia e pluralità delle filosofie; rapporto dell'opera d'arte con le sue letture-esecuzioni –, non fece che replicare il suo più generale destino storico di trasformazione da tecnica interpretativa a orientamento filosofico complessivo. Pareyson fu, com'è noto, un attento lettore di Vico. Ma entrambi si rifanno a Vico. E v'è chi ha sottolineato infatti come «Betti [possa] essere considerato un epigono insospettabile e indiscutibile del *realismo storico vichiano*»[19]. Il giurista riprende infatti da Vico soprattutto – e in un certo senso *ricartesianizza* allo scopo di elaborare un metodo della comprensione storica[20] – la tesi del *verum ipsum factum*, mentre Pareyson (come del resto Gadamer) insisterà piuttosto sulla funzione universale del *senso comune* e sulla già chiarita complementarità di recettività e creatività nell'ingegno[21]. Comunque sia, in Pareyson le prime istanze ermeneutiche risalgono allo studio della filosofia heideggeriana come ermeneutica dell'esserci[22], e da un punto di vista ben più incoativo – visto che l'interpretazione come rapporto ontologico gli apparve sempre più nettamente differire «dall'uso personale della ragione universale» (EP, 23) rivendicato dal suo maestro Augusto Guzzo – alla problematica dialettica jaspersiana, da Pareyson risolta personalisticamente stabilendo «l'intimità personale e assoluta» tra il mondo come «orizzonte indefinitamente retrocedente» e «comprensività relativizzante», e il cosmo come «puntualità dell'angolo visuale», *Standpunkt* irripetibile e inaggirabile, «*Weltanschauung* e situazione»[23]. Ma se non quello cronologico, spetta però indubbiamente

tini», cit., pp. 79-111, spec. pp. 90 e ss.).

[19] G. Mura, *Saggio introduttivo*, cit., p. 27.

[20] Cfr. J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., p. 162; sul rapporto Betti-Vico si vedano E. Betti, *I principi di scienza nuova di G. B. Vico e la teoria della interpretazione storica*, «Nuova rivista di diritto commerciale» 10 (1957), pp. 48-59, e l'analisi in T. Griffero, *Interpretare*, cit., pp. 147-151, come pure S. Noakes, *Betti's Debt to Vico*, «New Vico Studies» 6 (1988), pp. 51-57, e G. A. Pinton, *Emilio Betti's Theory of General Interpretation: Its Genesis in Giambattista Vico with its Relevance*, Ann Arbor, Michingan 1973.

[21] Cfr. L. Pareyson, *La dottrina vichiana dell'ingegno*, in EA, pp. 39-75, ma anche VI, pp. 226 ss.

[22] Cfr. L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo* (1943), Sansoni, Firenze 1971, pp. 234 ss.

[23] Cfr. L. Pareyson, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers* (1940), ora *Karl Jaspers*, Marietti, Casale M. 1983, ad es. pp. 66-74, e, contro la «sofistica della comoda tolleranza» indotta dal relativismo, pp. 198-208. La conclusione è già la stessa della sua posteriore filosofia dell'interpretazione: «non è che ci siano molte verità, ma ci

a Pareyson e alla sua scuola il merito di aver definitivamente portato il dibattito ermeneutico italiano all'altezza di quello internazionale e di averne suggerito, in specie attraverso l'anti-fondazionalismo emancipativo di Gianni Vattimo, le potenzialità politico-sociali[24].

Ciò che qui mi riprometto è, in definitiva, nient'altro che la parziale rettifica di quella inaccettabile asimmetria a causa della quale, laddove la *teoria generale* di Betti rimase inascoltata in Italia a causa del suo presunto tecnicismo giuridico, ottenendo invece un ampio (e oggi crescente) interesse internazionale[25], non da ultimo per l'aver scritto gran parte dei suoi lavori in tedesco e l'essersi confrontato a viso aperto con Bultmann e Gadamer[26], l'ontologia ermeneutica di Pareyson fu assai profondamente recepita nel nostro Paese, restando però sostanzialmente sconosciuta sul piano internazionale[27]. E la domanda, chiaramente controfattuale, suona così: che destino avrebbe avuto l'ermeneutica italiana se Pareyson e Betti si fossero conosciuti e avessero intrecciato un dialogo teorico all'altezza dei loro profili intellettuali?

---

sono molte esistenze: le verità diverse dalla mia non sono propriamente altre verità, ma verità di altri» (p. 204), che concrescono con la mia nell'infinito processo della comunicazione e del movimento (in sé stesso trascendente) della verità.

[24] Cfr. G. Vattimo, *Ermeneutica e democrazia*, «Micromega» 3 (1994), pp. 42-49.

[25] Se ne trovano ampie conferme negli informatissimi lavori di G. Crifò. Cfr. da ultimo Id., *Sulla diffusione internazionale del pensiero ermeneutico bettiano*, in V. Rizzo (ed.), *Emilio Betti e l'interpretazione*, cit., pp. 21-44, e, per un ottimo abbozzo di biografia intellettuale di Betti, cfr. Id., *Emilio Betti. Note per una ricerca*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 165-287. Per una bibliografia limitata alla letteratura ermeneutica di e su Betti fino al 1988, cfr. T. Griffero, *Interpretare*, cit., pp. 217-240.

[26] Sulla ricezione dell'ermeneutica bettiana in ambito tedesco fino a metà anni '70, cfr. R. Malter, *Die Rezeption der Hermeneutik Emilio Bettis in der deutschsprachigen Philosophie*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 143-163, e, già prima, O. F. Anderle, *Das Lebenswerk Emilio Bettis und seine Bedeutung für das deutsche Geistesleben*, in AA. VV., *Atti del V Convegno internazionale di studi italo-tedeschi*, La Bodoniana, Merano 1967, pp. 49-59.

[27] Pareyson è, ad esempio, quasi totalmente assente dal sempre utile lavoro bibliografico di N. Henrichs, *Bibliographie der Hermeneutik und ihre Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*, Philosophia Verlag, Düsseldorf 1968 (è citato solo un articolo nella col. 353), a fronte dell'ampio riconoscimento della centralità di Betti (coll. 9-12, 44, 324, 380, 394-395, 403, 407). A Pareyson neppure accenna J. Bleicher, *L'ermeneutica contemporanea*, Trad. it. di S. Sabattini, il Mulino, Bologna 1986. Per una bibliografia generale degli scritti di e su Pareyson, cfr. ora F. Russo, *Esistenza e libertà. Il pensiero di Luigi Pareyson*, Armando, Roma 1993, pp. 237-255.

2. *Ermeneutica come* Kunstlehre *o come personalismo ontologico*

È buona regola cominciare un confronto tra i due studiosi partendo dalle diverse definizioni del loro *oggetto*. Mentre Betti intende l'ermeneutica come una metodica generale delle scienze dello spirito, e pertanto come una meta-teoria volta a garantire l'*obiettività*, Pareyson guarda ad una filosofia dell'interpretazione (non, in senso stretto, ad un'ermeneutica)[28] che attesti l'ermeneuticità dell'intera esistenza[29], ossia il rapporto interpretativo originario della persona con l'essere e la verità, a un'ontologia, cioè, che non è metafisica perché «per la sua inoggettivabilità l'essere è inafferrabile come essere, e ogni tentativo di coglierlo e definirlo non ha altro esito che il suo arretramento» (EP, 19). La differenza non potrebbe essere maggiore. La rigorosa separazione bettiana dell'interpretazione (*Auslegung*), quale processo spirituale consegnato alla riflessione piuttosto che alla creatività divinatoria, direzionato ad un oggetto e sempre controllabile intersoggettivamente, quale cioè attività «succedanea e subordinata ad una precedente e principale attività creatrice di forme rappresentative» (TGI, 231), dalla *Deutung* come libera concezione soggettiva del mondo e della vita, costruzione speculativa allettante quanto si vuole ma ametodica e in nessun modo «vincolata ad una oggettivazione dello spirito altrui che si tratta di riconoscere *soltanto per quello che è*» (TGI, 236; corsivo nostro)[30], avrebbe trovato scarso favore in Pareyson, per il quale, a leggere con occhi ermeneutici la sua *Estetica*, è interpretazione non solo ogni procedimento estetico-artistico (la trasformazione della materia in materia artistica, la traduzione, l'imitazione, l'adesione ad un genere, ecc.), ma anche ogni conoscenza e addirittura l'orientamento esistenziale-preriflessivo dell'uomo. Pur a sua volta intento

[28] Cfr. F. Russo, *Esistenza e libertà*, cit., p. 23.
[29] Cfr. L. Bottani, *Estetica, interpretazione e soggettività. H. G. Gadamer e L. Pareyson*, «Teoria» 1 (1982), pp. 87-113, p. 103.
[30] Se per Pareyson l'ermeneuticità del filosofare attiene non tanto alla conoscenza quanto alla coscienza, oltretutto per nulla *a posteriori* e totalizzante come in Hegel (VI, 208; EP, 228), per Betti l'intendere si differenzia dallo spiegare per cause come pure dal generico comprendere intuitivo e prescientifico. Attento lettore di Nietzsche, Betti sa bene che proprio a partire da Nietzsche si suole sostenere che l'esistenza è in quanto tale prospettica e interpretante; eppure egli non manca di difendere dal generico interpretare la vita l'interpretare inteso come «procedimento logico, il cui indirizzo può essere controllato alla stregua di determinati criteri, e i cui risultati pertanto possono essere valutati siccome esatti o inesatti» (TGI, 100).

a individuare un concetto più rigoroso di interpretazione, distinto ad esempio dalla mera *demistificazione* e comunque non assorbito né dall'ontologia negativa né dall'esplicitazione razionalista, Pareyson avrebbe considerato probabilmente l'approccio bettiano minacciato da una «maniera quasi-positivistica d'intendere l'oggettività dell'interpretazione»[31].

La definizione generale, è vero, suona *apparentemente* quasi la stessa. L'interpretazione (Pareyson) è «conoscenza di forme da parte di persone» (tra gli altri EP, 218), o meglio «una tal forma di conoscenza in cui, per un verso, recettività e attività sono indisgiungibili, e, per l'altro, il conosciuto è una forma e il conoscente è una persona» (E, 180)[32], così che «l'"oggetto" si rivela nella misura in cui il "soggetto" si esprime, e viceversa» (VI, 54); oppure (Betti) essa è quel rapporto triadico per cui «l'interprete è chiamato a intendere il senso [...], cioè a comunicare con l'altrui spiritualità attraverso le forme rappresentative in cui essa si è oggettivata» (TGI, 71). Per entrambi si tratta di una conoscenza estranea tanto al deduttivismo causalistico quanto alla semiotica psicologico-comportamentista; di un processo spirituale ed individualizzante sollecitato esclusivamente da *forme* (il che esclude a limine ogni presunta immediatezza pre-ermeneutica), in quanto pur nella relativa differenza semantica che tale tesi assumerebbe nelle due prospettive «l'iniziativa umana non s'inizia da sé, ma è iniziata, e comincia il proprio movimento soltanto in quanto è principiata» (E, 180). Per entrambi (a differenza che in Gadamer)[33] neppure si può

[31] Così F. Bianco, *Oggettività dell'interpretazione e dimensioni del comprendere. Un'analisi critica dell'ermeneutica di Emilio Betti*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 13-78, p. 63, ora in Id., *Pensare l'interpretazione. Temi e figure dell'ermeneutica contemporanea*, Editori Riuniti, Roma 1991, pp. 33-86.

[32] Affermazioni dello stesso tenore si trovano anche in Betti: il comprendere non è affatto cosa di un «interprete puramente recettivo», ma «fattivamente ricostruttivo», anche se «nel sottolineare ciò si è andati [...] troppo oltre» fino a mettere in questione «se sia possibile attingere per via di interpretazione una conoscenza oggettiva» (EMG, 71). Betti è ben consapevole del fatto che, essendo assurda la fiducia nella possibilità di attingere una nuda «oggettività» (TGI, 315), l'interprete deve «ricostruire dal di dentro [...] e risolvere ogni volta nella propria attualità un pensiero, un'esperienza di vita che appartiene al passato [...] attraverso una specie di *trasposizione*, nel circolo della propria vita spirituale, in virtù della stessa sintesi con cui lo riconosce e costruisce» (TGI, 314), e tuttavia ammonisce sempre l'interprete a non «sovrapporsi e imporsi dal di fuori all'oggetto da interpretare» (TGI, 317), ma a «lasciar parlare "da sé" l'oggetto che si tratta di intendere» (TGI, 328).

[33] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Trad. it. e Introd. a cura di G. Vattimo, Bompiani,

prescindere dalla congenialità: non si dà infatti vera interpretazione se non come sintonizzazione, il che non significa identità o indifferenza, ma costruenda e non necessariamente innata sintesi di fedeltà e originalità, «un'affinità più intima della similarità che inizialmente stringe tutti gli uomini fra loro», dato che «nel mondo umano si riesce a comprendere veramente solo ciò con cui si ha una previa congenialità»[34]. Una congenialità che, «se usat[a] a dovere, è mezzo efficientissimo: fedelissimo e rivelatore» (TA, 174), del quale Pareyson circoscrive comunque l'applicabilità, poiché «non si può essere interpreti esecutori critici egualmente buoni di tutte le opere» (E, 243): una avvertenza di cui Betti non ha bisogno, perché estraneo sia all'enfasi personalistica sia al miraggio della perfezione interpretativa.

a) Abbandonando però il terreno del confronto generico, si vedrà subito che la *teoria generale* di Betti si muove in un orizzonte più circoscritto, escludendo, poiché soggetta non all'*intendere* ma allo *spiegare*, la forma naturale, la quale «manca di evidenza, cioè di familiarità, perché non può ricollegarsi a un'interiore esperienza propria del soggetto chiamato a conoscerl[a]» (TGI, 74). Forma naturale che invece Pareyson considera interpretabile, in quanto, sotto l'influenza di Goethe, pur sempre «form[a], vale a dire risultato di processi formativi» (EP, 221). Lungi dal poter essere conosciute immediatamente, anche le cose naturali, «per il loro carattere di plasticità, contengono nella loro stessa definitezza una singolare apertura e mobilità», esigendo di conseguenza «un'interpretazione altrettanto difficile che quella richiesta dalle persone» (E, 207-208). In fondo, per Pareyson non vi sono *cose* se non nello sguardo inautentico e strumentale. L'interpretabilità delle forme naturali postula anzi un raffinamento etico: «chi non sa interpretare le cose come "persone" si pone in un atteggiamento che porta inconsapevolmente a considerare anche le persone come "cose"» (E, 209). La prospettiva è quella di un'ermeneutica delle forme naturali che la *Kulturphilosophie* bettiana, fedele alla rigida distinzione tra *Natur-* e *Geisteswissenschaften*, rifiuterebbe sdegnata.

b) L'ermeneutica pareysoniana è inoltre più disponibile (di contro alla chiusura paleoumanistica di Betti) al carattere *anche* interpretativo dell'utilizzazione strumentale delle cose (oppure alla possibilità di includere l'utilizzazione nell'interpretazione come nel caso del bello

Milano 1983², p. 362.

[34] L. Pareyson, *Socialità della filosofia* (1969), in AA. VV., *Scritti in onore di Cleto Carbonara,* Giannini, Napoli 1976, pp. 684-691 (FdI, 47).

funzionale) e, quindi, in parte anche alla civiltà tecnologica, dato che, a rigore, «nessuna utilizzazione è possibile se prima non s'è avuto con la natura un colloquio fatto di domande e risposte, un incontro intessuto di interesse e rispetto, una comunicazione resa possibile dall'amore e dalla reverenza» (E, 215).

c) Quella di Pareyson, poi, è un'estetica nella quale la forma ha decisamente il sopravvento sull'espressione, posta al centro, invece, da Betti. Espressiva quanto ogni altra operazione spirituale, l'arte, «se è pura formatività, non ha propriamente una funzione espressiva: ciò che le è specifico non è esprimere un sentimento, ma formare per formare, cioè perseguire la forma per sé stessa» (E, 37). Per Pareyson, allora, parlare dell'interpretazione come del «prolungamento dello stesso *nisus formativus* della natura, che solo in tale prolungamento è conoscibile» (E, 217), oppure della creazione di forme come di un'interpretazione (della materia cui si ricorre come pure della forma futura, da cui ricavare il *giusto* modo di fare), non è affatto come per Betti un parlare figurato. Betti non considera oggetto d'interpretazione, per contro, né i fenomeni naturali, radicalmente despiritualizzati (fanno eccezione, pare, solo gli animali, interpretabili per divinazione; TGI, 99), né gli *Erlebnisse*, ma soltanto le «forme rappresentative» (*sinnhaltige Formen*), ossia oggettivazioni spirituali pensate alla maniera di Nicolai Hartmann (mediazione tra oggettività ideale e oggettività reale) nella loro virtualità di comunicazione sovratemporale e intersoggettiva.

d) In generale, per Pareyson l'interpretazione ha a oggetto l'essere-verità e non gli enti («interpretare significa trascendere»; VI, 53), nel senso che «è ben vero che non si può parlare dell'essere se non parlando degli enti, ma non è men vero che non si può parlare degli enti se non parlando dell'essere, ed è in questo unico e insieme duplice parlare che risiede il pensiero ermeneutico»[35]. E tuttavia oggetto dell'esperienza ermeneutica «non è l'essere, ma il rapporto dell'uomo con l'essere, l'intenzionalità ontologica essenziale all'uomo e in cui l'uomo consiste»; «non [si] parla dell'assoluto, ma della coscienza umana dell'assoluto, coscienza che l'uomo non tanto *ha* quanto piuttosto *è*»[36]. Il solo punto di contatto con un'ermeneutica che, come quella bettiana, rifiuta *a limine* ogni discorso sul «senso dell'essere»

[35] L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, in J. Jacobelli (ed.), *Dove va la filosofia italiana*, Laterza, Roma-Bari 1986 (FdI, 224).
[36] L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, «Annuario filosofico» 2 (1986), pp. 7-69, p. 13.

(TGI, 104 sgg.), è il fatto che anche la *persona* pareysoniana «non parla direttamente della verità [...] ma la trova già sempre interpretata»[37] in forme spirituali storiche. Mentre per il filosofo torinese, tuttavia, dietro a queste forme è l'essere, anche se inoggettivabile, a esprimersi, per il giurista di Camerino le forme rappresentative sono espressione solo di individualità, ancorché inconsapevoli del proprio esser componenti essenziali del divenire storico dell'oggettività spirituale.

e) D'altra parte, dove «l'iniziativa umana non s'inizia da sé, ma è iniziata, e comincia il proprio movimento soltanto in quanto principiata»[38], dove l'interpretazione è svolgimento-trascendimento della propria *Geworfenheit*[39] come decisione *di* essere e non semplice presa d'atto *dell'*essere[40], le istanze anche epistemologiche dell'ermeneutica bettiana non potrebbero che apparire completamente fuori luogo. Tanto più se la *persona*, pur essendo per Pareyson altro dal *Dasein* heideggeriano, interpreta non qualcosa ma il suo proprio modo d'essere (per definizione non intersoggettivamente comprensibile) quale convergenza di comprensione dell'essere e comprensione di sé.

f) Quanto poi alla *validità* dell'interpretazione, la scarsa ricorrenza nei testi pareysoniani del temine *obiettività* non dimostra affatto un'estraneità all'appello bettiano a difenderne il valore. Valga per tutte la dichiarazione secondo cui si deve

> leggere il testo, e [...] farlo parlare con la sua stessa voce, senza accompagnarlo con una voce indiscreta, ma facendo tuttavia in modo che la sua voce genuina sia la più eloquente possibile al nostro orecchio, che ha già le sue attese e le sue attenzioni, e quindi un modo suo di ascoltare e di udire[41].

[37] Ivi, p. 15.
[38] A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà. Studio sulla teoria dell'interpretazione di Luigi Pareyson*, Vita e Pensiero, Milano 1980, p. 65.
[39] Sviluppando un'indicazione di A. Rizzi, *Infinito e persona. Ermeneutiche cristiane di fronte alla crisi di senso*, Ianua, Roma 1984, pp. 144-145, F. Russo, *Esistenza e libertà*, cit., p. 111, può notare come in Pareyson l'esser-gettato «avviene in un contesto storico, ma non vi si riduce», mentre in Gadamer sarebbe «la concreta storia in quanto tale a radicare l'uomo nell'essere». In ogni caso, Betti non potrebbe mai accogliere il principio platonico-paleoesistenzialistico secondo cui «non si conosce se non quello che si sa già; ma o lo si è dimenticato o non si è ancora trovato il modo di dirlo. [...] Il pensiero ermeneutico svolge la pregnanza di questo "già"» (S. Givone, *Interpretazione e libertà*, cit., p. 4).
[40] Cfr. L. Pareyson, *Libertà e peccato nell'esistenzialismo*, in AA. VV., *Esistenzialismo e cristianesimo*, Pro civitate christiana, Assisi 1952, p. 87.
[41] L. Pareyson, *Fichte. Il sistema della libertà*, Mursia, Milano 1976², p. 6.

Si potrebbe addirittura osservare che, mentre l'obiettività ermeneutica auspicata da Betti, da taluno considerata troppo «in analogia con un in sé oggettuale e svincolato dalla teoria»[42] (ma di contro cfr. EMG, 71-72), non è poi altro che la *coerenza dell'ipotetico*, in Pareyson è il divenire della persona sede della verità stessa. Il superamento pareysoniano della distinzione soggetto-oggetto, su cui ancora si attarda invece Betti, in quanto nell'interpretazione ontologicamente concepita «l'"oggettivo" è così profondo da essere l'essere stesso come origine [...], e il "soggettivo" è così impegnato da identificarsi con la stessa apertura dell'uomo all'essere»[43], mentre inspessisce ontologicamente il soggetto in *persona*, sconfessa pure apertamente qualsiasi teoria dell'interpretazione radicata su una pericolosamente solipsistica nozione di soggetto: «il "soggetto", qual è concepito da tutta una tradizione filosofica, è chiuso in se stesso, e risolve in attività propria tutto ciò con cui entra in relazione; la persona, invece, è aperta, e sempre dischiusa ad altro o ad altri» (E, 226). La questione è in parte solo nominalistica, dato che nel *soggetto* bettiano non c'è meno apertura e comunanza di quante ve ne sia nella *persona* pareysoniana, mentre assai differente è l'idea bettiana di una verità ermeneutica (relativa fin che si vuole) come comprensione cui l'interpretazione perviene, da quella pareysoniana secondo cui «la verità risiede più come sorgente e origine che come oggetto di scoperta» (VI, 18). Lo sviluppo, infine, della tesi secondo cui la verità è totalmente inoggettivabile, «non esistendo fra di essa e la persona un intervallo che permetta a quest'ultima di arretrare sino ad averla di fronte a sé in una sua figura definitiva e compiuta» (VI, 72), esclude del tutto l'essenziale e preliminare ripiegamento storico-ricognitivo pervicacemente rivendicato da Betti.

g) Se per Pareyson, infine, l'ontologia precede l'assiologia, ridimensionata secondo l'insegnamento heideggeriano, per Betti è piuttosto l'assiologia, vista come il necessario trascendentale dell'esperienza e nient'affatto come «una sovrapposizione priva di svi-

[42] E. Hufnagel, *Bettis Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften*, in Id., *Einführung in die Hermeneutik*, Gardez, Stuttgart 1976, p. 133.

[43] L. Pareyson, *Storicità e normatività della morale*, in AA. VV., *Miscellanea di studi filosofici in memoria di S. Caramella*, Accademia di Scienze lettere arti, Palermo 1974, pp. 239-250 (FdL, 161). Cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit., p. 105: «ciò ch'è originario è il plesso [comunque non di soggetto-oggetto ma di persona-verità] e non i termini in una loro presupposta verginità e irrelatività».

luppi sostanziali»[44], a tenere il posto dell'ontologia. Pur obbligati, fenomenologicamente, a esistenziarsi in persone e situazioni storiche, i valori formerebbero infatti la cosiddetta *oggettività ideale* (inclusiva di valori conoscitivi, etici ed estetici) distinta dall'oggettività reale, e cioè una sfera tanto poco soggettiva da essere regolata da proprie leggi e garantire trascendentalmente la conoscenza della situazione reale come pure la comprensione reciproca nonostante la differenza delle prospettive, e tanto poco astratta, infine, da offrirsi all'*intuizione emozionale* (*logica del cuore*) dell'uomo. Di qui l'evoluzione storica di questa sfera in seguito alla sua progressiva scoperta, cui è correlata la progressiva formazione del soggetto scopritore, e al variare del punto di vista, che l'attinge senza crearla, e in base al fenomeno che la esistenzia senza esserne l'origine (cfr. TGI, 1-57). Ce n'è abbastanza, allora, per considerare l'ipotetico confronto Pareyson/Betti un vero dialogo (di differenze *filosofiche*).

3. *Interpretazione di forme*

L'ermeneutica è una *teoria formativa* sia in Betti sia in Pareyson, ma radicalmente differente è la loro concezione della *forma*. Per Pareyson il formare anima l'intera vita spirituale dell'uomo e diviene intenzionale, autonomizzandosi, nel caso esemplare dell'arte. È un *poiein*, un fare che, mentre fa, inventa (per tentativi) il modo di fare a partire da uno *spunto* e da un *presentimento*[45]. La forma esige di essere interpretata (infinitamente) in quanto è il risultato di un processo (potenzialmente infinito) di formazione, chiede di essere *eseguita*, *figurata* con un'iniziativa personale che è a sua volta un processo di formazione che sfocia (momentaneamente) «in una quiete in cui la dualità fra spunto e schema cede il posto a un'identità di forma e immagine» (EP, 220)[46]. L'interprete non può più distinguere tra la

[44] L. Mengoni, *La polemica di Betti con Gadamer*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 125-142, p. 127.

[45] Il che chiarisce l'ascendenza anche aristotelica della sua ermeneutica di contro al prevalere nell'ermeneutica del «momento conoscitivo e tecnico-espressivo» (cfr. A. Rosso, *Ermeneutica come ontologia della libertà*, cit., p. 70).

[46] Pur negando che la conoscenza e l'interpretazione dell'alterità possano utilizzare astrazioni tipizzanti (EP, 210), Pareyson, nel presentare il processo interpretativo come un «movimento che figura via via gli schemi d'un'immagine destinata a rivelare la vera realtà dell'opera; e li mette alla prova [...] sinché non si giunge alla

cosa interpretanda, passata da spunto a forma solo a interpretazione avvenuta, e la propria interpretazione, non può più pensare, in assenza di nuovi stimoli, alla propria immagine interpretante soltanto come ad uno schema. Ma l'alterità non è perduta, giacché «questo produrre la forma [nell'interpretazione] non è un creare, perché si tratta di farne l'immagine d'una cosa, sì che la contemplazione è sempre rivolta a qualcosa di cui s'è cercato il senso in un fedele processo d'interpretazione» (E, 197). Fedeltà ben singolare, certo, e altrettanto strana preservazione dell'alterità se, una volta scomparsa la dualità nella contemplazione, solo «per un'interpretazione sopraggiunta v'è una dualità infinitamente moltiplicabile» (E, 200).

Forma ed insieme evento, senso immanente alla *physis*, iscrizione completa dello spirituale nella corporeità (E, 117 ss.): con questa «autotelicità della sfera estetica», ove lo spirituale «non è se non la configurazione stessa della fisicità e della materia»[47], l'*opera* in Pareyson ha tutti i tratti del *simbolico* dell'estetica classica (in particolare Goethe e Schelling). In essa «non si tratta di cogliere il significato di una presenza fisica, lo spirito di un corpo, ma di saper considerare la stessa presenza fisica come significato, lo stesso corpo come spirito» (TA, 159), come un *mondo* personalmente reinterpretato. Non comprensione demistificante, l'interpretazione è bensì «una filosofia dell'implicito» (VI, 90) ma nient'affatto un'ontologia (negativa, apofatica) dell'ineffabile, tanto che invita a «badare insieme alla lettera e allo spirito» (VI, 116) e a cogliere *tautegoricamente* (come il mito per Schelling) l'identità di simbolo e realtà significata.

Siccome però «la vita dell'opera [è] molto più potente che nella visione di un'ermeneutica storicistica», essa include infinitamente le sue interpretazioni: «l'esecuzione non è se non una manifestazione ulteriore della vita stessa dell'opera, non mai una sua rinascita»[48], mentre, solo nel caso dell'alterazione materiale importata dalla «patina del tempo» si può concedere che «l'andar del tempo aggiunge all'opera qualcosa ch'essa non possedeva» (E, 115). Ma dove si trova quella forma, nella cui presenza l'artista interroga il futuro «perché

scoperta, cioè a *precisare* l'immagine che regge alla verifica [...] perché finalmente l'immagine è così adeguata, che non si può distinguere se sia essa che rivela l'opera o l'opera che si rivela in essa» (PE, 213; corsivo nostro), non sembra poi così lontano dalla tipizzazione bettiana.

[47] G. Carchia, *Esperienza e metafisica dell'arte. L'estetica di Luigi Pareyson*, «Rivista di estetica» 32 (1992), pp. 76-86, p. 81.

[48] Ivi, pp. 82-83.

essa stessa gli dichiari in felici anticipazioni come esige d'esser fatta», e l'interprete-lettore il passato, «perché essa stessa gli sveli il modo in cui è stata fatta, anzi il modo in cui ha potuto e dovuto e voluto esser fatta» (E, 249)? Si trova evidentemente su un piano trascendentale, essendo norma sia della formazione sia dell'esecuzione, tanto da rendere possibile quella reciprocità per cui «come l'artista non può produrre l'opera se non mirando a render possibile il punto di vista del lettore, così il lettore [...] non riesce ad eseguire l'opera se non cercando di porsi di fronte ad essa nel punto di vista dell'artista» (E, 250).

Del tutto differente la concezione bettiana della forma rappresentativa: tanto eccedente ed ellittica da rammentare piuttosto l'allegorico[49], essa mette in mora ogni pregiudizio della *Bündigkeit* e giustifica l'integrazione, per lo meno nel quadro dello *inhaltlicher Spielraum* che Hartmann accorda a qualsiasi tipo di oggettivazione (TGI, 929). Proprio nella sua ellitticità, la forma costituisce l'indice della dimensione metafisica (sovrasensibile), «di un mondo ideale di valori che trascende e va oltre le forme rappresentative date», del quale proprio l'interpretazione ci permette di penetrare «un settore sempre più ampio» (TGI, 961-962). Pur respingendo il «pregiudizio materialistico» che degrada le forme rappresentative a «una sorta d'involucro o d'imballaggio» da cui si tratterebbe di estrarre unicamente ciò che si presume vi sia «racchiuso» (TGI, 64), Betti considera comunque l'interpretazione interessata non al segno, al sostegno materiale, ma unicamente al suo senso, alla sua «dotazione spirituale» (TGI, 61), perfino quando è solo implicita (valore sintomatico) e attingibile per «illazione indiretta» (TGI, 66-67). Sebbene una «forma rappresentativa», percepita o rammemorata che sia, durevole o meno che sia la sua «materia», venga intesa come «rapporto unitario di elementi sensibili, idoneo a serbare l'impronta di chi l'ha foggiato o di chi lo incarna», col quale «debba rendersi a noi riconoscibile, facendo appello alla nostra sensibilità e intelligenza, un altro spirito diverso dal nostro e tuttavia intimamente affine al nostro» (TGI, 62), a essere interpretata è sempre solo la forma e non il significato che vi si esplica[50], essendo quest'ultimo

[49] Sulla costante tensione allegorizzante dell'ermeneutica bettiana, cfr. T. Griffero, *Elogio dell'incompiutezza. L'eccedenza simbolica nell'ermeneutica di Emilio Betti*, in V. Frosini-F. Riccobono (eds.), *L'ermeneutica giuridica di Emilio Betti*, Giuffrè, Milano 1994, pp. 87-107.

[50] H. Lipps, *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main 1938, p. 89: «non si comprendono "significati", bensì le parole in ciò che esse significano».

(TGI, 73) non l'oggetto ma piuttosto l'esito del processo ermeneutico.

La distinzione hartmanniana tra un *Vordergrund* a sé stante nella sua materialità percepibile, e un *Hintergrund* che invece sopravvive solo grazie alla sintesi cui perviene la collaborazione interpretante o spirito vivente (TGI, 110-111), permette a Betti di chiarire quale sia il rapporto, nella forma rappresentativa, tra entità materiale e sua dotazione spirituale. Ma ancora non spiega l'antinomia inevitabile tra «l'impulso vitale che urge per andar oltre, inappagato di ogni mèta conseguita e la tendenza delle oggettivazioni a trattenerlo sulle posizioni raggiunte» (TGI, 137). È per ciò che è necessario identificare «qualche cosa che si conserva in guisa mediata nella oggettivazione», e resta «indipendente dalla vicenda delle successive divergenti interpretazioni, come dalla sorte dell'oblio» o del fraintendimento, qualcosa che è un «appello», un'«esigenza», una «suggestione» che dall'oggettivazione perviene alla spiritualità (TGI, 134-136). Non siamo, a ben vedere, molto distanti dal tentativo pareysoniano di far divergere la vera interpretazione – «approfondire l'esplicito per cogliervi quell'infinità dell'implicito ch'esso stesso annuncia e contiene [fino a] rendersi conto che la verità non si possiede se non nella forma di doverla cercare ancora» (VI, 22-23) – dal mero smascheramento storicistico (che semplicemente sostituisce il sottinteso all'esplicito), anche se l'insistenza esistenzialistica sull'interpretazione infinitistico e anti-totalizzante non è assolutamente nelle corde di Betti, preoccupato soprattutto dell'appello etico che una oggettivazione rivolge all'umanità a venire.

4. *Estensione dell'interpretazione: esecuzione vs. decifrazione*

Secondo Pareyson si ha interpretazione (almeno incoativamente) già nell'intuizione, che se non ha, come voleva Croce, carattere creativo (non è di per sé ancora arte), «è già sempre discriminazione, giudizio, scelta [...], mutua implicazione di recettività e attività [...], nesso di figurazione e sentimento, di conoscenza ed espressione [...], figurazione del sentimento, e il sentimento è quello che condensa e rifrange in sé la totalità della persona [quale «passato trascendentale dell'intuizione»], insieme ritratto della persona e immagine della realtà» (TA, 49-52). A maggior ragione, allora, sarà interpretazione la lettura (nella quale è impegnata la «natura totale del gusto»), così liberata sia dal ruolo di mera rievocazione impersonalmente guidata dallo spirito (Croce) sia da quello di vera e

propria traduzione o nuova creazione arbitraria (Gentile). La lettura stessa è già esecuzione al pari delle cosiddette arti riproduttive (teatro, musica), non coincidendo per Pareyson l'esecuzione con la mediazione-realizzazione esterna delle arti che si affidano a una scrittura convenzionale decifrabile. L'esecuzione consta dunque di decifrazione, mediazione e realizzazione, laddove l'essenziale è però l'esecuzione, interiore o esterna e pubblica non importa, ideale o meno che sia il «palcoscenico»: «non si accede all'opera [qualsiasi opera] se non eseguendola» (PE, 202). Ciò perché l'opera «nasce eseguita», è «vita creata una volta e che vuol vivere ancora», e pertanto «esigendo d'essere eseguita, l'opera non reclama niente che non sia già suo» (PE, 203-204); tesi nella quale non è chi non veda una diversa forma della logica (intrinsecamente ermeneutica) dell'appartenenza.

Per Betti la decifrazione quale momento critico-filologico dell'accertamento dell'autenticità del testo (non esente da opzioni ermeneutiche; TGI, 355-356) è invece rigorosamente anteriore all'interpretazione-esecuzione. È cioè interpretazione puramente intransitivo-ricognitiva, in cui l'intendere, fine a se stesso e attuato solo *in interiore homine*, va ben distinto tanto da quello il cui fine è far intendere ad altri un'oggettivazione fin dal principio intenzionalmente strumentale e destinata a sopravvivere solo se sostituita da una forma rappresentativa equivalente (interpretazione riproduttiva: teatro, musica e traduzione)[51], quanto da quello preordinato all'orientamento e allo sviluppo dell'agire e della vita di relazione, il cui esito è l'interpretazione normativa in ambito giuridico, teologico e psicologico: vera e propria *Umdeutung* o *duplex interpretatio* con finalità pratico-applicativa, sino al caso estremo e vincolante dell'interpretazione *autentica*. Betti segue qui la revisione schleiermacheriana dell'«errore di prospettiva» commesso da Ernesti nel non distinguere *subtilitas intelligendi* ed *explicandi*, pur tutt'altro che ignaro dell'inevitabile intrecciarsi di tali funzioni (ad es. TGI, 349, 635-636). In linea di principio, comunque, la riproduzione è un «ri-creare tale che rappresenta il senso ricavato in una dimensione spirituale diversa da quella del testo» (TGI, 637) non senza un apprezzamento discrezionale-integrativo transdimensionale (la «"chiave" interpretativa e riespressiva»; TGI, 649). È cioè altro e di più che la «semplice comunicazione ad altri dell'intelligenza raggiunta» (TGI, 641), è restituire l'opera dalla notazione alla durata temporale.

[51] Decisamente esclusa invece (a differenza di quanto prospettato da Pareyson) l'arte figurativa, la cui interpretazione non può essere di tipo transitivo (TGI, 638).

Se differente in Betti è il punto di partenza dell'interpretazione, differente è anche il punto di conclusione. L'interpretazione termina per Pareyson nel «possesso e nella soddisfazione» con cui si attesta l'«indissolubile legame che unisce metafisica della forma e filosofia della persona»[52], quando cioè, attraverso un percorso accidentato e per tentativi (addirittura un «dramma»; TA, 128) che perviene a figurare immagini capaci di rendere pienamente l'opera, l'interrogazione ermeneutica replica quello almeno altrettanto arrischiato della produzione della forma. È «contemplazione di sé e contemplazione della cosa, sì che non ha più senso domandarsi se l'oggetto della contemplazione sia la cosa interpretata o l'immagine che se ne è prodotta» (TA, 70). Ma se la visione contemplativa terminale può dire «ecco il senso, il vero senso della cosa» (E, 191), non è chiaro in che cosa mai possa fallire un'interpretazione, né se alla «sosta e pausa» (E, 191) possa subentrare un appagamento pseudo-obiettivistico e genericamente pancalista («non c'è bellezza se non in ciò che esige di essere interpretato» e «ogni processo d'interpretazione, quale sia il fine a cui è rivolto, ha necessariamente un esito estetico»; TA, 126; E, 204).

Per Betti, anti-heideggerianamente, l'interpretare è invece l'atto, coinvolgente un rapporto non dualistico (che sarebbe meramente segnaletico-induttivo) ma triadico (individualità espressiva, forma rappresentativa, individualità interpretante), che mette capo all'evento dell'intendere; un'attività rigorosamente «succedanea e subordinata ad una precedente e principale attività creatrice di forme rappresentative [...], della quale assuma di chiarire il senso e di ricostruire (riesprimere) il pensiero» (TGI, 231). Non è dunque interpretazione né la libera e tutt'altro che ricognitiva creazione artistica (il distacco da Pareyson è evidente), né, tantomeno, la concezione speculativa dell'esistenza, in quanto risposta a problemi posti dalla vita e mondo. Convinto bensì del legame diltheyano tra *Erlebnis* e *Verstehen*, Betti ritiene che definire interpretazione l'(inoggettivabile) esperienza interiore del poeta, e identificare fraintendendo Husserl comprensione dell'alterità e comprensione di se stessi, sia un grave errore, responsabile della riduzione heideggeriana (*Sein und Zeit,* §§7 e 32) dell'intendere all'intendersene[53], tanto riduttivamente

[52] S. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, Introd. di A. Negri, Cadmo, Roma 1976, pp. 72-73.
[53] Cfr. ad es. H.G. Gadamer, *Il problema della coscienza storica*, Trad. it. di G. Bartolomei, Introd. di V. Verra, Guida, Napoli 1974, p. 87: comprendere è «essere abile in qualche cosa».

quanto significativamente spiegato da Betti come «verificazione di collaudo per la messa in pratica di uno strumento» (TGI, 241-245). Che pensi l'intendere genericamente come «la maniera della presenza dell'essere che noi siamo», come il «"rendersi conto" di un'oggettività, qualunque sia la natura di questa» (Jaspers), oppure come «una cosciente esperienza comune ai soli partecipi di una medesima situazione esistenziale» (Heidegger), col che «l'intendere cessa di essere un fatto universalmente umano» (TGI, 246-251), l'ermeneutica dell'esistenzialismo appare a Betti radicalmente fuorviante. Certo, anche Pareyson sottolinea come «l'interpretazione è sempre di qualcosa allo stesso titolo ch'è sempre di qualcuno», e «non è tale se non è rispetto per l'interpretando, se non è un cogliere qualcosa che si accoglie e si guarda» (E, 182), ma sia la sua universalizzazione esistenzialistica dell'interpretazione sia la sua tesi della continuità tra la forma-opera d'arte e la forma-persona («la persona è autoopera, e quindi forma [...] è l'opera che io faccio di me stesso»; E, 184) annebbiano inevitabilmente ogni gnoseologia ermeneutica. E se la già chiarita definizione della contemplazione come esito dell'interpretazione – quando «si instaura una simpatia, una congenialità, una sintonia, un incontro fra uno degl'infiniti aspetti della forma e uno degl'infiniti punti di vista della persona» (PE, 212) – come pure la chiara distinzione tra l'abbozzo comprensivo iniziale-situazionale e i gradi supremi dell'interpretazione (E, 245), si lasciano forse maggiormente avvicinare alla definizione bettiana dell'«interpretare come un procedimento il cui obiettivo e il cui adeguato risultato è un intendere» (EMG, 63), nondimeno mai il giurista potrebbe ammettere che «non ha senso [...] domandarsi se l'oggetto della contemplazione sia la forma interpretata o l'immagine che se ne è prodotta, perché nella contemplazione entrambe sono fatte coincidere» (E, 199). In tal caso l'interprete infatti non saprebbe più se ciò di cui parla sia (per esempio) la norma giuridica o l'immagine ch'egli se ne è fatta.

> Bast[a] anche una poco appariscente deformazione o esagerazione di certe nozioni ermeneutiche, quale quella dell'interesse all'intendere [...] per falsare tutta intera la teoria ermeneutica, imprimendole un orientamento che slitta verso la rilevata concezione angustamente vitalistica e materialistica di un soggettivismo ego-centrico, il quale si risolve in una prevenzione dell'intendere col risultato che *sensus infertur*, anzichè *effertur*» (TGI, 251).

Nemico di ogni ontologizzazione dell'intendere, Betti è qui più vicino al tradizionalismo classicista di Gadamer che non a Heidegger o a Pareyson, per i quali l'ermeneutica è qualcosa di più *originario* delle scienze umane. Come «riflessione su e nell'esperienza», il pensiero ermeneutico sarebbe «un pensiero interpretante che si applica a un sapere che esiste già, un pensiero rammemorante che conosce solo quello che sa già»[54], ossia un saper-già interiore, preriflessivo, che, rendendo virtuoso il circolo, suona totalmente diverso da quello implicito nella formula *geisteswissenschaftlich* di Boeckh (tante volte ripresa da Betti) dell'*Erkenntnis des Erkannten*.

5. *Vitalismo e* intentio auctoris

Il modello del dialogo è esplicitamente chiamato in causa sia da Pareyson sia da Betti. Obiettivazione e risoggettivazione sono per il giurista strettamente interdipendenti, nel senso che la loro «corrispondenza» postinterpretativa («la vita dello spirito fa ritorno a se stessa»; TGI, 260)[55], come pure la preliminare «corrispondenza» tra esteriorizzazione e interiorità spirituale, costituiscono la condizione trascendentale di qualsiasi interpretazione *qua* anamnesi. Ma la concezione secondo cui l'interprete deve ripercorrere l'*iter* genetico dell'opera fino a identificarsi con lo psichismo altrui o perlomeno con la sua «idea germinale» (che ricorda non poco il tema pareysoniano dello spunto), se non sfugge all'iperbole dello spirito di molta parte dell'ermeneutica, confina Betti nello psicologismo romantico solo quando si misconosce che egli intende «un ricostruire di strutture divenute oggettive, rispetto alle quali l'alterità viene mantenuta»[56].

Decisamente più sfumato il discorso in Pareyson, che, proprio per garantire la possibilità «profondamente etica»[57] del vero dialogo, insiste sull'infinità non-relativistica della verità. Pensare all'esecuzione dell'opera come ad una metempsicosi presuppone una concezione dell'opera come incompiuta e dunque integrabile (mentre eseguire

[54] L. Pareyson, *La filosofia e il problema del male*, cit., p. 13.
[55] Una identificazione ermeneutica (il «vibrare all'unisono», la «corrispondenza di sensi»; cfr. TGI, 324-328) che è comunque ben altro dall'identità di tipo logico-matematico.
[56] A. Baeumler, *Recensione a E. Betti*, cit., p. 115.
[57] G. Riconda, *La philosophie de l'interprétation de Luigi Pareyson*, «Archives de Philosophie» 43 (1980), pp. 177-194, p. 186.

significa «rendere un'opera nella sua compiutezza»), quasi fosse un corpo inerte cui dare nuova vita, mentre è piuttosto una realtà «attiva dinamica efficace» (PE, 205), che vive della sua stessa vita ridestata: «solo ciò che è *compiuto* e *vivente* ha la forza di esigere l'esecuzione, cioè che lo si renda nella sua compiutezza e nella sua vita» (PE, 206). L'invito anti-crociano[58] a ripercorrere il processo di formazione dell'opera, a «eseguire riconoscendo» (E, 249), non coincide mai con l'inversione psicologica, né segue «uno schema cronologico riproduttivo»[59], essendo una considerazione non estrinsecamente genetica ma dinamica («non significa rifare materialmente la genesi dell'opera d'arte»; E, 255). Per quanti distinguo si possano fare, né Betti né Pareyson risultano comunque al di fuori del paradigma vitalistico, con la non irrilevante differenza, rispetto a Gadamer, che per entrambi la coscienza della determinazione storica e dell'inaggirabile mediazione col presente[60] non sfocia mai, per tutelare vuoi l'alterità storica vuoi la differenza ontologica, nella fusione degli spiriti (degli orizzonti vitali).

Se per Betti è naturale tenere presente l'intenzione autorale, dato che per lui l'interpretazione è collaborazione «di un altro spirito, che nel presente le ritrovi [le oggettivazioni dello spirito], le riconosca e le resusciti» (TGI, 70), riconnettendole alla «totalità interiore che le ha prodotte e dalla quale si sono staccate» (EMG, 64), Pareyson pare farne a meno. Si legge bensì che, «se la forma è un movimento concluso, solo con un movimento si può sperare di coglierla, e solo rimettendola in movimento si può costringerla a rivelare la propria perfezione» (TA, 128-129), più precisamente solo se l'interprete si pone «nello *stesso punto di vista* in cui si trova l'artista mentre la formava» (E, 249; corsivo nostro). Ma qui il punto di vista dell'artista non è che l'apertura alla «forma formante» (TA, 134), e nulla ha a che fare con il modo (che «ha dell'avventura»; E, 69) in cui l'autore stesso ha eseguito la propria opera, un modo non esente da autoinganno e comunque, eventualmente, cosciente solo ad operazione terminata[61].

[58] Sulla sua critica all'identità di intuizione-espressione, cfr. P. D'Angelo, *L'opera d'arte come ricerca e come riuscita. La considerazione dinamica del processo artistico in tre estetiche post-crociane*, «Rivista di Estetica» 23 (1983), pp. 52-67.
[59] G. Vattimo, *Pareyson dall'estetica all'ontologia*, «Rivista di estetica» 32 (1993), pp. 3-16, p. 9.
[60] Dal quale, secondo Betti, si deve pur sempre partire, pur dovendolo poi – ma come? – mettere fuori gioco (cfr. EMG, 94).
[61] «Solo a processo concluso [...] egli saprà che cosa doveva fare e come doveva farlo, e lo sa proprio quando, in fondo, non ha più bisogno di saperlo. [...] L'artista non dispone

Il punto di vista è semmai il modo in cui l'opera voleva che l'artista la facesse (TA, 133), per cui «la fedeltà è dovuta più all'opera in quanto formante che all'opera in quanto formata» (PE, 209), e comunque più all'opera che al suo autore (E, 253). Non avrebbe perciò alcun senso «confrontare la realtà dell'opera con le intenzioni dell'autore», dando così vita a un incontrollabile psicologismo, né

> si tratta di stabilire ciò che l'autore voleva fare, ma di assodare ciò ch'egli doveva fare, ciò che l'opera stessa esigeva da lui e voleva ch'egli facesse: non si tratta qui delle intenzioni dell'autore, che non interessano per nulla il lettore, ma dell'intenzionalità profonda dell'opera, cioè della teleologia immanente della forma (TA, 176).

L'opera va dunque criticamente confrontata con la sua intenzione, ma un'intenzione depsicologizzata e piuttosto avvicinata al dover-essere immanente all'opera (E, 256). Ciò che si esegue-interpreta non è l'opera compiuta (*forma formata*) ma l'opera nella sua normatività ed esigenzialità interna (*forma formans*), secondo un avviso che non ci pare del tutto estraneo quanto meno alle dichiarazioni d'intenti di Betti, spinto dalla sua stessa formazione giuridica al rifiuto dello psicologismo[62], a insistere sul fatto che ad essere interpretata è non tanto la (indecifrabile) volontà del legislatore, bensì la *ratio iuris*, e, più in generale, il *logos* immanente a qualsiasi oggettivazione spirituale.

---

d'una guida evidente, quale sarebbe un'immagine interiore già compiuta e formata» (E 70-71), e non è certo nel ricostruire quel che Pareyson definisce «spunto» («presentimento della riuscita» e «divinazione della forma») che l'ermeneutica si appaga, bensì nello stabilire un qualche legame, più complesso a definirsi, con la «forma formante».

[62] Si vedano le importantissime aggiunte post- e anti-gadameriane (integrate da G. Crifò nell'appendice della nuova edizione della *Teoria* = TGI, 969-1066), nelle quali Betti difende dall'accusa di psicologismo il suo procedimento dell'*inversione*, pensato piuttosto come un «"*Nachkonstruiren*" di strutture divenute oggettive», e comunque non come ritorno alla *Subjektivität des Meinens* ma come «il ricollegamento dei singoli momenti di vita alla totalità dello spirito creativo». L'inversione, tutt'al più, metterebbe in gioco la soggettività non empirica ma trascendentale, «che è ancorata alla natura comune dell'uomo e che rende possibile un dialogo ideale tra lo spirito oggettivato in forme rappresentative e quello che le accoglie» (TGI, 993-994: 262 post r.4; 999: 304 n.1 i.f.). Che poi Betti stesso, in molte pagine della *Teoria*, ricada nonostante tutto nello psicologismo, è tutt'altro discorso, e spiega perché J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., prima chiarisca i motivi antipsicologistici presenti in Betti (pp. 163-164) e poi ne veda il fulcro teorico nella difesa della *mens auctoris* (ad es. pp. 167 e 171).

6. *Interpretazione o attribuzione di senso: significato e significatività*

Il canone bettiano dell'autonomia (*sensus non est inferendus sed efferendus*), che Gadamer avvicina polemicamente all'ideale conoscitivo (la riproduzione artificiale) delle scienze naturali[63], attesterebbe la possibilità antropologica della *distanza*, la virtualità *ex-centrica* e almeno relativamente de-individualizzante dell'interprete capace di separare ricostruzione e integrazione-applicazione. Una tesi rafforzata dalla distinzione tra una dimensione semantica intersoggettiva (il piano assiologico neokantiano)[64], cioè la *Bedeutung*, la cui autarchia non è inficiata da un controllato apporto integrativo, e la *Sinngebung* o *Deutung*, intesa invece come «l'attribuire un significato [...] dal punto di vista (quasi specola) di una prescelta concezione della vita e del mondo» (TGI, 100-101). Presupponendo una già avvenuta interpretazione, la *Deutung* infatti «va oltre il mero interpretare [...], resta abbandonata all'intuito e alla coerenza del sistema scelto a priori» (TGI, 102), con le stesse nefaste irrazionalistiche conseguenze (estensione egocentrica) della struttura non triadica dell'autocomprensione (*Selbstverstehen*)[65] e del momento esistenziale-escatologico (la *eschatologische Sinngebung*).

[63] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 430, 540.

[64] È, in definitiva, la relazione ai valori a garantire la possibilità di trascendere ermeneuticamente la sfera altrimenti solipsistica dell'io. Cfr. le obiezioni di E. Hufnagel, *Bettis Hermeneutik*, cit., pp. 142-143.

[65] Betti ritiene che solo con l'avvenuta comprensione dell'alterità il soggetto possa ritornare formativamente su di sé. Complementari fin da principio sono invece per Pareyson autoconoscenza (proiettata più sul futuro e sull'atto, di cui fornisce gli schemi, che sull'interpretazione), ed eteroconoscenza (più ripiegata sul passato e sul carattere). Conosco gli altri solo muovendo da me stesso, e così pure modifico l'immagine che ho di me stesso «riflettendomi nell'idea che gli altri si fanno di me» (EP, 208), idea più precisa e chiara della mia circa l'orizzonte inconsapevole o intenzionale dei miei stessi atti. Di quanto la conoscenza di sé è una forma di conoscenza privilegiata, essendo «interna al proprio oggetto», di tanto può essere illusoria e mistificante, dando «di me stesso l'immagine più appropriata all'intenzione attuale della mia coscienza e delle mie azioni» (EP, 205); per contro, la conoscenza dell'alterità, poiché «accentua la definitezza e totalità conclusa delle persone che vuole conoscere» (EP, 206), ha la possibilità di ricorrere ad un punto di vista esterno e globalizzante, oppure di mutare punto di vista fino a penetrare nella profondità inconsapevole degli altri. È, insomma, un'interpretazione agevole, essendo le persone già sempre «dotate d'una comprensibilità naturale e congenita» (EP, 210), ma anche difficile e per questo continuamente rivedibile nei suoi esiti, giacché «implica un esercizio di libertà» (dialogo, trasferimento simpatetico, ecc.), «e culmina in un appello alla libertà» (collaborazione, solidarietà, ecc.) (EP, 212).

L'avvertenza bettiana sul fatto che «le porte della mente non si aprono che dal di dentro» (TGI, 64) non perviene però mai all'orizzonte personalistico di Pareyson, per il quale la persona non solo è de-soggettivata, e *rivela* senza per questo dissolvere l'opera nella propria interpretazione, ma è addirittura già sempre nel cono d'ombra dell'opera (dell'essere-verità), pur potendo plasticamente educare il proprio punto di vista, «cercandolo» o «inventandolo», con un continuo «esercizio di alterità» (E, 244-245). L'interprete «si pone in un nuovo punto di vista, scegliendolo con cura industre e inventiva [...] muta e alterna e combina i punti di vista [...] e si finge nuove ipotesi e impensate prospettive [...] per raggiungere una maggiore adeguazione [...] nella prospettiva voluta dall'intima natura della cosa, nel rapporto richiesto dalla vera essenza dell'interpretato (E, 188). Se poi la persona possa trascendere il proprio (ma quanto *proprio* allora?) punto di vista alla volta di una maggiore adeguazione (E, 188), è una domanda che riguarda dunque Pareyson non meno che Betti.

7. *Infinità delle interpretazioni*

Il rifiuto in entrambi sia dell'assoluta unicità sia della arbitraria molteplicità dell'interpretazione quanto la sua arbitraria molteplicità ha un senso profondamente diverso. Laddove Betti potrebbe far suo il principio della *Wirkungsgeschichte*, ma non sino al punto in cui essa possa distorcere l'interpretazione storica, pena la riduzione del dialogo a monologo e quindi il «peccato» etico[66], Pareyson, assai più sensibile alla critica kierkegaardiana dei cosiddetti *discepoli di seconda mano*, sembrerebbe averne bisogno solo in casi eccezionali, dato che «la storia delle interpretazioni è la vita dell'opera, ma l'opera non se ne arricchisce» (E, 239). Siamo qui al cospetto di due storicità discontinue. Per Betti il *Wirkungszusamenhang* dei fenomeni può comprendere anche effetti lontani, ma «è comunque un significato che, a motivo della necessaria distanza temporale che separa il fenomeno dallo storico si presenta come qualcosa in sé concluso, e che deve anzitutto venire scoperto» (EMG, 80). Pareyson ha invece in mente delle parusie della verità-essere governate dal panteismo dell'*Alles in Allem*. Nel

[66] «Per l'uomo c'è [...] l'esigenza di rendere giustizia ai propri simili, con il suo senso dei valori [...] Verso i beni materiali, l'uomo, se passa oltre e li trascura, può non peccare: ma se trascura il proprio simile, sì» (EMG, 81-82).

contempo rivelativa dell'oggetto ed espressiva del soggetto (EP, 219) che si fa organo della rivelazione, l'interpretazione si rivela in lui irriducibile alla storicità (all'espressivo)[67] e alla connessa reificazione (scissione persona-verità) (VI, 113). Di là dalla sua formulazione storica, la verità si manterrebbe «sovrastorica e intemporale» (VI, 59), ancorché non sia chiaro come si possa stabilire una formulazione della verità così *degna del nome* da identificarsi (non confondersi) con la verità stessa, né come e dove sia possibile riscontrare la dichiarata, e non solo esigenziale, compossibilità (ad es. VI, 63) delle infinite interpretazioni.

Se l'essere e il suo correlativo esemplare (l'opera d'arte) sono qualcosa di inesauribile, «la serie delle rivelazioni non è mai chiusa» ma «infinita nel suo numero e nel suo processo» (PE, 210; cfr. TA, 168). Essa muta sia in base a nuovi punti di vista o a nuovi interpreti sia col variare d'intensità del medesimo punto di vista (PE, 214), senza che ciò comporti il passaggio «dall'idea che esiste un'unica interpretazione giusta [dogmatismo] all'idea che le interpretazioni sono tutte egualmente legittime [relativismo]» (PE, 222), o autorizzi la tesi dell'interpretazione come «approssimazione». L'interpretazione-esecuzione dell'opera-verità è infinita, però, non perché questa sia incompiuta ed ellittica (cfr. CE, 107-108), ma perché, mettendo ogni volta in gioco infinità della forma e infinità della persona, rivela esemplarmente il continuo appellarsi dell'inoggettivabile verità a nuove interpretazioni (VI, 100-101). Ma com'è possibile, *essendo* e non semplicemente *avendo* una propria verità, relativizzare la propria espressione rispetto all'origine, o riconoscere la verità anche di altre prospettive? La soluzione personalistica addotta – «la verità altrui [...] come verità di un altro che sta cercando con me [...] mi apparirà come verità, perché scorgo il *nesso che la lega con la sua origine esistentiva*»[68] – mi pare sminuisca comunque la pretesa veritativa della differente interpretazione, tanto più se l'interpretazione altrui non è «una conoscenza oggettiva e impersonale, come se l'interprete potesse uscire da se stesso per considerare la propria interpretazione, nell'atto che la dà, altrettanto arbitraria che le altre» (E, 233). Pareyson non spiega pertanto né come il *sentire* la possibilità dell'interpretazione

[67] L'affermazione secondo cui l'uomo non *è* storia ma *ha* storia, né si identifica con la propria situazione storica, proprio come la norma morale non è meno assoluta perché soggetta a riformulazioni, converge almeno in parte con la tesi bettiana dell'inconsumabilità storico-empirica del valore.
[68] L. Pareyson, *Karl Jaspers*, cit., p. 205.

infinita possa lasciare immutata la fiducia nella coincidenza tra la propria interpretazione e la verità, né come, viceversa, data tale fiducia, si possa constatare «l'inadeguatezza d'un'interpretazione [...] attraverso il riconoscimento d'un'altra come migliore» (E, 246).

Come ammettere il pluralismo prospettico senza cadere nel relativismo: questo in fondo *il* problema di ogni ermeneutica. Certo, a Pareyson questo pare un «falso dilemma», dato che «l'unicità è dell'opera e non dell'interpretazione, mentre la molteplicità è dell'interpretazione e non dell'opera» (PE, 219-220), in quanto la prima «rifrange ma non frange l'unicità e l'identità dell'opera» (PE, 222). Ma per spiegare questa convivenza di validità e pluralità dell'interpretazione, egli non può far altro che rinviare la circostanza che «l'interpretazione per sua natura non è, non può, non deve essere unica» (TA, 169), al *gusto*, e spiegare invece la sua unicità col «giudizio», col «modo di discriminare e riconoscere il valore» (TA, 179) non necessariamente realizzato dalle opere (TA, 176-177). La coesistenza della molteplicità dell'interpretazione (in base al gusto) e della quasi-immutabilità del giudizio «basta la presenza d'una moltitudine di giudizi per poter dire che sono sbagliati tutti, o tutti meno uno» (TA, 179) – spinge anche Pareyson sulla via dell'oggettivismo ermeneutico. Nel dire poi che «il futuro [...] è propizio al pensiero ermeneutico [ma] non sembra favorevole a quelle forme di ermeneutica che intendono fare a meno della verità», a quell'«interpretazione che dissolve in se stessa ciò ch'essa ha da interpretare»[69], egli si dimostra non meno di Betti estraneo all'*anything goes* interpretativo-ricettivo dell'ermeneutica post-gadameriana: l'interpretazione «o è interpretazione di qualcosa o non è»[70].

Ma in che modo «si coglie, ma nella forma del dover approfondire ancora; si sa di dover approfondire, ma qualcosa che si possiede interamente» (TA, 162)? Perché «ciò che fonda la certezza del possesso è anche ciò che impone un compito ulteriore» (TA, 161). Pareyson invoca la diretta proporzionalità di libertà e fedeltà nella congenialità, in nome dell'esigenza etica che la verità non sia possesso ma «esigenza e norma», una «esigenza che spinge a cercare *la* verità, e norma per giudicare *i* veri che tale ricerca raggiunge»[71]. Donde l'appello a una comunità duttile e dialogica, che non è «presupposta o già esistente

[69] L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit. (FdI, 224).
[70] *Ibidem*.
[71] L. Pareyson, *Unità della filosofia*, «Filosofia» 1 (1952), pp. 83-96 (FdI, 41).

[...] ma [...] da instaurare e da realizzare»[72], una socialità «difficile» in quanto cerca di «parlare a tutti, ma a ciascuno individualmente» (TA, 165), secondo modalità che echeggiano l'universalità soggettiva del giudizio kantiano. E, tuttavia, come convivono «forza unitiva e diffusiva della verità» (VI, 87) e una comunità basata su «una *stessa* interpretazione della verità» (VI, 87; corsivo nostro)?

Si è fin qui visto che l'interpretazione è per Betti prevalentemente *decifrazione* (nel senso filologico), mentre per Pareyson è prevalentemente *esecuzione* (proprio nel senso musicale). Il filosofo torinese mira così a invalidare la concezione di Croce, cui mancherebbe un adeguato concetto di interpretazione-esecuzione[73]. Non sarebbe cioè vero che prima si *legge* spersonalizzandosi[74] e poi si *esprime*, dal momento che «non ci può essere rievocazione senza interpretazione ed esecuzione, sia che questo lavoro sia diviso fra un mediatore e l'ascoltatore o spettatore, sia che sia tutto radunato nel lettore che accede direttamente all'opera d'arte» (EA, 266). Una critica di Croce, questa, comune anche a Betti, che pure sottolinea il momento ricognitivo, in Pareyson del tutto subordinato all'esecuzione (E, 266), per difendere l'ermeneutica dall'*occasionalismo* ermeneutico[75], senza però poter a sua volta mai conciliare pienamente l'esigenza ricognitiva e quella *applicativa*, secondo la quale l'interprete dovrebbe ricostruire il pensiero altrui, «grazie a una specie di trasposizione, nel circolo del proprio orizzonte spirituale, *in virtù della stessa sintesi* con cui lo ricostruisce e lo riconosce» (EMG, 70, corsivo nostro). Anche per lui le interpretazioni sono prospetticamente infinite, il che «non toglie ch'esse si appuntino sopra un *medesimo* [?] oggetto» (TGI, 765; corsivo nostro).

[72] L. Pareyson, *Socialità della filosofia*, cit. (FdI, 46).
[73] «La mancanza di questo concetto [...] è [...] conseguenza diretta del carattere fondamentale della sua filosofia, ch'è d'essere una filosofia dello spirito universale e delle sue opere, e non una filosofia della persona. Lo spirito non "interpreta" né "esegue", perché o "crea" nuove opere o "rievoca" quelle che ha creato» (EA, 277).
[74] «Quel tanto di "spersonalizzazione" che sembra necessariamente inerire alla "fedeltà" dell'interpretazione consiste soltanto nell'impedire che storicità e personalità prendano il sopravvento, diventando fini a sé stesse piuttosto che tramiti alla verità» (VI, 58).
[75] Per un'interessante critica (attualistica) di questo pericolo occasionalista, cfr. A. Negri, *Luigi Pareyson esistenzialista ed ermeneuta*, Introd. a S. Coppolino, *Estetica ed ermeneutica di Luigi Pareyson*, cit., pp. 5-15; Id., *Gioco ermeneutico e fatica interpretativa*, «Rivista di estetica» 23 (1983), pp. 38-59; Id., *Ermeneutica e occasionalismo romantico*, in N. De Domenico-A. E. Di Stefano-G. Puglisi (eds.), *Ermeneutica e filosofia pratica*, Marsilio, Venezia 1990, pp. 203-221.

8. *Il tragico nell'ermeneutica*

Una teoria ermeneutica degna di questo nome dovrebbe poter specificare in quali casi l'interpretazione fallisce. Non basta certo paragonare l'opera al seme della parabola evangelica, che può trovare un terreno «fecondo o refrattario» (TGI, 65). Né la continuità hegeliana dello spirito oggettivo, pur nel venir meno della fiducia nell'autotrasparenza del sapere assoluto, permette a Betti di avvicinarsi al titanico (e tragico) sforzo fichtiano (e pareysoniano) di «affermare l'assoluto senza uscire dal punto di vista del finito»[76], negando così ogni razionalistica complementarità tra finito e infinito. Improprio per lui sarebbe parlare dell'interpretazione come «decisione personale e compromettente»[77]. È invece proprio per la sua natura squisitamente personale e plurale che per Pareyson «l'interpretazione non può riuscire se non attraverso ciò che potrebbe anche farla fallire» (EP, 219). La tragicità discende dunque dalla originaria condizione ancipite della libertà. Come «la verità non ci si concede se non mediante una scommessa ed un rischio, e non la si mantiene se non in un ambiente di perpetua contestazione»[78], così la persona può «far di sé una prigione angusta, opaca all'avvento del vero, oppure un'ariosa apertura dischiusa alla sua rivelazione» (VI, 84). L'ermeneutica non può mai sottrarsi al destino tragico del mondo, al fatto che «male e dolore sono al centro dell'universo, e il cuore della realtà è tragico e dolorante»[79].

Pur specificando, in un'occasione almeno, gli ostacoli all'interpretazione (distrazione, presunzione, irrigidimento delle cose e prevaricazione dell'interprete) – analogamente a quanto più analiticamente prospettato da Betti[80] (TGI, 282-289) Pareyson non chiarisce davvero mai quando e come possa fallire un'interpretazione che è sempre totale e insieme approfondibile, che implica sempre «sicurezza di possesso e necessità di dialogo» (EP, 221). Quali criteri di verità potrà invocare una teoria dell'interpretazione che postula monadicamente la presenza dell'intera opera non solo in ciascuno dei suoi infiniti aspetti e in ciascuno dei suoi infiniti interpreti, ma persino in ciascuno degli

[76] L. Pareyson, *Fichte*, cit., p. 7.
[77] F. Russo, *Esistenza e libertà*, cit., p. 153.
[78] L. Pareyson, *Filosofia e verità*, cit. (FdI, 171).
[79] L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit. (FdI, 225).
[80] Segnatamente: intolleranza, partito preso, autoconvinzione manichea e legalistica, conformismo, anacronismo, eccessivo letteralismo, scambio di differenti piani ermeneutici e valutativi, mancanza d'interesse e pigrizia mentale.

infiniti punti di vista di questi interpreti (TA, 166)? Come e chi potrà mai stabilire che «per una specie d'incompatibilità non si realizza alcuna corrispondenza fra un aspetto dell'opera e un punto di vista della persona» (PE, 220)? Com'è possibile, in breve, che «ci si spogli della propria personalità», che si eliminino «quegli atteggiamenti personali che impediscono la comprensione», sostituendoli «con altri atteggiamenti, *ancora personali*, che invece siano condizione di penetrazione» (E, 243; corsivo nostro)?

Difficoltà, del resto, rinvenibili anche nel modo in cui Betti, credendo di tacitare il soggettivismo ermeneutico, chiarisce che «il giudizio storico, condizionato da interessi del più vario genere, è solamente la risposta che di volta in volta lo storico è in grado di fornire», laddove «la verità oggettiva può essere scorta, nei limiti della prospettiva di volta in volta adottata, da qualsiasi punto di osservazione; il quadro raggiunto sarebbe deformato soltanto se si pretendesse che quella prospettiva particolare sia l'unica ammissibile e giustificata» (EMG, 77). Pareyson e Betti dovrebbero spiegare come una personalità fedelmente comprendente (soggettività trascendentale per Betti, persona rivelativa e non solo espressiva in Pareyson) possa distinguersi da una personalità distorcente. Una questione tanto più spinosa quando, come in Pareyson, si sconfessa ogni criterio esterno atto a distinguere l'interpretazione ontologico-rivelativa da quella che non lo è[81].

Entrambi ritengono, infine, di aver aggirato il problema epistemologico della circolarità. Asserire che «ogni soluzione ha da esser "relativata" alla determinazione della domanda, altrimenti si disperde in un mero esercizio verbale»[82], oppure accontentarsi dell'irrisolta definizione di una «illuminazione reciproca fra parti e tutto» (TGI, 310), non è certo prendere davvero sul serio le aporie del *circolo ermeneutico*. Né sottolineare l'insuperabile antinomia ermeneutica tra oggettività e soggettività (TGI, 263-265, 324-328) rammentando come l'interprete debba riproiettare esternamente l'oggetto compreso (EMG, 65)[83] significa avvertire a fondo il problema

[81] Per un verso la distinzione è comunque «un atto singolo di giudizio» dipendente non dal criterio ma dalla persona e perciò continuamente rivedibile (VI, 130), per l'altro «la verità si presenta sempre e soltanto [oltre che nella forma stessa] all'interno di un'interpretazione, e lì soltanto può essere *index sui*» (VI, 131): difficile evocare un criterio meno facilmente utilizzabile (cfr. L. Pareyson, *Filosofia e verità*, cit., FdI, 170).
[82] L. Pareyson, *Unità della filosofia*, cit. (FdI, 40).
[83] Cfr. A. Boeckh, *La filologia come scienza storica. Enciclopedia e metodologia delle*

della *precomprensione*, non a caso derubricata da Betti a *Richtlinie*[84].

9. *Ermeneutiche della* fedeltà

Ma come intendere la *fedeltà* cui sia Betti sia Pareyson spesso si richiamano? Al realismo (largamente hartmanniano) di Betti, cui sta a cuore che la comunicazione «suscit[i] idee corrispondenti a quelle di chi parla o scrive» (TGI, 64) ed eviti «categorie soggettive non confacenti all'oggetto» (TGI, 326), ci si è già varie volte riferiti. Meno ovvio è invece stabilire in che misura anche in Pareyson si possa ritrovare, e in relazione al medesimo fine anti-dissolutivo (in un certo senso *reazionario*)[85], quell'ispessimento ontologico dell'*interpretandum* che si è fin troppo duramente stigmatizzato nel giurista[86]. Sappiamo già che per Pareyson l'oggetto trascende, restando immutato, ogni sua interpretazione, pur coincidendo per ogni interprete con la propria (metaforicamente «nessuno spartito possediamo della verità»[87]), dove questa coincidenza è da intendersi solo in maniera *normativa*, nel senso che l'opera stimola le esecuzioni, ma al tempo stesso le giudica arrendendosi o sottraendosi ad esse, pena la nostra impossibilità di giudicare la prima esecuzione. Problematizzante non meno che universalizzante, l'ermeneutica è in Pareyson un «superiore empirismo»[88], «capace di dar conto filosofico della realtà senza per questo deformarla o trasformarla o riformarla, ma lasciandola essere con rispettosa discrezione e insieme afferrandola con inesorabile risolutezza»[89].

L'insistenza bettiana sull'oggettività postmetodica e quella pareysoniana sull'oggettività originaria ed extrametodica in buona parte

scienze filologiche, Trad. it. di R. Masullo, a cura di A. Garzya, Guida, Napoli 1987, p. 53: «porsi nei confronti dell'universo ricreato in maniera tale che esso, pur divenuto cosa propria, si proietti di nuovo come altro da sé e promuova un ulteriore conoscimento della raggiunta conoscenza unitaria del conosciuto».

[84] Cfr. J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., p. 169.

[85] J. Grondin, *L'herméneutique comme science rigoureuse*, cit., p. 159, definisce l'opera di Betti una reazione all'ermeneutica ametodica d'ispirazione heideggeriana.

[86] Cfr. ad es. A. Di Caro, *Metodo e significato nell'ermeneutica di E. Betti*, «Hermeneutica» 1 (1981), pp. 217-230, p. 223.

[87] L. Pareyson, *Filosofia e verità*, cit. (FdI, 170).

[88] L. Pareyson, *Pensiero ermeneutico e pensiero tragico*, cit. (FdI, 223).

[89] L. Pareyson, *Filosofia ed esperienza religiosa*, cit., p. 49.

dipendono, rispettivamente, dalle esigenze metasoggettive del diritto e di una fenomenologia realistica[90], e dalla necessità esistenzialistica e religiosa di garantire la differenza ontologica. Non si tratta affatto, quindi, della medesima oggettività. Dove Betti privilegia, in un'ottica pienamente neohegeliana (comune anche a Gadamer), la *continuità* ermeneutica dello spirito oggettivo[91], Pareyson sottolinea piuttosto, in un orizzonte esistenzialistico-kierkegaardiano intimamente anti-gadameriano[92], l'istante rivelativo che si schiude alla persona, cui si evita così la retrocessione da organo privilegiato a mero tramite della mediazione storico-linguistica. Il che esclude però che le interpretazioni possano e debbano completarsi a vicenda.

L'esercizio controfattuale qui suggerito (se Betti e Pareyson avessero dialogato...) dimostra a sufficienza che l'eclettismo bettiano, se adeguatamente recepito prima del *successo* gadameriano, avrebbe forse contribuito alla nascita di una vera e propria ermeneutica italiana, garantendo così un'adesione meno acritica alla tesi della totale appartenenza dell'interprete all'*interpretandum*, e facilitando il ritorno sul piano epistemologico (secolarizzato?) anche dell'ontologia ermeneutica[93]. Il *Verstehen* cui pensa Betti «non ha nulla a che fare con il decisionistico comprendere-se-stessi»; quando «ad essere interpretati non sono la "*Lichtung*" e la "luce", bensì i fenomeni che vengono alla luce, le problematiche trascendentali e fondamental-ontologiche rimangono escluse *a limine*». La sua teoria, pertanto, «non ha nulla a che fare con la mistica [della *Lichtung des Seins*] ma con il fruttuoso *pathos* dell'esperienza»[94], manifestando semmai un *credo*

[90] Influenza hartmanniana variamente considerata (mentre F. Bianco, *Oggettività dell'interpretazione*, cit., p. 76 la sottolinea, G. Mura, *Saggio introduttivo*, cit., pp. 25-26 tende a ridimensionarla) e che meriterebbe indagini più approfondite.
[91] Cfr. A. De Gennaro, *Emilio Betti*, cit., pp. 108-109, e A. Schiavone, *Il "nome" e la "cosa". Appunti sulla romanistica di Emilio Betti*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 293-310.
[92] Cfr. M. Ravera, *Elementi per un confronto di due teorie ermeneutiche. Il concetto di "tradizione" in Pareyson e Gadamer*, in R. Dottori-H. Künkler (eds.), *Estetica e ermeneutica. Scritti in onore di H. G. Gadamer*, Guida, Napoli 1981, pp. 135-161, spec. la conclusione alle pp. 160-161.
[93] Come auspica G. Zaccaria, *Creatività e principi nell'ermeneutica di Emilio Betti*, «Rivista di diritto civile» 38/2 (1992), pp. 193-207, p. 207: «l'ermeneutica bettiana può esserci utile ad una condizione: che l'introduzione del dato esistenziale [...] all'interno dello statuto dell'ermeneutica [...] non vada perduta».
[94] G. Funke, *Problem und Theorie der Hermeneutik. Auslegen, Deuten, Verstehen in Emilio Bettis «Teoria generale dell'interpretazione»*, in AA. VV., *Studi in onore di E. Betti*, 5 voll., Giuffrè, Milano 1962, vol. I, pp. 127-150, pp. 132 e 150.

nella missione pedagogica dell'ermeneutica[95] che non è dato trovare in Pareyson[96] e neppure nella linea Bultmann-Gadamer, dominata com'è dall'universalizzazione dell'interpretazione escatologica della *Bedeutsamkeit* (e non del significato) e dal *presupposto di perfezione*, per il quale l'interprete presupporrebbe sempre e fino a prova contraria la verità di ciò che interpreta[97].

Sottolineando come il testo della legge, non diversamente da ogni altro testo, contrariamente a quanto pensa Gadamer[98], non possa essere rimesso ogni volta all'arbitrio decisionale dell'interprete – pena la dissoluzione del concetto stesso di ordinamento giuridico e la legittimazione acritica dei pregiudizi del giudice – l'ermeneutica *relativamente* oggettiva di Betti, forte di un non drammatico idealismo obiettivo e cultural-morfologico[99], contrastava tanto l'indiscriminata riduzione dell'interpretazione ad applicazione (quella che allora si chiamò *nuova ermeneutica*), quanto l'altrettanto unilaterale riduzione dell'interpretazione a mera ricognizione: un vizio da cui la romanistica e le principali scienze storiche del suo tempo ancora non si erano emancipate, incapaci di mettere adeguatamente a fuoco la portata euristica della loro peculiare *Geworfenheit* dogmatica[100].

---

[95] F. Wagner, *Zur Nachwirkung Droysens*, cit., p. 263.

[96] La lettura secolarizzata dell'*Estetica*, possibile secondo U. Eco, *L'estetica della formatività e il concetto di interpretazione*, in Id., *La definizione dell'arte*, Bompiani, Milano 1978, pp. 24-25, di certo non si addice più alla posteriore ontologia della libertà, essendo pur sempre l'essere (la verità), e non come in Betti la forma rappresentativa, a costituire la domanda cui l'uomo risponde ermeneuticamente.

[97] Su questo presupposto nella storia dell'ermeneutica e nella disputa Betti-Gadamer, cfr. T. Griffero, *Ermeneutica e canonicità dei testi*, «Rivista di estetica» 26 (1985), pp. 93-111.

[98] H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, cit., pp. 376-394: il testo della legge «deve essere compreso in ogni momento [...] in maniera nuova e diversa» (ivi, p. 360), comprensione nella quale «arriviamo in un certo senso troppo tardi se vogliamo sapere ciò che dobbiamo o non dobbiamo credere» (ivi, pp. 558-559).

[99] Cfr. G. Funke, *Problem und Theorie der Hermeneutik*, cit., p. 144.

[100] Guardata con sospetto dai giuristi, come A. Guarino, *Una teoria generale dell'interpretazione*, «Labeo» 1 (1955), pp. 301-313, l'apertura bettiana all'*attualità* dell'intendere assegna all'ermeneutica una finalità esclusivamente ricognitiva ed esige che si prescinda dal proprio bagaglio dogmatico. Vale la pena di notare che una parte della cultura giuridica oppose a Betti gli stessi argomenti fatti valere poi da Betti contro Gadamer e Bultmann, ossia di aver valorizzato acriticamente la fusione di passato e presente. Cfr. P. Costa, *Emilio Betti: dogmatica, politica, storiografia*, «Quaderni fiorentini», cit., pp. 311-393, e, per un ampliamento filosofico del problema della *dogmatica*, cfr. T. Griffero, *Interpretazione e astuzia del dogma. A partire da Emilio Betti*, in V. Rizzo (ed.), *Emilio Betti e l'interpretazione*, cit., pp. 73-101.

Non è difficile credere che l'adeguata ricezione della *Teoria generale* bettiana e un adeguato confronto con Pareyson avrebbero fornito al dibattito italiano una maggiore pluralità di orientamenti, mettendo a fuoco, tra l'altro, l'opposizione tra filosofia e metodologia e non solo quella, posteriore, tra ermeneutica e critica dell'ideologia[101]. Certo, indifendibili appaiono oggi gli argomenti d'*autorità* cui il giurista ingenuamente ricorreva, dicendo ad esempio che «è un po' curioso che in quella Germania che ha avuto la gloria di dar vita a pensatori della statura di Friedrich Schleiermacher e di Gustav Droysen, i nuovi discettatori [l'allusione polemica è a Bultmann e a Gadamer] considerino queste grandi personalità come sostenitori di erronee teorie» (ESSI, 14). Proprio a questi ultimi il tempo ha invece conferito un prestigio indiscusso, a coloro cui Betti si rivolgeva, indignato, come a dei mistagoghi indifferenti all'oggettività. Entusiasti sostenitori della tesi secondo cui «l'interpretazione più soggettiva della storia sarà anche la più oggettiva»[102] (cfr. EMG, 79), essi confonderebbero «una delle condizioni di possibilità di tale processo [l'interesse noetico e il rapporto vitale con la realtà da interpretarsi] con quello che ne è invece l'oggetto» (EMG, 84), riattivando ermeneuticamente sempre solo *was immer geschieht*[103], o, peggio ancora – ma Betti, deceduto nel 1968, non ebbe modo di assistere agli sviluppi successivi dell'ermeneutica ammettendo nichilisticamente qualsiasi nuova interpretazione purché suggestiva e/o efficace.

Ed è proprio sul fatto che non ci si possa appagare dicendo che si interpreta sempre solo diversamente, sull'«implicazione reciproca tra fedeltà e libertà»[104], che Betti e Pareyson avrebbero forse trovato un'imprevista solidarietà. Entrambi infatti credono, certo per motivi

[101] Cfr. F. Bianco, *Il dibattito sull'interpretazione nella filosofia italiana del Novecento*, ora in Id., *Pensare l'interpretazione*, cit., pp. 165-190.
[102] R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Bompiani, Milano 1962, p. 141.
[103] Questo in fondo è il nucleo della polemica avviata da Gadamer in *Verità e metodo*, cit., p. 6 – filosoficamente rilevante non sarebbe la *quaestio facti* ma la *quaestio iuris* dell'interpretazione, cioè «non [...] quel che facciamo o quel che dovremmo fare, ma ciò che, di là dal nostro volere e dal nostro fare, accade» –, e proseguita da Betti in ESSI e EMG e nello scambio epistolare (cfr. EMG, 201). Per una discussione della polemica Betti-Gadamer, cfr. T. Griffero, *"Ma possiamo ancora chiamare interpretazione un siffatto modo di procedere?". Betti e Gadamer di fronte al problema dell'applicazione*, in R. Dottori (ed.), *50 Jahre* Wahrheit und Methode. *Beiträge im Anschluss an H.-G. Gadamers Hauptwerk*, «The dialogue-Das Gespräch-Il dialogo, Yearbook of Philosophical Hermeneutics» 5 (2012), pp. 291-305.
[104] Cfr. G. Modica, *Per una ontologia della libertà. Saggio sulla prospettiva filosofica di Luigi Pareyson*, Cadmo, Roma 1980, p. 115.

relativamente differenti, alla possibilità di un'interpretazione *vera*, o meglio *fedele*, senza con ciò escludere del tutto l'infinità delle possibilità interpretative. Certo, laddove la pluralità dell'interpretazione per il filosofo «è il segno più sicuro della ricchezza del pensiero umano» (VI, 57), per il giurista è, se non un fatale impedimento, quanto meno una necessità insidiosa di cui fare virtù. È ben diverso concedere al massimo, come Betti fa parafrasando il Nietzsche della *Gaia scienza* e cercando forse così una riconciliazione con Gadamer, la complementarietà delle prospettive ermeneutiche[105], ed eleggere invece la presa di posizione, per definizione parziale e relativa, a unico trascendentale della comprensione di altre posizioni-interpretazioni: «solo se si possiede la verità in una propria formulazione si può intendere come la verità sia presente in una formulazione diversa» (VI, 86).

Un dialogo mancato, dunque, tra due pensatori che sarebbero stati fondamentali per un (diverso) sviluppo dell'ermeneutica italiana? Difficile a dirsi. Di certo, avremmo assistito a uno sviluppo che, senza necessariamente disconoscere che l'ermeneutica *non è solo* la descrizione di un eterno problema dell'uomo *ma anche* un «momento della storia della metafisica come storia dell'essere [...], tappa decisiva nel cammino attraverso cui l'essere si sottrae [...] al dominio della categorie metafisiche della presenza dispiegata»[106], forse avrebbe impedito quella bulimia ermeneutica cui si è fatto cenno all'inizio (anni '70 e '80) e che delle enormi potenzialità filosofiche del dibattito sull'interpretazione è stata a ben vedere il peggiore dei nemici.

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
t.griffero@lettere.uniroma2.it

[105] «Sono lontano dalla ridicola presunzione di voler decretare dal mio ristretto ambito che si possano avere prospettive sull'ermeneutica solo da codesta angolatura [...] Al contrario, i nostri divergenti approcci all'ermeneutica si potrebbero riguardare come *singoli cammini concentrici parimenti inclusi* nell'immenso, sconfinato universo della conoscenza delle scienze dello spirito (EMG, 200-201; corsivo nostro).

[106] G. Vattimo, *Ermeneutica nuova* koiné, cit., p. 47, donde il legame del pensiero ermeneutico con un programma di emancipazione nient'affatto riconducibile, hegelianamente, al *telos* dell'autotrasparenza.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Il razionalismo critico della Scuola di Milano: Il suo valore critico-ermeneutico e storico-civile

di

Fabio Minazzi

Abstract: *The Critical Rationalism of the School of Milan: Its Critical-Hermeneutical and Historical-Civil Value*. Banfi analyzed the concept of the crisis. Banfi understood how the crisis was not only political and civil, but also theoretical. For Banfi the crisis is a crisis of culture. On this horizon, the Milan School has developed a new version of European critical rationalism by intertwining the lesson of Kant with that of Hegel. The result configures a new notion of transcendentalism declined with the history of human thought in constant dialogue with Husserl.

Keywords: Critical Rationalism, Crisis, Transcendentalism, Intentionality, Phenomenology

Abstract: Banfi ha analizzato il concetto della crisi. Ma Banfi ha compreso che non si trattava solo di una crisi sociale e civile, ma anche di una crisi culturale e teoretica epocale. Entro questo orizzonte concettuale la Scuola di Milano ha sviluppato una forma originale del razionalismo critico europeo basato su un ripensamento critico unitario della lezione di Kant e di Hegel declinata con la lezione della fenomenologia di Husserl.

Keywords: Razionalismo critico, crisi, Trascendentalismo, intenzionalità, Fenomenologia

So ist Philosophie nichts anders als „Rationalismus", durch und durch, aber nach den veschiedenen Stufen der Bewegung von Intention und Erfüllung in sich unterschiedener Rationalismus, die Ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung.

Edmund Husserl

1. *L'eroismo socratico della ragione*

Quando ci si riferisce alla Scuola di Milano si pone, *in primis*, una domanda di fondo e d'ordine affatto generale: come immaginare questa scuola? Si parla di una scuola "chiusa" e "dogmatica" (come quella pitagorica che pure accettava la presenza delle donne al suo interno) oppure di una scuola "critica" ed "aperta" (come quella dei pensatori milesi dell'antichità)? Fu una scuola "piramidale", verticistica, oppure una scuola "diffusa" e, a sua volta, "diffusiva"? A mio avviso si può certamente iniziare a ricordare, *in primis*, come questa scuola si sia formata nel corso degli anni Trenta del secolo scorso attorno al fecondo magistero di un pensatore come Antonio Banfi. Ma si è formata allora all'interno di una precisa *tradizione* che se nei tempi brevi della storia rinvia a Piero Martinetti (e al suo Kant), nei tempi medi della storia si inserisce, invece, nella storia dell'illuminismo lombardo, nato a Milano nel Settecento, che ha trovato una sua fioritura nell'*Accademia dei Pugni*, nell'opera dei fratelli Verri e in quella, di rilevanza sicuramente europea, di un Cesare Beccaria. In questa precisa tradizione concettuale, questa scuola assunse subito, fin dalle sue primissime origini e fasi (accademiche, universitarie, culturali e civili), una sua configurazione affatto particolare, oltremodo complessa e stratificata[1].

A mio avviso ci si può rappresentare e concepire questa scuola come un'insieme, assai articolato, di circoli, di epicicli e di diversi altri (e vari) deferenti, tutti differentemente connessi e compositi, in modo sempre multiforme e tendenzialmente cangiante, ma tali da dar comunque luogo ad un organismo affatto proteiforme, in cui le singole – diversissime – individualità si coordinano e realizzano tuttavia in una polifonia complessiva, che non può non stupire chi sappia accedere al cuore stesso di questa straordinaria stagione della cultura filosofica italiana. Certamente al centro di questa complessa ramificazione, quasi una composizione a geometria variabile, si individua un nucleo specifico, rappresentato dal cerchio più interno, costituente quasi un *hard disk* del sistema della scuola, ovvero una sorta di impenetrabile "cuore metafisico", entro il quale troviamo il pensiero teoretico di Banfi e quello dei suoi grandi – e pur assai diversi – allievi filosofi degli anni

[1] Per un panorama introduttivo complessivo a questa scuola sia comunque lecito rinviare al volume-catalogo della mostra storico-documentale organizzata, nell'autunno-inverno del 2019, presso la *Sala Teresiana* della Biblioteca di Brera di Milano dal *Centro Internazionale Insubrico*: *Sulla scuola di Milano*, a cura di F. Minazzi, Giunti, Firenze 2019.

Trenta, ovvero Remo Cantoni, Enzo Paci, Giulio Preti, Dino Formaggio e Giovanni Maria Bertin. Ma poi, immediatamente circoscritto a questo primo nucleo centrale e più riposto (vero motore di tutto), eppure sensibilmente "staccato" (anche perché eccentrico rispetto ad esso), si possono individuare molti altri e numerosi "cerchi" (appunto, deferenti ed epicicli, più o meno centrati e più o meno eccentrici) di differente valore, spessore, impatto ed originalità, i quali, progressivamente, ma sempre originalmente costruttivi, dilatano la sfera d'influenza critico-analitica dell'impostazione filosofica banfiana, declinandola in molti, assai differenti, ambiti disciplinari, prospettici e civili. Entro questa scuola si possono così individuare alcune eminenti voci poetiche (basterebbe ricordare quelle di Antonia Pozzi, Vittorio Sereni e Daria Menicanti), accanto a studiosi di estetica (per tutti valgano, naturalmente, i nomi di Formaggio, di Luciano Anceschi e Raffaele De Grada), di letterati (come dimenticare Maria Corti?), di musicologi (si pensi a Luigi Rognoni), di pedagogisti (il già ricordato Bertin), di studiosi di antropologia (cui si dedicherà, in particolare, un filosofo come Cantoni), di storia della scienza (Paolo Rossi visse infatti una sua stagione, invero decisiva, proprio entro la scuola banfiana, presso la quale avviò i suoi studi storico-scientifici), di epistemologia (qui è naturalmente fondamentale il contributo innovativo del già ricordato Preti), della fenomenologia (e anche qui il riferimento privilegiato non può essere che quello del già nominato Paci), ma anche di grandi registi e musicisti (basterebbe pensare a Mario Monicelli oppure a Nino Rota) e, ancora, di esponenti dell'editoria (si pensi ad Alberto Mondadori oppure anche alla più dimenticata, ma non meno interessante, Maria Adalgisa Denti), per non parlare infine dell'organizzazione del lavoro culturale (si pensi all'attività delle due sorelle Abate, Clelia ed Ottavia), oppure, ancora, di eminenti esponenti della politica e del giornalismo (anche in questo caso mi limiterò a fare solo due nomi emblematici: Aldo Tortorella e Rossana Rossanda). Bastano forse questi brevi cenni ellittici per qualificare, *in positivo*, la complessità ed anche l'originalità intrinseca di questa scuola milanese, richiamandone il suo spessore ed anche la sua capacità di saper sempre "contaminare", in modo affatto originale, differenti ambiti disciplinari, pur salvaguardando anche, al contempo, come accennato, le singole – e spesso profondamente diverse (e in qualche caso persino conflittuali) – sensibilità culturali e civili proprie dell'individualità specifica di ciascun esponente di questa scuola. In questa prospettiva anche le eventuali "dissonanze" presenti tra tutti questi diversi esponenti della Scuola di Milano, finiscono infatti

per configurare un insieme complessivamente polifonico e, pure, fortemente articolato, entro il quale non è poi difficile individuare un «tono» comune, una sorta di "aria di famiglia" diffusa e pervasiva, in virtù della quale – come ha finemente rilevato il primo grande storiografo della Scuola di Milano, ovvero Mario Dal Pra – «la razionalità non fu identificata con un qualunque quadro metafisico, ma fu interpretata come una *serie di funzioni* volte a unificare l'esperienza e a comprenderla nella pienezza dei suoi contenuti e delle sue possibilità»[2]. Proprio questa feconda serie di *funzioni di integrazione critica dell'esperienza vissuta* (a tutti i suoi differenti livelli civili, culturali e teorici) configurano lo "spazio" teoretico entro il quale questa Scuola si è dipanata, esercitando una sua positiva funzione fecondante. Il che, naturalmente, rinvia poi ad un preciso nodo teoretico decisivo che Banfi aveva precedentemente maturato, soprattutto nel delineare la suo opera principale e fondamentale, ovvero quei *Principi di una teoria della ragione* apparsi nel 1926, in una collana editoriale promossa e diretta, e non a caso, dal suo primo maestro di filosofia, ovvero Piero Martinetti[3].

Antonio Banfi, del resto, proveniva, filosoficamente parlando, proprio da Piero Martinetti, con cui si era laureato e si era formato teoreticamente grazie ad una severa lezione di pensiero (e di milizia civile) che, non a caso, sottolineava anche l'impegno *pratico* della razionalità filosofica[4]. Del resto non si può naturalmente dimenticare come Martinetti sia stato anche l'unico filosofo universitario italiano che – insieme a pochissimi altri docenti (esattamente 12 su 1224!) – ad aver rifiutato di prestare giuramento al regime fascista nel 1931, difendendo così, al costo del proprio, immeditato, licenziamento, la libertà della ricerca scientifica e culturale universitaria. Di fronte a questo straordinario e singolare *exemplum* plutarcheo, inutile aggiungere come il

[2] M. Dal Pra, *Il razionalismo critico* in AA. VV., *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 33, corsivo mio.

[3] A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Paravia, Torino-Milano-Firenze-Roma-Palermo 1926 («Collezione Filosofica Isis»). Da tener presente che l'opera prima di Banfi, *La filosofia e la vita spirituale* era apparsa a Milano nel 1922 proprio per le edizioni Isis ispirate e dirette sempre da Martinetti.

[4] Non si può certamente dimenticare come Martinetti fosse stato anche l'organizzatore del convegno milanese della Società Filosofica Italiana nazionale, i cui lavori furono interrotti d'autorità dal fascismo, con un intervento della polizia, cfr. *Filosofi antifascisti. Gli interventi del Congresso milanese della Società Filosofica Italiana sospeso dal Regime nel 1926 con una rassegna stampa dell'epoca e una cinquantina di foto e disegni*, a cura di F. Minazzi, con la collaborazione di R. Veneziano, Mimesis, Milano-Udine 2016.

giovane Banfi socialista fosse naturalmente e profondamente influenzato dalla coraggiosa scelta civile operata dal suo maestro. Tuttavia, in quel preciso contesto storico, fu poi probabilmente proprio Martinetti a convincere Banfi ad accettare, infine, la chiamata all'Università milanese (e il connesso giuramento al fascismo), onde poter esercitare, positivamente, un magistero di formazione critica dei giovani studenti universitari milanesi, con lo scopo implicito di non lasciarli quindi in balia della cultura fascista, allora egemone.

Banfi si lasciò convincere da Martinetti e, dopo aver prestato giuramento di fedeltà al regime fascista, iniziò a sviluppare il suo magistero milanese, dando ben presto vita ad una scuola di pensiero che nacque "per contaminazione" proprio dalle sue vive parole nel corso delle sue lezioni universitarie che ben presto, soprattutto quelle di estetica, ebbero un significativo seguito all'interno dell'ateneo (coinvolgendo anche gli studenti di lettere, oltre a quelli di filosofia) ed un'eco nella società civile milanese affatto particolare, che contribuì a diffondere la fama di Banfi anche al di fuori dello stesso ambito universitario. Certamente Banfi era un grande Maestro, in grado di sedurre, di saper suscitare e porre in moto l'energia più riposta dei propri allievi, consentendo loro di inseguire, *liberamente*, tutti i loro differenti propri *demoni* di vita e di pensiero. Tuttavia, a questo proposito occorre anche aggiungere come Banfi abbia avuto una fortuna "sfacciata", perché in una manciata di anni ha potuto avere tra i suoi studenti alcune delle migliori intelligenze e teste pensanti della nuova generazione intellettuale italiana, ovvero quella che poi contribuirà, attivamente e in modo affatto originale, a nutrire il vivace dibattito culturale e civile italiano del secondo dopoguerra che troverà per esempio nel *Politecnico* di Elio Vittorini una sua straordinaria palestra di pensiero e di confronto, particolarmente emblematica e significativa, presso la quale i "banfiani" erano di casa, contribuendo con differenti contributi, tutti schierati a promuovere un profondo rinnovamento critico della cultura italiana, in piena sintonia con l'impostazione vittoriniana che sarà infine silenziata dal PCI togliattiano.

Ma per comprendere correttamente come Banfi agì nel preciso contesto dell'Italia degli anni Trenta, occorre anche saper ricostruire l'*intelligenza* precisa della sua abile operazione, ad un tempo filosofica, educativa, formativa, culturale e civile. In genere questo aspetto connesso alla didattica banfiana non ha meritato tutta l'attenzione che gli deve essere invece attribuita, proprio perché la genesi specifica della Scuola di Milano è stata, complessivamente, poco considerata e ancor

meno studiata. Come se questa scuola fosse sempre esistita, mentre si sa che è nata progressivamente negli anni Trenta attorno alla feconda e suadente parola del comune Maestro. Non è ora possibile dilungarsi su questo aspetto, peraltro affatto decisivo, ma in questa sede sia comunque sufficiente ricordare come Banfi sia stato in grado di svolgere un non facile e pericoloso percorso educativo, formativo e civile, sapendo parlare ai suoi giovani studenti – alla loro intelligenza, come anche al loro cuore – avviando una riflessione critica complessiva che merita di essere tenuta ben presente. Quando infatti Banfi inizia ad insegnare nell'ateneo milanese la società italiana vive un momento di profonda identificazione, del tutto positiva, con il fascismo. L'equazione tra Italia e fascismo spesso evocata da Mussolini come punto di forza della dittatura, trovava allora, indubbiamente, un'effettiva realizzazione sociale e civile. Tant'è vero che ancor oggi gli storici, a proposito degli anni Trenta del secolo scorso, parlano, appunto, sulla scorta di Renzo De Felice che, per primo, ha sdoganato tale giudizio storiografico, come degli "anni del consenso". Questo consenso al fascismo e alla sua struttura dittatoriale, era allora ampiamente condiviso dalla popolazione italiana che, per molte ragioni, si identificata proprio col fascismo. Ebbene, esattamente entro questo preciso e certamente non agevole contesto storico, culturale e civile, Banfi riuscì infine a porre in essere una lezione invero formidabile.

L'abilità di Banfi è stata infatti quella di far comprendere ai suoi studenti, *parlando sempre e solo di filosofia*, come il fascismo non costituisse affatto, per dirla con Benedetto Croce, una «parentesi» della storia (la storia, del resto, non conosce alcuna parentesi!) e, neppure, una sorta di fenomeno paragonabile all'«invasione degli Hyksos» o una sorta di "influenza" maligna nata, all'improvviso, in un corpo "sano" (quello dell'Italia liberale della *belle époque*). Per Banfi, semmai, *à la* Gobetti, il fascismo può e deve invece essere concepito come una sorta di emblematica "autobiografia della nazione", proprio perché il fascismo risulta essere profondamente innervato in pressoché tutta la storia italiana, perlomeno in quella di lungo e medio periodo, sviluppatasi dal Seicento in poi. In questa prospettiva il compito primario che allora si impone agli intellettuali non è tanto quello di combattere materialmente, nel mondo della prassi, il fascismo per abbatterne la dittatura (certamente questo "abbattimento" andrà fatto quando saranno mature le condizioni storiche per realizzarlo, come poi, effettivamente, è avvenuto una manciata di anni dopo, con l'ingresso dell'Italia nella seconda guerra mondiale e la successiva crisi militare, irreversibile, del fasci-

smo). Ma negli anni Trenta Banfi è invece in grado di far comprendere come il vero compito *costruttivo* che pertiene alle nuove generazioni intellettuali sia semmai un altro e ben più ambizioso: occorre infatti *saper costruire*, in modo affatto originale, una *nuova cultura,* in grado di sostituire e combattere radicalmente la precedente tradizione culturale che ha generato ed alimentato, in più modi, il fascismo.

In questo caso non ci si trova più tanto di fronte ad un compito meramente *decostruttivo* (coincidente, appunto, con l'abbattimento fisico e materiale del fascismo e della sua stessa dittatura totalitaria), bensì ad un compito eminentemente *ideativo* e *costruttivo,* nel corso della cui realizzazione le nuove generazioni devono essere in grado di delineare una nuova ed originale cultura, intessuta di nuovi pensieri e di nuove riflessioni, onde poter infine tagliare al fascismo l'erba sotto i piedi, per dar avvio ad una nuova storia, ad una nuova cultura ed anche ad una nuova civiltà. Il che costituisce un grande progetto culturale e civile che, per molti aspetti, è stato poi variamente disatteso, al punto che anche oggi se ne avverte un bisogno civile profondo, giacché il fascismo, pur essendo stato sconfitto militarmente, è tuttavia riuscito ad uscire pressoché indenne dalla bufera resistenziale, continuando a vivere non solo entro il *continuismo* istituzionale, ma anche all'interno della stessa cultura nazionale e, aggiungerei, delle nostre stesse *prassi* di vita e di pensiero. Con la conseguenza che la cultura fascista è ancora tra di noi e, modificando le parole, il linguaggio e il suo modo d'essere, è ancora ben presente, attiva e condizionante in molteplici aspetti del nostro vivere civile quotidiano contemporaneo. Quindi l'obiettivo indicato da Banfi ai suoi allievi costituiva veramente un punto d'arrivo arduo, ma certamente decisivo e fondamentale per la storia italiana. La cui mancata soluzione condiziona, ancor oggi, la nostra vita quotidiana.

Questo impegnativo messaggio, certamente non agevole, fu tuttavia chiaramente compreso dagli allievi di Banfi degli anni Trenta, al punto che possiamo interpretare l'intero decennio che scorre dagli anni Trenta alla prima metà degli anni Quaranta, come un periodo nel corso del quale le nuove energie intellettuali si sono variamente addestrate e forgiate, proprio per iniziare a delineare nuovi e differenti programmi di ricerca, che fioriranno, e in qualche caso infine matureranno, solo successivamente, ovvero nell'Italia del dopoguerra, dando così origine anche ai principali dibattiti culturali del tempo, che, non a caso, si sono dovuti scontrare proprio con la vecchia cultura tradizionale italiana che pure, a volte, si era abilmente ricollocata in seno a quelle stesse forze antifasciste che oramai dominavano la

scena del dibattito politico e civile del dopoguerra. In qualche caso proprio il "battesimo" nell'ambito del Partito comunista, consentiva infatti di "rinascere" a novella vita, mondando, in modo affatto miracoloso, da tutte le precedenti responsabilità e compromissioni con il regime fascista. In questo assai complesso e camaleontico clima, tipicamente *gattopardistico* ed italico, la stessa radicale e positiva esigenza banfiana di ricollegare l'Italia al dibattito culturale, filosofico e scientifico internazionale più vivo e spregiudicato fu variamente svilito, svuotato dal suo interno e combattuto, dando vita ad un *mélange* controriformistico davvero soffocante, rispetto alla quale la breve, ma felice, stagione del *neoilluminismo* italiano costituì, forse, l'ultima coraggiosa e coerente denuncia intellettuale e civile che non riuscì, tuttavia, ad aver ragione dello scontro culturale, allora dominante ed egemone, tra laici e cattolici, lotta che per molti anni ha indubbiamente contraddistinto anche la vita universitaria del dopoguerra.

Del resto, e non a caso, proprio all'interno della pesante chiusura culturale imposta dal fascismo (e variamente avallata anche dalla cultura filosofica del neoidealismo di Croce e Gentile), Banfi guidò pressoché tutti i suoi allievi a studiare ed approfondire differenti personalità e diverse tradizioni concettuali estere, invitandoli, appunto, a guardare con interesse all'Europa e al dibattito internazionale, per studiare e conoscere quanto di nuovo si realizzava entro le altre culture mondiali, uscendo al di fuori della "morta gora" della cultura nazionale. In tal modo quasi tutti i suoi allievi, con poche eccezioni (per esempio quella di Sereni che si laureò studiando Gozzano) hanno affrontato temi, problemi e personalità che in quegli stessi anni la cultura filosofica neoidealista di Croce e Gentile (pur essendo differentemente schierata rispetto alla dittatura) tuttavia «giudicava e mandava» *minoicamente* all'inferno, spesso senza appello. In questo preciso contesto storico e culturale Banfi riuscì invece a far comprendere ai suoi studenti la necessità di saper costruire una *nuova cultura originale*, in grado di fare criticamente i conti con la tradizione italica che aveva prodotto, dal suo seno più profondo e vitale, il fascismo, la sua cultura e la sua stessa "inciviltà" politica e culturale. Ma per avviare questo difficile progetto occorreva, appunto, studiare seriamente e rompere decisamente con la superficialità, l'ignoranza e la retorica del fascismo, onde saper procedere, *à la* Leonardo, con «ostinato rigore», per riuscire a costruire una diversa cultura, decisamente ed originariamente alternativa a quella che aveva prodotto ed alimentato il fascismo. Il che costituisce un complesso compito *costruttivo* perché anche

oggi si avverte ancora la necessità e il bisogno di saper costruire una *nuova cultura alternativa a quella tradizionale*, culla del fascismo. Ma, in mancanza di questa nuova cultura, è ancora la pervasiva tradizione culturale italica che domina e condiziona la nostra vita civile attuale, che non ha ancora visto il sorgere di una nuova cultura. Anche perché, come si è accennato, il crollo militare del fascismo del 1945 ha lasciato intatte le strutture portanti e di fondo del fascismo, nonché quella stessa tradizionale cultura che ha generato e variamente nutrito, nel corso del ventennio, la soluzione del totalitarismo fascista. Quindi Banfi, additando questo ambizioso, ma fondamentale, compito costruttivo, si è posto, fin dagli anni Trenta, entro un nuovo orizzonte di pensiero, per mezzo del quale, nel corso di pressoché tutta la sua vita, ha invitato i suoi studenti a saper edificare una nuova cultura e una nuova società. Non per nulla alla scomparsa di Banfi, sul suo tavolo di lavoro, nel 1957, fu trovato un suo saggio inedito su *Husserl e la crisi della civiltà europea* nel quale il filosofo milanese, commentando gli scritti husserliani (composti tra il 1934 e il 1937, allora raccolti nel sesto volume dell'*Husserliana*), così scriveva:

> l'infaticato lavoro speculativo di tutta una vita si raccoglie qui, contro le forze apparentemente soverchianti di corruzione e di dissoluzione, in un impegno di coscienza e responsabilità storica e in un compito di rinnovamento: "Es möchte mir scheinen, dass ich, der vermeintliche Reaktionär, weit radikaler bin und weit mehr revolutionär als die sich heutzutage in Worten so radikal Gebärden", ché la rivoluzione che egli promuove e per cui soffrirà l'esilio dalla patria è "Die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie, durch einen... Heroismus der Vernunft". È l'eroismo socratico della ragione che ancora e sempre sveglia gli uomini dal torpore dell'abitudine quotidiana, purifica e universalizza ogni volontà di rivoluzione costruttiva, e l'inserisce operante come volontà collettiva degli uomini nell'intimo della realtà. Perciò nella severità della ricerca teoretica filtra in queste pagine, le più grandi che siano state scritte da un filosofo contemporaneo, un profondo, vivissimo *pathos* umano. Così che a noi, che ne avemmo rischiarata la giovinezza, pare ancora di udir nella sua voce quieta l'eco di una più vasta voce che percorre tutta la storia e chiama gli uomini a libertà; sembra di accogliere ancora, col trepido eppur sereno scintillare dei suoi occhi chiari, una grande immortale speranza[5].

[5] A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, «aut-aut» 43/44 (1958), pp. 1-17 riedito in

Anche Banfi guidò i suoi grandi allievi degli anni Trenta proprio verso questa «grande immortale speranza» collettiva. Infatti questi preziosi rilevi banfiani su Husserl, valgono anche per lo stesso Banfi, maestro riconosciuto degli anni Trenta. Il senso di questa precisa lezione husserliana è rintracciabile all'interno del caratteristico *sorriso*[6] banfiano, ovvero all'interno delle stessa *severità* teoretica della sua lezione filosofica. Dalle pagine delle sue lezioni di questi anni filtrava infatti un profondo e vivissimo *pathos* umano che aiutava i suoi studenti a meglio orientarsi in quel preciso e drammatico momento storico, in cui tutti i giovani banfiani (basti evocare l'esempio emblematico di Antonia Pozzi, suicidatasi nel 1938) avvertivano, sempre più, tutta l'oppressione determinata dalla "cappa di piombo" della dittatura fascista, mentre le nere nuvole della guerra si accavallavano, minacciosamente, nel loro stesso orizzonte di vita futura. Come è del resto testimoniato dagli stessi allievi banfiani. Se infatti non ci si vuole riferire ad una poetessa straordinaria come Antonia Pozzi, basterebbe anche ricordare le pagine, altrettanto straordinarie, di Rossana Rossanda, la quale ci presenta, e non a caso, un Banfi «apritore di porte», che insegnava allora, col sorriso, ai suoi allievi a saper (e dover!) «ritrovare ogni volta una chiave» per ciascuna differente posizione culturale, «senza [tuttavia] annegare nel relativismo», sviluppando, in tal modo, un «grande esercizio» critico, con cui questi allievi – come del resto era capitato anche ad Antonia Pozzi – avvertivano persino «una debolezza nel bisogno di provare tutto, nell'impazienza, nel non fermarsi su una sola strada»[7]. Con queste sue lezioni Banfi andava così in aperta rotta di collisione proprio con «quella sorta di cinismo o pigrizia che passa per italica bonomia, secoli di "tutto cambia dunque niente cambia"», ovvero, appunto, con quella tradizione culturale e civile *gattopardesca* che ha sempre alimentato (ed anche oggi alimenta) il fascismo in tutte le sue differenziate forme e manifestazioni storiche, culturali e civili.

A. Banfi, *Filosofi contemporanei*, a cura di R. Cantoni, Parenti, Firenze 1961, pp. 139-140, la traduzione dei passi husserliani citati da Banfi è la seguente: «anzi sono convinto che io, il presunto reazionario, sono molto più radicale e molto più rivoluzionario di coloro che oggi si bardano di un radicalismo meramente verbale [...]. La rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia attraverso un eroismo della ragione».

[6] Cfr. *Nel sorriso banfiano. Scritti, cartolettere e foto inedite per Alba Binda*, a cura di F. Minazzi, Mimesis (Centro Internazionale Insubrico), Milano-Udine 2013, *passim*.

[7] R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso*, Einaudi, Torino 2005, p. 54 e p. 57, mentre la cit. che segue si trova a p. 60

2. *Banfi fenomenologo della crisi?*

Banfi fu filosofo della «crisi», non solo perché il suo stesso *iter* intellettuale nacque da una rigorosa riflessione sulla crisi internazionale (non solo di teoresi, ma anche di cultura e civiltà), connessa soprattutto con lo scoppio della prima guerra mondiale e il problema della pace, sollevato dai socialisti a livello internazionale, ma anche perché è sempre attorno alla profonda «crisi» europea degli anni Trenta del XX secolo che il filosofo milanese tornò poi nuovamente ad esercitare il suo magistero, di pensiero, civiltà e vita, formando, in tal modo, i suoi grandi allievi degli anni Trenta, dando così avvio alla Scuola di Milano[8]. Al che ci si può allora chiedere quale sia il preciso riflesso, squisitamente teoretico, di questa sua originale indagine fenomenologica sulla crisi della civiltà e della cultura internazionale dipanata negli anni Trenta. Domanda legittima giacché per Banfi

> la crisi non è il deciso prorompere della Vita, come irrazionalità, dagli schemi di una millenaria tradizione e dalla passione di un'ostile potenza, ma è un momento del ritmo stesso della Vita, che tra spontaneità e formalità, tra l'esser *se stessa* e l'esser *più che se stessa*, si sviluppa come sempre più se stessa, *sempre più vita*. Sulla crisi e nella crisi perciò trionfa la perennità dinamica della cultura. È a questo dinamismo ricco di contraddizioni che [...] corrisponde al rinascere dello spirito dialettico hegeliano contro l'idealismo statico della legge e del valore, proposta dai neokantiani: la crisi non la mera negazione di quelle, è l'attualità vibrante e positiva della dialettica stessa; è la cultura in atto come ragione che si vendica dei suoi limiti, scatenando contro di essi l'irrazionale[9].

La crisi quale «cultura in atto come ragione» costituisce così la preziosa bussola teoretica banfiana per cercare di dipanare criticamente

[8] A questo proposito sia comunque lecito rinviare a F. Minazzi, *«Ficcar gli occhi nel segreto fecondo del negativo». Antonio Banfi fenomenologo della «crisi»?*, in A. Banfi, *La crisi*, Prefaz. di C. Bo, Postfazioni di F. Minazzi e F. Papi, Mimesis-Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2013, pp. 95-116, nonché al volumetto AA. VV., *Il cono d'ombra: La crisi della cultura agli inizi del '900*, a cura di F. Minazzi, Marcos y Marcos, Milano 1991.

[9] A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea,* cit., p. 141, corsivi miei, onde esplicitare la movenza *simmelliana* della riflessione banfiana; tutte le diverse citazioni di Husserl e di Banfi che seguono nel testo sono sempre tratte dalle seguenti pagine di questo importante saggio: pp. 149, 150, 157 e 159.

una situazione che, giorno dopo giorno, si complica per ogni dove a livello internazionale, e all'interno della quale fascismo e nazismo sanno abilmente individuare un filone aurifero per incrementare la propria azione ed anche il proprio consenso, come poi avverrà sia in Italia nel corso degli anni Venti, sia in Germania nel corso degli anni Trenta. In questa situazione storica di crisi strutturale Banfi ha così guidato, assai intelligentemente, i suoi allievi a cogliere come, entro questa precisa situazione storico-culturale internazionale ed europea, sul piano teoretico l'hegelismo si caricasse, progressivamente, di irrazionalismo, ponendo le più salde premesse storiche per lo sviluppo del nazi-fascismo. Ma d'altra parte Banfi ha anche guidato i suoi allievi a comprendere proprio questa «cultura in atto come ragione», rivendicando sempre il ruolo essenziale della filosofia quale «coscienza universale ed aperta dell'umanità». Una coscienza *universale* ed *aperta* proprio perché si sviluppa, come scrive Husserl, «durch diese ständige Reflexivität», ovvero *attraverso una continua riflessività*. Quel nucleo teoretico della Scuola di Milano formato dai suoi giovani filosofi, ovvero dalle sue migliori teste pensanti, costituisce così anche il nucleo teoretico di tutte le civiltà umane che solo attraverso una «continua riflessività» possono comprendere la loro stessa posizione storica e vitale. Per questa ragione, per dirla con Simmel, la meta-riflessione filosofica quale "più vita" teoretica, è sempre in grado di portarci al *cuore* di una civiltà: perché essa stessa forgia e costituisce il cuore pulsante di un'intera epoca storica e di ogni civiltà che, con la sua azione, si proietta nel "più che vita", ovvero nella sua propria viva storicità.

In questa originale prospettiva fenomenologico-critica che Banfi fa sua e trasmette ai suoi allievi filosofi, la ragione si configura come l'autocomprensione, universale e radicale, dello stesso spirito entro il quale Husserl pensa che possa avviarsi «un modo di scientificità interamente nuovo, in cui trovino posto tutti i problemi immaginabili, i problemi dell'essere, i problemi della norma, i problemi della cosiddetta esistenza [...]. L'universalità dello spirito assoluto abbraccia tutto l'essente in una storicità assoluta, nella quale la natura si integra come formazione spirituale». Entro questo orizzonte, commenta Banfi, «in ogni sapere ogni struttura ontologica cui l'opinione o la scienza o la prassi si riferisce, vien integrata nella vivente autoconsapevolezza della ragione, mentre in questa si giustifica, col processo della storia, la libertà e l'azione». Come è evidente da questo rilievo per Husserl e per Banfi la pluralità dei livelli di meta-riflessione che la filosofia può storicamente esercitare (sia rispetto all'*opinione*, sia rispetto alla

scienza, sia anche rispetto alla *prassi*), costituisce sempre un momento costitutivo ed irrinunciabile, perché proprio per suo tramite si articola un'autoconsapevolezza critica della ragione che si esplica nello stesso processo della storia, della libertà e dell'azione. Per questa ragione per Husserl «la filosofia non è altro che un razionalismo da cima a fondo; ma un razionalismo in sé differenziato secondo diversi gradi del movimento dell'interazione e del conseguimento, è la *ratio* nel costante movimento dell'auto-rischiaramento». Naturalmente per Banfi la funzione critico-demiurgica del filosofare non può tuttavia limitarsi alla sola, pur fondamentale, responsabilità teoretica, perché negli anni Trenta il problema husserliano del vitale diventa per Banfi, sempre più, il problema della storia e del proprio attivo inserimento nel mondo della prassi del proprio tempo. Certamente Banfi percepisce tutta l'importanza decisiva di questa responsabilità teoretica, ma, al contempo, avverte anche la necessità di saper costruire un *nuovo razionalismo criticamente orientato*, in grado di fecondare il mondo della prassi con il proprio pensiero e con la propria opera. Proprio perché a suo avviso

> un razionalismo criticamente orientato, dissolve veramente ogni fantasma mitico-metafisico: è sapere dell'esperienza come vita dell'esperienza, in cui la vita e l'agire umano sono presenti come dinamismo che nel dinamismo più vasto s'integra e insieme lo promuove. Esperienza e ragione, sapere ed azione, realtà ed umanità sono qui sempre concepiti nella loro inscindibile feconda dialettica. Perciò definitivamente e radicalmente il sapere si storicizza, e la sua storia, ricca di drammatici eventi, è, da un lato liberazione della ragione operante in funzione della sua idea, dall'altro conquista di più vasta e profonda esperienza verso la realtà, dall'altro ancora affermazione in essa del principio dell'autonomia dell'uomo e costruzione del suo regno.

Non per nulla Husserl, sul finire della sua vita, in un'Europa sempre più devastata dal nazismo, dal fascismo e dal comunismo (che nel loro antagonismo politico di fondo, condividono la pratica soffocante del totalitarismo), immagina il filosofo quale autentico *funzionario dell'umanità*, quale voce critica universale che, per quanto flebile, ha tuttavia il dovere filosofico di denunciare la crisi internazionale, onde rilanciare e difendere il ruolo e la funzione della razionalità critica senza far sua una «"ragione pigra", che *si sottrae* alla lotta per il chiarimento dei dati ultimi e dei fini e dei mezzi che essi suggeriscono in un modo definiti-

vamente e veramente razionale»[10]. In questo senso preciso anche Banfi pensa, in profondo accordo con Husserl, che «la ragione è la grande rivoluzionaria e il filosofo l'eroe della libertà», considerando come

> la crisi europea si risolve nella più vasta rivoluzione della crisi umana. L'Europa ha perduto la sua essenza umanistica, nel momento stesso in cui essa si traduce in storia dell'uomo come uomo. Giacché la crisi che noi viviamo non è solo crisi storica, ma crisi della storia, della storia vissuta e concepita come destino verso la storia concepita e vissuta come costruzione umana, alla luce della ragione.

In questo preciso orizzonte teoretico Banfi rivendica allora la sua sintonia di fondo con Husserl nel difendere l'autonomia e l'universalità critica della ragione, onde poter garantire proprio un «concreto aperto umanismo storico» che, appunto, si apre alla storia e alla vita che in essa si deve poter svolgere. Su questa base teoretica Banfi è quindi indotto a considerare la «crisi» cui si trova di fronte negli anni Trenta come una «crisi» che per essere compresa va calata, in primo luogo, nel suo preciso e specifico contesto storico. In altre parole, la sua non vuol affatto essere un'interpretazione metafisica della «crisi», bensì un'interpretazione *storico-critica*. In secondo luogo, per Banfi occorre allora sviluppare una rigorosa disamina dei diversi momenti essenziali che configurano questa stessa «crisi» a livello teoretico. L'atteggiamento dello studio fenomenologico rigoroso della «crisi» costituisce, in tal modo, l'*euristica teoretica* cui Banfi si affida onde poter delineare una sua originale interpretazione (ed anche una possibile soluzione positiva) di questa situazione ad un tempo culturale, teoretica e storica. Proprio entro questo complesso terreno il fascino intrinseco della lezione banfiana ha saputo conquistare l'attenzione *di pensiero* e *di sentimento* dei suoi giovani allievi milanesi

Senza ora insistere sulla duplice polarità emergente (e costitutiva) che, dai passi citati, sembra instaurarsi nella stessa riflessione banfiana tra la criticità di una ragione, *vuota* e *formale* e la concretezza empirica della storia del mondo della prassi (per la quale cfr. *infra*, § 4), occorre tuttavia chiedersi subito quale fosse stata la precisa soluzione teoretica delineata da Banfi nei *Principi di una teoria della ragione,* onde poter

[10] E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica*, a cura di W. Biemel, Avv. e Prefaz. di E. Paci, Trad. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1983, p. 45, corsivi nel testo.

individuare un'originale soluzione *positiva* e *costruttiva* della «crisi» europea da lui così accuratamente studiata e denunciata, anche per cogliere il movimento intrinseco della riflessione banfiana che, proprio negli anni Trenta, assume una diversa accentuazione e, forse anche, una nuova curvatura teoretica. In ogni caso appare comunque evidente come proprio lo specifico ed originale dispositivo teoretico delineato da Banfi nei *Principi* del 1926 costituisca il motore, sempre decisivo, che ha alimentato anche la sua successiva azione didattica, educativa e civile realizzata negli anni Trenta, insieme ad un suo ripensamento delle sue posizioni iniziali. Certamente non tutti i suoi allievi lo hanno sempre seguito in questo complesso e più riposto livello filosofico, appunto approfondendo la loro riflessione onde poter pervenire al cuore dei *Principi*. Tuttavia va anche osservato come questa sia stata, invece, la strada sempre percorsa, con indubbio rigore, da pressoché tutti i suoi allievi *filosofi* i quali, e non a caso, hanno poi costituito il "nucleo metafisico" pensante della Scuola di Milano, analiticamente documentata nelle due serie degli *Studi filosofici*, la rivista banfiana fondata nel 1940 e che fino al 1949 sarà la palestra privilegiata della ricerca dei suoi giovani allievi. In ogni caso, senza una conoscenza della precisa posizione teoretica espressa da Banfi nei *Principi* non è possibile comprendere la sua più matura riflessione fenomenologico-storica sulla «crisi» internazionale, «crisi» che l'uomo vive nel disordine della sua coscienza ed anche nella complessa ed antinomica configurazione del suo stesso sapere. Quest'ultimo del resto, rileva ancora Banfi,

> trionfando nelle scienze della natura, ha portato così a fondo indiscriminatamente l'analisi dei rapporti strutturali oggettivi, da estenderla anche al piano della soggettività personale ed interpersonale. E benché il mondo appaia a tale sapere senza unità, frammentato in piani ed in settori, pur tuttavia esso gli si presenta come un sistema di rapporti e di necessità obbiettive in generale, ove l'uomo stesso e la sua libertà, la sua azione, la sua creatività culturale, il senso stesso del suo operare storico sono assorbiti in un'assoluta determinazione. Contro tale senso, che il tecnicismo universale sembra confermare, l'uomo bensì reagisce, ma la sua reazione è incerta, frammentaria, determinata essa stessa, perché la sua consapevolezza è in questo tragico suo sapersi perduto in un irrevocabile immoto destino[11].

[11] A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, cit., pp. 142-43.

Per reagire *costruttivamente* a questo senso di generale dispersione e di connessa frantumazione, acritica, del sapere, occorre allora saper recuperare una consapevolezza meditata, in grado di delineare uno sguardo critico unitario per poter vincere la frammentarietà dei differenti piani e settori entro le cui «necessità obbiettive» l'uomo rischia di perdere se stesso ed anche il senso preciso del suo mondo e della sua stessa storia, menomando, di conseguenza, la sua libertà, la sua creatività culturale ed anche la sua stessa libertà d'azione. In altre parole, l'uomo banfiano della «crisi» è pienamente consapevole della reificazione complessiva in cui la storia occidentale lo ha gettato. Ma per reagire, costruttivamente e positivamente, a tale «crisi» la strada non è certamente quella dell'abbandono del pensiero o anche dello stesso razionalismo critico, bensì quella di un suo approfondimento critico, consapevole e sistematico, che rimetta la funzione del pensiero teoretico all'interno stesso della «crisi», onde poterne scandagliare la sua precisa costituzione. I *Principi di una teoria della ragione* vogliono appunto rispondere, *costruttivamente*, a questa indifferibile esigenza del pensiero, collocandosi al centro di un'antinomia di fondo che concerne tanto la riflessione quanto la vita, tanto il pensiero quanto la prassi, tanto la dimensione della teoreticità più pura, quanto lo stesso più impuro mondo della prassi e della storia, con tutte le sue infinite movenze e le sue molteplici seduzioni. Per questa ragione se si vuole ora intendere il *senso* e il *significato* preciso della Scuola di Milano occorre riferirsi direttamente alle pagine dei *Principi* banfiani, perché quest'opera ci dona una chiave di accesso, affatto privilegiata, al cuore pulsante di questo particolare sodalizio intellettuale formatosi attorno alla riflessione di Banfi.

Da ricordare come, in genere, nel dibattito storiografico si individuino differenti fasi dello sviluppo banfiano, parlando così di una prima fase *trascendentale* connessa con la pubblicazione dei *Principi*, cui seguirebbe una seconda fase, quella del *razionalismo critico* sviluppata e maturata proprio nel corso degli anni Trenta, per poi pervenire, infine, alla fase *marxista* che concernerebbe gli anni del dopoguerra fino alla scomparsa del filosofo. Senza ora addentrarsi nella discussione minuta di questa periodizzazione (utile, come tutte le periodizzazioni, che, tuttavia, non vanno mai assunte in modo rigido e metafisico), tuttavia sarà opportuno ricordare come nello sviluppo della riflessione banfiana siamo sempre in presenza di una innovazione critica che sempre si intreccia con una conservazione. Insomma, non si devono intendere queste tre fasi né come una progressiva ascesa ad

una pozione di maggior maturità, né come una mera successione di elementi disparati, perché, semmai, nella riflessione di Banfi molti elementi ritornano continuamente, anche se ritornano in una differente chiave e con una ben diversa accentuazione. Per questo motivo è allora importante scendere nel cuore stesso della sua originale teoreticità onde essere poi in grado di leggere le differenti fasi del suo pensiero, sapendone cogliere gli innesti con il suo preciso orizzonte di pensiero che sempre ha contraddistinto la sua attività sia in ambito filosofico sia anche in ambito storico e civile. Non per nulla lo stesso Banfi ha parlato dei suoi *Tre maestri* [12]. Ma cosa ha ritratto da questi suoi tre Maestri? Da Martinetti, senza dubbio, ha tratto «l'impegno della ragione che affrontava il mondo» di petto, in modo rigido e persino "violento", con la tipica determinazione del montanaro piemontese, attribuendo peraltro un particolare rilievo proprio all'opera di Kant (che, tuttavia, Banfi non interpreterà *à la* Martinetti, contrapponendo al Kant metafisico del filosofo canavesiano, un Kant metodologico e formale più affine alla scuola di Marburg). L'incontro con Simmel ha invece implicato l'apprendere una lezione in virtù della quale Banfi ha conosciuto l'«assottigliarsi della ragione per seguire la testura del vivente» inseguendo il suo «vario ed inquieto dialettizzarsi per cogliere il ritmo mutevole della realtà, a questo scompore in intuizioni i concetti e rendere trasparente in concetto l'intuizione». Da Simmel impara insomma a cogliere «ogni realtà nell'incrocio d'infiniti piani, con una formula così delicata ed elegante di connessione, che solo l'estrema astrazione ne può ridare la grazia, che è la grazia della vita». Infine da Husserl Banfi ha appreso «il rinnovamento di un'aperta e libera sistematica teoretica ove la vita multiforme del sapere avesse insieme unità e differenziazione; l'avvicinamento alla concretezza dell'esperienza, il rilievo della realtà nella sua tensione dialettica». La lezione husserliana consente insomma a Banfi di approfondire criticamente ruolo e funzione del *piano funzionale della ragione* entro il mondo della vita, il che si intreccia nella sua riflessione nuovamente con la lezione di Simmel, grazie alla quale ha approfondito, studiato

[12] Cfr. A. Banfi, *Tre maestri (Simmel, Husserl, Martinetti)*, «L'Illustrazione Italiana» 73 n. 44, 3 novembre 1946, pp. 284-285, con tre ritratti, poi riedito in Id., *Scritti letterari*, a cura di C. Cordié, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 245-251 (riedito purtroppo senza ritratti) da cui traggo tutte le citazioni che figurano nel testo. Segnalo che questo importante testo banfiano era stato già riedito nel volume postumo *Umanità, Pagine autobiografiche*, a cura di D. Banfi Malaguzzi, Present. di M. Ranchetti, Edizioni Franco, Reggio Emilia 1967, pp. 245-251.

e fatto proprio il nesso dinamico tra le formalità e la vita. In questa chiave prospettica Husserl per Banfi ha rappresentato

> [I]l simbolo della ragione, aperta, libera, serena, innamorata della realtà, della *Philosophie als stringe Wissenschaft* senza presupposti metafisici, della verità come immanente metodicità del pensiero, certezza dell'organicità produttiva del sapere, garanzia di un comune lavoro degli uomini che cercano il vero.

Proprio entro questa decisiva triangolazione formativa e teoretica, il nesso Kant-Husserl-Simmel viene allora studiato, recepito, approfondito e variato da Banfi il quale, per parte sua, vive una sua particolare inquietudine di vita e di pensiero, dividendosi tra un teoreticismo che sembra a volte inclinare verso una sorta di idealismo e un opposto vitalismo prassico di tipo irrazionalistico che, inizialmente, si configura proprio come la complessità della storia non ancora concettualmente tematizzata, illuminata e compresa nella sua intrinseca dinamica dialettica.

Entro questo specifico e certamente non ancora del tutto amalgamato crogiuolo di pensiero teorico nascono i *Principi di una teoria della ragione* con cui Banfi segnala il proprio originale esordio teoretico, individuando il proprio orizzonte di pensiero entro il quale si declinerà pressoché tutta la sua successiva attività filosofica (ma, naturalmente, non solo quella filosofica). Certamente nel corso degli anni Trenta Banfi ha originalmente e variamente integrato la sua posizione teoretica, approfondendo il problema della storia ed anche la stessa nozione della «crisi» perché il vitale husserliano si configura sempre più come un'esperienza che prelude già alla dimensione storica, mentre la riflessione teoretica sulla «crisi» incrina l'aseità di una riflessione che poteva anche rischiare di chiudersi nel magico cerchio dell'idealismo. Tuttavia, anche questi interessanti approfondimenti costituiscono, da un punto di vista più generale, una intelligente rimodulazione dell'impianto teoretico dei *Principi* che, in questo modo, si aprono alla vita e al confronto con una nuova generazione di studenti e di giovani intellettuali con i quali Banfi costituirà, infine, il suo cenacolo della Scuola di Milano che trova nelle pagine degli *Studi filosofici* la sua miglior documentazione di ricerca ed anche della vita del loro pensiero. Quindi per afferrare il senso preciso di questa Scuola di pensiero occorre ora prendere in considerazione diretta proprio i *Principi* e il suo specifico ed originale impianto teoretico.

3. *Il nucleo teoretico della razionalismo critico banfiano*

Mario Dal Pra, per precisare la natura specifica della banfiana teoria della ragione dei *Principi*, ha sottolineato il ruolo decisivo svolto da due «voci solenni dell'intera tradizione del pensiero», ovvero kantismo e hegelismo, giacché «il razionalismo critico [banfiano] coincide sostanzialmente con un ripensamento critico unitario del kantismo e dello hegelismo»[13]. Il kantismo implica naturalmente un riferimento al *trascendentalismo* che nel criticismo di Kant costituisce «l'anima dell'anima» del problema critico. Entro la "rivoluzione copernicana" operata da Kant il trascendentale non concerne gli infiniti contenuti effettivi del sapere, bensì la *formalità* stessa della conoscenza. Anche perché la scoperta kantiana del trascendentale coincide, appunto, nella storia del razionalismo occidentale inaugurato da Socrate, con la scoperta della ragione critica quale *formalità*. D'altra parte, e di contro, l'hegelismo consente a Banfi di pensare *storicamente* la ragione, perché se quest'ultima prende spunto da principi universali formali, tuttavia questi ultimi scaturiscono sempre da precise esigenze storico-culturali e si inseriscono, a loro volta, entro un particolare dinamismo concettuale. In questa precisa chiave ermeneutica suggerita da Dal Pra «se pertanto la ragione è kantianamente forma, essa è anche hegelianamente una struttura costruita nel tempo».

Se ci si avvicina ai *Principi di una teoria della ragione* con questa sagace e preziosa avvertenza ermeneutica, diviene molto più agevole poter dipanare criticamente il senso preciso, ed analitico, dell'operazione teoretica banfiana che, al contempo, vuole delineare una rigorosa e coerente *storicizzazione del trascendentalismo* kantiano. senza tuttavia cadere mai in una deteriore filosofia della storia *à la* Hegel. Per delineare questa sua originale sintesi prospettica, Banfi, certamente memore della lezione martinettiana, si rivolge ancora a Kant, utilizzando, euristicamente, proprio le *idee* del giudizio riflettente che Martinetti interpretava diversamente, ovvero come una tappa dell'ascesi teoretica metafisica verso l'assoluto. Per Banfi, invece, le *idee* di Kant non rappresentano affatto un oggetto della conoscenza (tantomeno di quella intuitiva neo-platonica e plotiniana), ma, semmai, delineano, invece, la prospettiva di un *processo razionale sempre aperto e problematico*. Unendo poi il

[13] M. Dal Pra, *Kantismo ed hegelismo in Banfi*, in M. Dal Pra-D. Formaggio-P. Rossi (eds.), *Antonio Banfi (1886-1957)*, Edizioni Unicopli, Milano 1984, p. 21 e p. 23, mentre l'ultima citazione è tratta da p. 24.

concetto kantiano del *limite* con quello dell'*idea*, Banfi nota come l'idea-limite ribadisca, entro lo stesso processo razionale, il riferimento ad una tensione sempre aperta ed ulteriore, rafforzando così un processo cui viene tolto ogni possibile limite dogmatico ed ogni contenuto metafisico.

La legge trascendentale del conoscere che per Banfi individua nel sapere la sua attualità in quanto razionalità, consente allora al pensatore milanese di aprire la *formalità* kantiana ad una *processualità* hegeliana, la quale ultima, tuttavia, non menoma mai la funzione e l'autonomia della stessa razionalità formale. In altre parole, la razionalità cui guarda Banfi si delinea come una *razionalità critica* che si tende entro un processo di integrazione continua, mobile e dinamica, onde poter sempre meglio aderire, appunto *criticamente*, alla complessità stessa dell'esperienza umana. In tal modo l'autonomia della teoreticità sottolineata da Banfi nei *Principi di una teoria della ragione* consente di differenziarsi criticamente sia dal tradizionale senso comune (affermando, quindi, la necessità di dover contrastare la prospettiva *doxica* dell'empirismo induttivista), sia anche dalla tradizionale metafisica (affermando, quindi, la necessità di criticare il dogmatismo, proprio di ogni realismo ontologico). In questo senso, scrive Banfi,

> la contingenza del conoscere di fronte all'essere significa allora – e in questo senso ha vera validità logica – l'indipendenza della sintesi trascendentale teoretica e del sistema di relazioni logiche secondo cui essa si attua, in confronto dell'atto particolare di conoscenza e del suo determinato contenuto. In altre parole, l'indifferenza dell'essere al conoscere, la quale è data per il conoscere stesso, si spiega solo in quanto l'essere, nella sua purezza, sia compreso come la proiezione oggettiva immediata dell'ordine teoretico nella sua ideale universalità. Questo invero non dipende dai particolari modi fenonemologici del conoscere, ma vale piuttosto come legge che li domina e li connette, come gradi del processo per cui la parzialità delle relazioni dell'esperienza si traspone nell'universalità del sistema teoretico[14].

Questa «proiezione oggettiva immediata dell'ordine teoretico» implica, naturalmente, un fondamentale e decisivo ribaltamento critico

[14] A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Editori Riuniti, Roma 1967, p. 49. D'ora in poi tutte le citazioni tratte da questa edizione saranno indicate nel testo tra due parentesi tonde facendo seguire una P maiuscola dal numero arabo della pagina di riferimento.

della tradizionale immagine empirista (ma anche di quella positivista, *of course*) della conoscenza, proprio perché Banfi insiste, epistemologicamente, nel sottolineare l'indipendenza della sintesi teoretica trascendentale, nonché, come ben emerge dal passo testé citato, delle stesse relazioni logiche in base alle quali questa stessa sintesi conoscitiva si realizza.

Naturalmente l'impianto della disamina banfiana è, e sempre rimane, di tipo squisitamente *trascendentale*, perché intende «il conoscere nel suo puro significato teoretico, in quanto mero conoscere, o, se si vuole procedere alla delimitazione e all'analisi trascendentale dell'idea del conoscere, come legge per cui in ogni conoscenza concreta, è immanente, come sintesi dei determinati elementi, il compito infinito della teoreticità» (P, 8). Il che implica una sottolineatura dell'*autonomia* relativa della teoreticità, la quale, in profonda sintonia con la "rivoluzione copernicana" del criticismo kantiano, consente di cogliere la presenza di una specifica *dimensione concettuale* presente *all'interno* della stessa conoscenza umana del mondo. Occorre infatti tener ben presente come la *risoluzione dell'empirico* attraverso la sintesi trascendentale – già teorizzata da Kant e ripresa da Banfi in questa sua feconda e felice rilettura hegeliana della processualità storica della formalità kantiana – configura una nuova e diversa immagine della conoscenza umana. Per Banfi la conoscenza non può infatti più essere assimilata ad una mera *descrizione* dell'empirico, proprio perché ci troviamo invece di fronte ad una *risoluzione critica dell'empirico* che si attua e si configura proprio grazie alla sintesi trascendentale. Il che mette in crisi anche ogni concezione meramente *rappresentativistica* del mondo, giacché quella scissione tra l'essere – indifferente al conoscere – e la conoscenza induce, semmai, ad intendere il sapere come una forma di "proiezione" di un'ideale universalità dell'ordine teoretico.

Ma proprio questa prospettiva *normativista* kantiana, *repetita iuvant*!, mette in scacco decisivo non solo ogni concezione meramente *descrittivistica* o *rappresentativistica* della conoscenza, ma anche ogni tradizionale interpretazione *empirista* della scienza. Per Banfi la conoscenza non scaturisce mai, neutralmente e passivamente, dall'esperienza, bensì da un opposto e più complesso processo di *legalizzazione critica* dei dati empirici. E questa "legalizzazione" si realizza attraverso una *risoluzione razionale computazionale dell'empirico* in cui il pensiero gioca un ruolo altrettanto decisivo quanto quello che possiamo attribuire alla stessa esperienza. In ogni caso siamo di fronte ad una "risoluzione razionale dell'empirico" che implica sempre una dimensione decisa-

mente *prescrittiva* e *normativa*, il che introduce, kantianamente parlando, una scissione tra i *fenomeni* e gli *oggetti*. In tal modo l'immagine critica della conoscenza umana diventa più critica e criticamente molto più sofisticata, perché occorre tener sempre conto di questo scarto che sempre sussiste tra il mondo che si studia, i fenomeni e gli stessi oggetti della conoscenza. Naturalmente grazie alla prospettiva del trascendentalismo tra i fenomeni, gli oggetti e la stessa realtà esperita e studiata si introduce una differenza fondamentalmente *nomologica,* proprio perché ogni universo di discorso teorico non può che *normare* e istituire, *formalmente,* i propri oggetti conoscitivi. Questi ultimi non possono quindi più essere ricavati passivamente dall'esperienza, perché, al contrario, *si istituiscono* solo grazie ad un'*integrazione critica dell'esperienza* che può essere realizzata unicamente operando entro un determinato e preciso piano di trascendentalità teoretica con inferenze deduttive. Infatti per il Kant che ha delineato la sua "rivoluzione copernicana", un oggetto è tale unicamente all'interno di un determinato universo di discorso teorico. A rigore per Kant e il kantismo epistemologico, l'«oggetto» di cui parla una disciplina scientifica – qualunque essa sia – andrebbe sempre scritto tra virgolette doppie, giacché le virgolette sottolineano, appunto, come non ci si riferisca a qualcosa che esiste *di per sé* nel mondo, ma a qualcosa che è sempre frutto di una particolare *dissectio naturae*, grazie alla quale costruiamo un universo di discorso teorico entro il quale ogni disciplina istituisce i propri oggetti-del-conoscere.

Proprio questa decisiva mossa critica kantiana costituisce la messa in discussione radicale della tradizionale metafisica ed anche di ogni preteso ontologismo realista metafisico che nutre sempre l'illusione di poter cogliere, una volta per tutte, il mondo "senza veli", attingendo, appunto, ad una mitica realtà assoluta e ad una conoscenza che si immagina come esaustiva del reale. In realtà, la «rivoluzione copernicana» di Kant ci ricorda, invece, come ogni oggetto della conoscenza non possa mai sganciarsi dalla hegeliana «fatica del concetto», mediante la quale, nel momento stesso in cui costruiamo un universo di discorso teorico con cui studiare il mondo da una particolare prospettiva teorica, non possiamo che costruire una conoscenza necessariamente *limitata* e *parziale* che tale si configura, appunto, entro quel particolare "mondo" disciplinare che stiamo approfondendo ed investigando. Il che non costituisce affatto uno scacco metafisico della ragione critica – secondo la classica analisi (dogmatica) dello scetticismo – perché sottolinea, semmai, la *processualità intrinseca* del sapere umano che non può che costruirsi, *step by step*, entro una prospettiva processuale sempre aperta e dina-

mica, grazie alla quale possiamo scoprire, parzialmente, aspetti, sempre *limitati* e *parziali*, ma *oggettivi*, del mondo reale che intendiamo indagare.

Non per nulla Banfi fa suo proprio il concetto del trascendentale elaborato dalla tradizione kantiana, in base al quale la dimensione della trascendentalità esprime «il momento di legalità autonoma che fonda la struttura unitaria dell'esperienza» (P, 9) e che per questa ragione di fondo risulta essere «indipendente dagli aspetti determinati» della stessa esperienza. L'idea trascendentale del conoscere, che Banfi trae dalla tradizione del kantismo, possiede, dunque, questo pregio epistemologico di saper sottolineare l'universalità dell'oggettività radicandola, tuttavia, in un atto critico del pensiero con cui l'esperienza viene, appunto, integrata criticamente. In questa prospettiva la stessa ragione umana costituisce una *funzione di integrazione critica dell'esperienza*, proprio perché l'esperienza, *di per sé*, non può insegnarci nulla che fuoriesca dall'ambito dell'esperienza pratico-sensibile che condividiamo con i nostri cugini mammiferi e, più in generale, sia pur a differente livello, con tutti gli altri esseri viventi. Ma la conoscenza oggettiva deve invece innalzarsi rispetto a questo piano pratico-sensibile proprio del mondo della prassi e per farlo non può certamente seguire la via, induttivista, dell'empirismo, né può limitarsi ad una mera e povera razionalizzazione dell'esperienza del senso comune (come quella delineata, per esempio, da Aristotele nella *Fisica*).

Al contrario deve invece operare con dei *controfattuali,* mediante i quali possiamo immaginare differenti teorie del mondo che vanno poi, a loro volta, controllate, verificate ed eventualmente falsificate, ricorrendo alla dimensione sperimentale, giacché anche nella prospettiva normativista kantiana l'esperienza sperimentale continua a svolgere sempre una funzione importante, anche se non più assoluta ed unica come accade nella prospettiva empirista. Certamente anche entro questa immagine più sofisticata e critica della conoscenza umana l'esperienza gioca sempre – soprattutto nella sua dimensione sperimentale – un ruolo irrinunciabile ed invero fondamentale. Ma questo ruolo non si svolge più *a monte,* ovvero nel momento della *costruzione* di una eventuale teoria conoscitiva, bensì si realizza sempre e solo *a valle*, ovvero nel momento in cui si sottopongono a controllo critico le *predizioni* ricavate dalla teoria. Il che è del resto comprensibile perché il pensiero non può che partire dall'esperienza per cercare, appunto, di spiegarla, ma per farlo deve appunto attingere ad una dimensione che non può ridursi alla sola esperienza, perché,

in caso contrario, si cadrebbe nel tipico paradosso empirista (si pensi all'apertura del *Trattato sulla natura umana* di Hume) per cui sarebbe l'esperienza a produrre le nostre idee. All'esperienza va certamente riconosciuto sempre un ruolo invero fondamentale, ma, appunto, *non-costitutivo* e *non-costruttivo* di una teoria, perché quest'ultima, in primo luogo, implica sempre, semmai, la capacità di saperla *pensare* ed *immaginare*, operando con dei *controfattuali*, ovvero con delle idee, delle ipotesi e delle "fantasie" che scaturiscono direttamente dalla nostra immaginazione non certamente dall'esperienza in quanto tale (la quale ultima, dal punto di vista della creatività immaginifica ha sempre una portata euristicamente più limitata).

In caso contrario si perderebbe di vista proprio l'*autonomia relativa* della sintesi trascendentale e dello stesso pensiero umano. Si badi: si parla di *autonomia relativa* del pensiero umano proprio perché Banfi, con Kant, evita, accuratamente, di assolutizzare questa autonomia del pensiero, perché in questo caso non si potrebbe che ricadere nella posizione di un idealismo assoluto che tutto fagocita entro la dimensione (ontologica) del pensiero. Al contrario, la scoperta kantiana della dimensione del trascendentale apre, invece, un fecondo orizzonte di un complesso e assai dinamico equilibrio critico, giacché la conoscenza umana, non coincidendo più con la presunta rimozione del velo di Maia della realtà, indica, allora, un compito più impegnativo, sempre aperto e sempre criticamente rivedibile, per produrre sempre nuove sintesi conoscitive, attraverso le quali si può dilatare, appunto *processualmente*, il patrimonio tecnico-conoscitivo del nostro sempre più differenziato sapere.

In questo senso il trascendentale è veramente l'«anima dell'anima» del criticismo kantiano, perché apre ad una diversa concezione della razionalità umana, la quale ultima non può più essere pensata, né come uno strumento *immediato* per la conoscenza del mondo, né, tantomeno, come una dimensione di cui si possa trascurare ruolo e funzione nella costruzione della nostra conoscenza oggettiva. Insomma: nella misura in cui il trascendentale fa certamente perdere alla conoscenza umana la sua pretesa (e presunta) "assolutezza" (dogmatica), tuttavia è invece in grado di sempre tutelare l'*oggettività* della nostra conoscenza, la quale, pur non essendo assoluta, tuttavia ci fa appunto conoscere aspetti parziali, ma oggettivi e significativi del mondo (potremmo dire, con Leonardo da Vinci, che ci consente di cogliere qualche prezioso e nascosto «filo di verità»).

Anche in questo caso si tratta di un'*oggettività* che non si istituisce

più universalmente ed ontologicamente (nel senso della tradizionale ontologia metafisica), perché, semmai, richiede, invece, la specificazione dei *limiti* precisi e dei *confini* disciplinari, entro i quali questa conoscenza oggettiva può essere effettivamente costruita ed istituita. Per questa ragione di fondo la conoscenza umana non può che configurarsi come un sapere *oggettivo*, certamente non metafisicamente assoluto. Semmai la sua "assolutezza" rinvia, nuovamente, ai *limiti* del suo stesso universo di discorso teorico, giacché ogni conoscenza oggettiva è *assoluta* solo ed esclusivamente *entro i limiti di una determinata disciplina e di una determinata teoria*. Ma se non esiste alcuna teoria e nessuna disciplina, allora, naturalmente, viene meno anche il concetto stesso degli *oggetti conosciuti*. Insomma: senza idee non si può costruire alcuna conoscenza, anche perché la natura, come ben sapeva Galileo Galilei, è sempre "sorda et inesorabile" e quindi l'uomo deve essere in grado, grazie alla sua intelligenza e alla sua acutezza mentale, di saper sondare, criticamente, questa stessa impenetrabile "sordità" della natura, onde avviare un progressivo approfondimento critico della conoscenza umana del mondo. Sapendo anche che non esiste mai alcun "livello zero" della conoscenza (altro abbaglio empirista e positivista) giacché ogni disciplina deve sempre *istituire* i propri "oggetti" e i propri "orizzonti concettuali". Quindi, ciò che può configurarsi come "basico" per una determinata disciplina deve invece essere scomposto e sottoposto ad una ulteriore dissezione analitica da un'altra disciplina che si colloca ad un diverso e più profondo livello.

La conoscenza umana si costruisce storicamente sempre entro questo, pressoché infinito, caleidoscopio critico di possibilità, rispetto al quale la tradizione filosofica inaugurata da Kant ci consente appunto di precisare «la forma trascendentale del conoscere» (P, 13).

Nell'approfondire "l'idea del conoscere" Banfi non manca di sottolineare il ruolo che svolge la correlazione tra soggetto ed oggetto. Naturalmente, avverte Banfi, «il rapporto soggetto-oggetto non è affatto dato originariamente alla coscienza, e si sviluppa piuttosto e si eleva sempre più chiaramente di mano in mano che la sfera teoretica e l'attività conoscitiva acquistano autonomia nell'autocoscienza culturale» (P, 13). Questa *correlazione* tra questi due poli si struttura, quindi, variamente e processualmente entro il dinamismo della conoscenza, giacché l'esigenza conoscitiva «postula un rapporto universale, e, se fatta valere nella sua purezza, come ricerca di una soluzione di principio della problematicità della vita che si muove tra i due poli, dà origine ad una relazione che, senza risolverla, ne annulla i termini, o piuttosto li traspone

secondo un tutto nuovo significato» (P, 15). Inutile aggiungere come Banfi interpreti in modo assolutamente correlativo anche il carattere trascendentale del rapporto gnoseologico soggetto-oggetto, sostenendo come «questo rapporto di pura correlazione soggetto-oggetto, questa sintesi trascendentale dei due termini costituisce la forma essenziale o la idea del conoscere» (P, 19). Per questa ragione i due poli di questa correlazione, trascendentalmente costitutiva di ogni sapere, si configurano come *poli ideali*, poiché indicano una «pura universale struttura teoretica»:

> ripetiamo qui che la relazione gnoseologica soggetto-oggetto non esprime un rapporto reale, d'ordine né empirico, né metafisico: se essa ci si è dimostrata irriducibile a quella di posizioni obiettivamente determinate dell'esperienza, ciò significa che essa esprime, nella sintesi trascendentale di due termini, per cui questi hanno il loro puro valore gnoseologico, l'esigenza teoretica che caratterizza il conoscere e che costituisce la legge del suo sviluppo nei suoi vari aspetti. (P, 20)

Tramite questa ideale correlazione soggetto-oggetto Banfi è in grado di sottolineare «l'universale problematicità del conoscere» (P, 21), giacché se questa correlazione viene trasposta nella realtà, allora la sua stessa unità ideale si configura come principio dell'antitesi irriducibile sussistente tra il soggetto e l'oggetto. Nel conoscere effettivo l'antitesi tra soggetto ed oggetto indica, quindi, come la problematicità di ogni conoscenza possibile si configuri come «la legge del suo infinito sviluppo» (P, 22). Nell'ambito della conoscenza la sintesi tra queste due contrapposte polarità ideali si delinea, pertanto, come la legge immanente del processo conoscitivo che, a sua volta, implica, per questa ragione, un termine infinito del processo. Entro questo orizzonte si può ora comprendere quale sia il punto archimedeo del Banfi «apritore delle porte» di cui parlava, come si è visto, Rossana Rossanda. Infatti nei *Principi* Banfi precisa come

> ogni conoscenza presuppone precisamente un essere dato di una determinazione reciproca dei due termini: l'io e le cose stanno tra di loro in un sistema di relazioni che può essere il sistema della realtà fisica o quello della realtà culturale, o piuttosto è l'uno e l'altro insieme, ed in tale intreccio sono reciprocamente determinati. [...] Ma che i due termini vengano trasposti nel conoscere come i due estremi correlati di soggetto e di oggetto per la loro stessa unità, significa precisamente che la determinazione in sé dei due termini stessi vien dissolvendosi,

> ed è anzi di principio dissolta, e che quindi il conoscere, come conoscere concreto, è il riconoscimento e lo sviluppo della loro piena relatività, che nella sfera teoretica si distende nella sua forma universale. (P, 40)

Per questa ragione quando si riduce il conoscere ad «un determinato rapporto obbiettivamente reale» si finisce sempre per presupporre, metafisicamente, il conoscere stesso, perdendo quindi di vista la struttura teoretica di questa correlazione entro la quale si instaura la conoscenza oggettiva umana. Il prezzo metafisico di questa soluzione dogmatica consiste, dunque, nella sistematica liquidazione della problematicità del conoscere quale processo infinito ed aperto.

D'altra parte giunti a questo punto della ricostruzione del razionalismo critico di Banfi, occorre anche aggiungere come lo stesso problematicismo banfiano possa essere, a sua volta, oggetto di alcune singolari misinterpretazioni. In primo luogo, si può infatti leggere la prospettiva banfiana della sintesi trascendentale interpretandola come una forma generale della conoscenza che finisce per liquidare proprio la natura *traspositiva* della risoluzione razionale che si realizza entro ciascuna disciplina quando si perviene alla conoscenza oggettiva. In questo senso il problematicismo banfiano viene allora trasformato in una visione metafisicamente astratta che sarebbe in grado di offrire un grimaldello universale per ciascuna disciplina, perdendo la sua forza *analitica* che, semmai, impone una diversa direzione di analisi, ovvero quella di studiare dettagliatamente ogni ambito conoscitivo che si vuole conoscere, proprio perché «la problematicità del conoscere esprime in tal modo, in ogni atto particolare di conoscenza, la immanente trascendentalità della sintesi teoretica, che sospinge il conoscere ad un processo infinito e non consente ch'esso si stabilizzi e si esaurisca in un rapporto particolare tra aspetti determinati dell'esperienza» (P, 44). Al contrario, il problematicismo banfiano vuole invece operare proprio in una direzione nettamente opposta, ricordandoci come il contenuto concreto della conoscenza che possiamo delineare di una determinata realtà, scaturisca sempre dall'intreccio, complessivo e problematico, dei rapporti relativi che sussistono tra il soggetto e l'oggetto studiato.

In secondo luogo, il problematicismo banfiano può essere misinterpretato disarticolando l'antinomicità costitutiva delle idee. Per esempio cadendo nelle antonimie dogmatiche tra realismo e nominalismo, mettendo appunto capo ad un realismo ontologico metafisico cui si contrappone, in modo altrettanto irriducibile, un nominalismo con-

venzionale. Anche in questo caso la problematicità della trasposizione critica banfiana è inevitabilmente persa, dimenticando come soggetto ed oggetto siano entrambi inclusi entro una comune dimensione ontologica critica, cui i due poli, opposti ed antinomici, sempre partecipano. Questa misintepretazione rischia di far perdere di vista la criticità stessa della riflessione filosofica che, come si è visto dalle citazioni banfiane precedentemente riportate, si configura come una *sistematicità antidogmatica*, come una sorta di *sistema aperto*, entro il quale tutti i momenti precedenti dello sviluppo della riflessione (dal piano pragmatico a quello della conoscenza scientifica) sono sempre accolti e studiati nella loro stessa *problematicità* e nella loro conseguente capacità di realizzare, sia pur a loro modo, l'*idea del conoscere*. Per questa ragione, come ha sottolineato un banfiano di razza come Giulio Preti (condividendo ed anticipando il rilievo euristico dalpraiano dal quale abbiamo preso le mosse in questo paragrafo), nella riflessione di Banfi

> [I] motivi del hegelismo e del kantismo vengono così a fondersi nel loro significato puramente metodologico e teoretico. Il pensiero di Kant ha quindi per Banfi il valore di scoperta della pura sintesi conoscitiva, e di indagine dell'esperienza nella sua struttura universale; Hegel quello di aver purificato il kantismo e di aver svolto il panlogismo implicito nella concezione kantiana, secondo l'ideale di un sistema puro razionale delle strutture totali dell'esperienza[15].

È quindi necessario tener sempre ferma questa specifica bipolarità dialettica presente all'interno dell'antinomicità delle idee della razionalità critica, altrimenti si rischia di perdere di vista proprio la problematicità intrinseca del sapere.

Una terza forma che liquida, nuovamente, la criticità banfiana si ottiene quando si delinea una proiezione dogmatica della sintesi trascendentale entro l'essere della conoscenza, dando vita ad una *filosofia dell'identità*, secondo la quale le strutture formali della razionalità corrisponderebbero alle strutture stesse del mondo fisico e reale. Questa posizione emerge ogni volta si giunga a teorizzare la formula della conoscenza quale *adaequatio intellectus et rei.* Tuttavia, per Banfi l'*adaequatio* se «è inconcepibile sino a che l'intelletto e la cosa siano posti come aspetti concretamente e assolutamente determinati della

[15] G. Preti, *Fenomenologia del valore*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Milano 1942, p. 20.

realtà, e il conoscere come una concreta relazione intercedente tra di loro, è [invece] in atto nel processo del conoscere stesso, come sintesi trascendentale, in cui i due termini risolvono, nella forma teoretica, il loro essere in sé, per valere come i due poli ideali, nella cui relazione il rapporto conoscitivo si sviluppa e la forma trascendentale della teoreticità si estende a tutto il contenuto dell'esperienza» (P, 23). Ma come si è accennato proprio la critica banfiana dell'*adaequatio* si ricollega al valore decisamente non-rappresentativista della conoscenza.

Una quarta forma di misintepretazione si ha poi quando l'autonomia relativa del pensiero viene indebitamente trasformata in una *autonomia assoluta*, configurando così un esito metafisico inevitabile, che rappresenta, forse, la forma di dogmatismo più diffusa e ricorrente nelle filosofie teoreticiste che pretendono di aver colto, una volta per tutte (quindi definitivamente), le strutture dell'Essere in quanto tale.

Infine, una quinta ed ultima possibile ministepretazione del problematicismo banfiano si può ottenere delineando una soluzione *fenomenologica* del dogmatismo, ovvero proiettando, del tutto unilateralmente, la correlazione soggetto/oggetto sull'unico polo della *soggettività*, aprendo così la possibilità di intendere il soggetto stesso quale mera, ma assoluta, *coscienza*.

Tutte queste differenti forme di misinterpretazioni del razionalismo critico banfiano scaturiscono, dunque, da una accentuazione, affatto unilaterale, di alcuni suoi specifici elementi. Si è infatti visto come per la prospettiva teoretica banfiana ogni campo d'esperienza venga trasporto sul piano delle idee, finendo per essere *normato* proprio dalle *idee-limite*. Ma le idee della ragione critica, come si è visto, sono sempre caratterizzate da una loro specifica *antinomicità* costitutiva che mette capo ad una loro *bipolarità dialettica* entro la quale si costruisce, appunto, la *processualità infinita del processo del conoscere*. Il dogmatismo emerge ogni volta che questa bipolarità dialettica antinomica viene "risolta" "bloccata" o "ricondotta", unilateralmente, ad un'unica polarità, obliterando, appunto, un polo dell'antinomia costitutiva e il suo processo dinamico. Al contrario, la criticità si ha invece quando si restituisce all'idea, e al campo dell'esperienza da essa normato, proprio questa tensione dialettica radicata nell'antinomicità dei poli ideali coinvolti e nella loro immanente processualità critica.

4. *La crisi teoretica della ragione banfiana*

Tutto bene, dunque? *Sì* e *no*. *Sì*, certamente *sì*, nella misura in cui la criticità individuata da Banfi si costruisce entro la tensione dialettica instaurantesi tra polarità antitetiche, per il cui tramite possiamo ricostruire il processo, sempre aperto ed infinito, del sapere. *No,* certamente *no*, nella misura in cui entro questo sistema della razionalità banfiana non è difficile scorgere una sorta di grande antinomia costitutiva, che riconduce l'orizzonte filosofico banfiano ad una duplice polarità antitetica, affatto priva di mediazioni critiche. Infatti all'interno dei *Principi di una teoria della ragione*, proprio mentre Banfi delinea, in dettaglio, la ricostituzione critica del principio trascendentale del conoscere (analizzando, in primo luogo, il momento *intuitivo* del conoscere, per poi passare a quello *razionale* per infine prendere in considerazione sia la dimensione del *concetto*, sia l'idea della *ragione*, sia anche il ruolo del *giudizio* e quello delle *categorie*), tuttavia il lettore, seguendo analiticamente questa sua ascesa del pensiero, avverte la presenza di una sorta di iato che, progressivamente, diviene sempre più aperto ed incolmabile, tra la polarità astratta, formale vuota, della ragione e, di contro, la polarità del vissuto, dell'esperienza, propria del mondo della prassi, della *Lebenswelt* e, quindi, della storia, entro la quale tutti gli uomini, *in carne ed ossa*, sempre vivono e si dibattono nel corso della loro esistenza.

In tal modo sembra insomma che il sistema filosofico delineato da Banfi, nella sua pur assai rigorosa costruzione teoretica dei *Principi di una teoria della ragione*, metta capo ad una sorta di polarità antitetica aperta, non mai risolta criticamente, proprio perché priva di significative ed indispensabili *mediazioni critiche analitiche*. Per dirla in termini kantiani, sembra quasi che entro il punto di vista banfiano si proceda ad operare una sistematica *nullificazione* dell'*intelletto* (ovvero proprio di quello che Kant indicava come la funzione analitica fondamentale del *Verstand* che nella *Critica della ragion pura* si contrappone, *costruttivamente*, al ruolo e alla funzione "dialettica" della *Vernunft*, delineata nella sezione della Dialettica trascendentale, ovvero della ragione che, tramite le *idee,* aspira, in ultima analisi, "alla totalità delle condizioni per un singolo condizionato", configurando, in tal modo, un *telos* decisamente metafisico, poiché utilizza categorie che non possono sussumere alcunché e, quindi, sempre "girano a vuoto" non potendo mai avvalersi di un contenuto "empirico" in grado di selezionarle e vagliarle nella loro stessa eventuale portata conoscitiva). In questa prospettiva

kantiana la metafisica prodotta dalla dialettica trascendentale è allora del tutto assimilabile a quei "sogni di un visionario" di Swedenborg di cui già Kant parlava nel suo giovanile, e classico, *pamphlet*, *Die Träume eines geistersehers erläutert durch die Träume der Metaphysik*[16].

Certamente nella lettura metodologica del kantismo delineata dalla Scuola di Marburg, anche questa aspirazione della *Vernunft* può essere recuperata criticamente, come uno stimolo che sempre opera all'interno di ogni conoscenza analitica, per spingerla, criticamente, *oltre i propri limiti*. Del resto la processualità infinita del sapere cui si appella Banfi sembra derivare proprio da questa esigenza critica profonda del criticismo kantiano. Tuttavia, nel leggere i *Principi* di Banfi permane l'impressione che proprio entro il suo "sistema" filosofico sussista, comunque, uno scarto o anche uno iato di piani – del tutto incolmabile – tra la dimensione della razionalità critica e il tumultuoso mondo della prassi, ovvero tra la ragione e la storia, tra le strutture formali e il vissuto esperienziale. A fronte di questa discrasia manca del resto nella prospettiva banfiana l'indicazione di un tentativo di ricollegare criticamente il polo astratto della razionalità, formale e vuota, con il complesso polo concreto dell'esperienza, propria del vissuto e della storia umana. Con la conseguenza che allora ci troviamo di fronte ad un esito decisamente antinomico e veramente dualistico, non mai criticamente dialettizzato, entro il quale il concetto, generalissimo e formale, della ragione critica non si riesce più a raccordarsi, *criticamente*, con la ricchezza, pressoché infinita, dell'esperienza, del vissuto e della storia

Proprio riflettendo su questa singolare «nullificazione dell'intelletto» presente nei *Principi* di Banfi, Giulio Preti ha puntualmente osservato, in un saggio inedito del 1948, pubblicato postumo da Dal Pra, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea*, quanto segue:

> di qui l'altro aspetto dell'idealismo: la nullificazione dell'intelletto, che o viene risolto nella pura esperienza o viene travolto dal prevaricare della ragione, che ne scioglie ogni sintesi determinata nell'infinità dell'Idea (e questo vale tanto per Gentile

[16] In questa sede non si potrà naturalmente che tener conto dell'edizione prodotta dalla Scuola di Milano, in senso lato, di questo famoso scritto kantiano, riferendosi così al libro di I. Kant, *I sogni di un visionario spiegati coi sogni della metafisica,* tradotti da una compagna di Martinetti come Maria Venturini e introdotto da un banfiano come Guido Morpurgo-Tagliabue (testo più volte ristampato, fino all'edizione Rizzoli, Milano 1982 cui mi riferisco).

> quanto per Banfi). Infatti la conoscenza intellettiva (scientifica, pragmatica) appare un momento necessario nel processo di trasposizione dell'esperienza sul piano della ragione; ma si pone l'accento sulla *autonomia* di quest'ultima, la quale riconosce e pone in se stessa, nelle sue pure idee (la cui purezza – *idest* formalismo – è garanzia di universalità non dogmatica) quella problematicità mediante cui si risolve in sé tutti i limiti e le particolarità che l'intelletto pone al pensiero, ed entro cui tende a chiudere l'esperienza[17].

In tal modo la Ragione si configura come una polarità che vive certamente di una sua intrinseca dialetticità la quale, tuttavia, risulta essere *pura, ma vuota*, proprio perché non sa più ricollegarsi *costruttivamente* al vissuto ed alla storia degli uomini. Di fronte alla Ragione si pone ed oppone così la polarità antitetica del Vissuto, il quale risulta certamente essere ricco di un'esperienza la quale è tuttavia affatto priva di razionalità. In tal modo l'esito antinomico della prospettiva banfiana (in curiosa sintonia con quello della filosofia dell'idealismo assoluto gentiliano) non può che destare sospetto, soprattutto in chi sia cresciuto *filosoficamente* entro una scuola come quella di Milano che ha sempre insistito sul *ruolo costitutivo e programmatico della mediazione razionale* in grado di sempre cogliere, simmelianamente, la testura razionale del vivente, decodificando l'intreccio sottile che individua i *molteplici piani di comprensione critica del mondo della vita*.

Da un lato appare evidente come questo esito banfiano antinomco rischi, sul piano del vissuto, di configurare un polo sostanzialmente abbandonato all'irrazionalità della vita, dell'esperienza e della storia, mentre, dall'altro lato, proprio la *nullificazione dell'intelletto* non permette di forgiare gli strumenti critici analitici – propri e tipici del *Verstand* kantiano – per costruire quella mediazione intelligente che consentirebbe, invece, di meglio intrecciare la dimensione ideativa della conoscenza razionale con la ricchezza del mondo della prassi e della storia. Perdendo di vista il ruolo costruttivo dell'*intelletto* si rischia, insomma, di non riuscire più ad individuare proprio quella *funzione critica continua* mediante la quale ragione ed esperienza, teoria e prassi, ragione e storia, vengono costantemente intrecciati non solo nella vita storica del singolo uomo, ma anche nella stessa costruzione sociale del sapere e, più in generale, di pressoché tutte le discipline, filosofia inclusa. Senza

[17] G. Preti, *In principio era la carne. Saggi filosofici inediti (1948-1970),* a cura di M. Dal Pra, Franco Angeli, Milano 1983, p. 83, corsivo nel testo.

aggiungere come questo esito antinomico non possa che costituire uno spiacevole inciampo per il razionalismo critico banfiano a fronte del quale è costretto ad abbandonare la storia e l'esperienza alla sua stessa irrazionalità, senza disporre più di un valido strumento di mediazione critica che gli consenta di intrecciare, costruttivamente, questa stessa polarità antitetica. Naturalmente questo aspetto poteva forse non apparire drammatico nel corso degli anni Trenta, quando in Italia si era soffocati da un ben più grave pericolo come quello rappresentato dalla dittatura fascista, che registrava un altissimo e diffuso consenso presso la stragrande maggioranza della popolazione italiana. Tuttavia, non appena il fascismo sarà infine spazzato via, perlomeno *militarmente*, dalla tragedia della seconda guerra mondiale, nel seno della Scuola di Milano questi problemi teoretici di fondo, che agitano l'inquietudine degli allievi filosofi più acuti e sensibili, non potranno che riemergere in tutta la loro potenza, assumendo una significato molto più inquietante e problematico, giacché proprio su questo crinale si dipanerà un'altra pagina, non meno interessante, della storia di questo straordinario cenacolo intellettuale e civile.

Naturalmente proprio intorno a questo nodo problematico – e certamente non a caso – si sono già sviluppate differenti e conflittuali ermeneutiche storiografiche. Così Franco Cambi, in un suo pregevole e importante studio su *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954),* ha osservato come a suo avviso

> [N]el '43 la ragione [banfiana] si è dialettizzata attraverso Hegel; Kant è stato rivisto e allontanato, mentre Husserl è stato trascritto in termini nuovi; la crisi e la storia hanno ritematizzato la nozione più ambigua di vita e l'hanno riletta in chiave umanistica, la storicità e l'umanità della ragione sono venute in primo piano. La dialettica, come coscienza del pluralismo e dell'intreccio dinamico e aperto delle forme; la storicità, come radicazione delle forme nel tempo e nello spessore umano del tempo (cioè nelle istituzioni, nei gruppi, nelle "collettività"); l'umanismo, come impegno e responsabilità dell'uomo come singolo e come idealità etiche della ragione, sono gli elementi di base che strutturano il razionalismo critico che non è solo antidogmatismo, se pure Banfi vi insiste con accento prioritario, ma il metodo filosofico che fa l'uomo "uomo tra gli uomini", tra color "che lottano non per l'ideale ma per la realtà, che non si credono ancora uomini, perché non vivono nel privilegio, ma vogliono divenir uomini". In queste parole appare come l'itinerario banfiano, dal punto categoriale, ma anche da quello ideologico, fosse già giunto alle

> soglie di un ripensamento organico-radicale in senso storico-umanistico-prassico della teoria della ragione. Nel '43 siamo già ad una prima aggregazione dei temi della "fase marxista" del razionalismo banfiano, anche se tali temi non sono ancora affrontati con strumenti esplicitamente marxisti[18].

Come si può evincere da questo passo per Cambi, il pensiero di Banfi nel corso della fine degli anni Trenta e dei primi anni Quaranta è già in movimento, perché sta per entrare in una diversa e più matura fase, appunto la terza, quella "marxista", in cui il suo pensiero giungerebbe ad una piena ed ulteriore elaborazione critica. In ogni caso questo Banfi, colto con indubbia e grande precisione interpretativa da Cambi negli anni della guerra, è proprio lo stesso Banfi di cui testimonia Rossanda quando confessa di essere rimasta decisamente «pietrificata» quando venne a sapere che «Banfi è comunista»[19]. Tuttavia, non andrebbe comunque trascurato come, sempre nel corso degli anni Trenta, altri allievi banfiani, non necessariamente filosofi, avessero già percepito, anche loro, questa drammatica discrasia teoretica presente nel razionalismo critico banfiano.

Lo ha fatto, per esempio, con la consueta acutezza critica, che si intrecciava con una sensibilità non comune, la poetessa Antonia Pozzi che nel 1935 era alla ricerca di un suo autentico «nocciolo interno» attorno al quale poter radunare e intrecciate il suo stesso vivere, onde non più disperdersi «fra le cose, le anime, i gesti irriflessi» senza poter mai

[18] F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano (1945-1954)*, Cisalpino-Goliardica, Milano 1983, p. 72.

[19] R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso,* cit., p. 73 dove si legge: «Non so chi mi disse: Ma Banfi è comunista. Ero così fuori di me che puntai dritto su di lui fra un esame e l'altro. Se ne stava in sala professori, appoggiato al termosifone freddo accanto alla finestra. "Mi hanno detto che lei è comunista". Mi guardò, mi aveva fatto già due esami, dovette concludere che ero quel che parevo, una in cerca di bussola, che non percepiva neppure il senso mortale di certe parole. "Che cosa cerca?". Gli dissi dei volantini che finora avevo visto, della confusione, del non sapere. Si staccò dal termosifone, andò alla scrivania e su un foglietto scrisse una lista nella sua grafia minuta. "Legga questi libri – mi disse, – quando li avrà letti torni». Uscii, corsi alle Ferrovie nord, in treno apersi il foglietto. C'era scritto: Harold Laski, *La libertà nello stato moderno* e Harold Laski, *Democrazia in crisi*; K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte* e K. Marx, *Le lotte di classe in Francia dal 1848 al 1850*. Un libro di De Ruggiero, mi pare. Lenin, *Stato e rivoluzione*. "Di S. quel che trova". Restai pietrificata. Era comunista, proprio comunista. Bolscevico. Mi balzaron alla mente le immagini spagnole, sangue, polvere, violenza. A proposito, là aveva vinto Franco, ma quando, come? Neanche sapevo [...]».

contare su «una mano che raduni le fila, che sprema l'uva perché ne coli il mosto»[20]. Allora Antonia Pozzi stava effettivamente vivendo una dolorosa esperienza, perché aveva accettato di far leggere a Banfi alcuni suoi versi che saranno poi giudicati negativamente dal suo amato maestro che, addirittura, li considerò – minsinterpretandoli clamorosamente – come un'occasione di "evasione dalla realtà", mentre, invece, questa poetessa, proprio grazie a questo suo straordinario lavoro poetico, stava scandagliando criticamente se stessa e la condizione umana, mettendo capo ad una mirabile fioritura poetica che rimase, tuttavia, sempre inedita fino alla sua precoce scomparsa nel 1938. Non solo: proprio in qualità di allieva di Banfi anche la Pozzi si era già urtata contro il limiti intrinseci del razionalismo critico banfiano, proprio perché si era anche lei interrogata sul senso complessivo di un problematicismo a 360 gradi il quale, proprio per tutto comprendere, finiva anche, inevitabilmente, per tutto giustificare. La Pozzi così annota sul suo *Diario*:

> Paci. Dostojevschiano anche lui. E anche lui sente, acutamente, che una visione filosofica come quella di Banfi applicata alla vita di un giovane porta a spaventose conseguenze pratiche. Comprendere tutto, giustificare tutto. L'assassinio, l'idiota, il santo. Ma allora anche noi possiamo farci assassini, pur di non rifiutare nessuna esperienza?

Interessante osservare come per Antonia Pozzi la razionalità critica banfiana «porti a spaventose conseguenze pratiche» soprattutto se «applicata alla vita di un giovane». Perché di «un giovane»? Non avrebbe forse «spaventose conseguenze pratiche» anche per un "diversamente giovane", per un adulto o un anziano? Il rilievo pozziano è tuttavia più che lecito, soprattutto nella misura in cui proprio i giovani allievi banfiani stavano allora vivendo, *sulla loro pelle*, il contrasto simmeliano tra *Geist* e *Leben*, ovvero tra la vocazione – decisamente anti-vitale – del pensiero e della creazione intellettuale la quale urtava, tuttavia, sempre contro le pulsioni della vita, dell'esperienza e, in realtà, della stessa storia drammatica che, tutti questi giovani, stavano vivendo allora in Italia, dovendo appunto "convivere" con un diffuso consenso per una dittatura che tutto soffocava, trasformando il torto in diritto e il diritto

[20] A. Pozzi, *Diari*, a cura di O. Dino-A. Cenni, Libri Scheiwiller, Milano 1988, p. 39, mentre le citazioni che seguono nel testo sono tratte, rispettivamente, dalle pp. 43, 45 e 41, corsivi nel testo (in relazione a questa edizione dei *Diari* della Pozzi sia comunque lecito rinviare alla mia nota *Antonia Pozzi e l'ambiente banfiano*, «Autografo» 12 (1996), pp. 15-21).

in violenza, proclamata e praticata ai quattro venti senza alcun particolare ritegno morale. In questo senso i giovani allievi banfiani non riuscivano ad avere l'olimpia serenità del loro Maestro, perché, semmai, si riconoscevano maggiormente nelle inquietudini di vita e di pensiero del *Tonio Kröger* di Thomas Mann. Annota infatti la Pozzi:

> il contrasto fra *Geist* e *Leben* non va inteso nel senso che l'artista è colui che *non arriva* alla vita, ma colui che *va oltre* la vita. Infatti, come potrebbe comprendere, *veder chiaro*, riflettere su ciò che non ha vissuto? Io vorrei dire questo, in ogni modo: che la luminosa vita di Hans e di Inge può essere materia all'arte di T. K. solo in quanto egli *vive* dolorosamente il distacco da essa e la vede attraverso il suo rimpianto.

Certamente in questa fase Antonia Pozzi è anche alla ricerca di una sua «rivincita» rispetto a Tonio Kröger da ottenersi, *à la* Flaubert (su cui formazione intellettuale si è laureerà, avendo Banfi come relatore), «col lavoro preciso, assiduo, vivificatore», realizzato proprio con quell'«ostinato rigore» spesso evocato ed indicato dal filosofo milanese ai suoi giovani allievi come regola di vita e di riflessione[21].

Del resto in quegli stessi mesi Remo Cantoni ripresentava ad Antonia proprio questo monito leonardesco tanto apprezzato da Banfi, onde ricordarle, con affetto, di «lavorare», avendo molta «più volontà», giacché, osservava, «la volontà è come un muscolo: basta esercitarla». In ogni caso, sempre entro questo preciso contesto di formazione e di riflessione, Enzo Paci, Antonia Pozzi e Giulio Preti hanno differentemente individuato questa «crepa» decisiva presente entro il programma di ricerca filosofico del loro comune Maestro. Infatti proprio quel problematicismo che tutto vuol comprendere e tutto vuol giustificare, si configura, in realtà, come un problematicismo cui è stata rimossa proprio la "spoletta" fondamentale del criticismo kantiano, ovvero proprio quella dimensione *analitica* del *Verstand* con cui sempre si *costruiscono* criticamente i differenti saperi disciplinari.

Per la verità Antonia Pozzi riuscirà a cogliere questa «incrinatura»

[21] A questo proposito sia lecito rinviare a F. Minazzi, *Il* Kairós *della* linea lombarda*: la salvezza nell'*opera *e il pensiero quale* lavoro, «il Rondò. Almanacco di Luino e dintorni per il 2013» 25 (2012), pp. 17-24, senza tuttavia dimenticare che proprio al monito banfiano dell'«Hostinato rigore» ha voluto intitolare i suoi *Ricordi, riflessioni, racconti, per un'autobiografia filosofica* (Mimesis, Milano-Udine 2018) un banfiano singolare come Paolo Facchi (1927-2020).

interna del banfismo anche attraverso il suo uso, originalmente distopico, della macchia fotografica[22]. Ma, in ogni caso, proprio questo problema interno, ma decisivo, del banfismo non è stato ignorato da tutti questi banfiani che, con maggior coerenza e spietatezza, hanno sempre vissuto, *sulla propria pelle*, l'insegnamento del loro Maestro per trasformarlo nel loro stesso *sangue* e nella loro stessa *carne*. Il che ben si percepisce da tutti i loro scritti che scaturiscono sempre da una sincerità di pensiero e di vita che non può non colpire anche il lettore odierno (per esempio il lettore delle *Parole*[23] poetiche di Antonia Pozzi che delineano un percorso affatto struggente che aiuta, ancor oggi, a ben comprendere la complessità problematica della vita e dell'esistenza umana).

In ogni caso, a proposito di questo problema interno del banfismo, sono tuttavia possibili differenti letture critiche. Cambi ha così insistito nel mettere in evidenza come nella terza fase "marxista" Banfi sarebbe infine riuscito a superare criticamente questa discrasia di pensiero, mettendo infine capo ad una formulazione filosofica molto più «matura» ed articolata. Secondo Cambi, Banfi

> dalle sue iniziali posizioni kantiano-husserliane, da quelle hegeliane degli anni '30, è passato a quelle marxiane degli anni '50 (e in parte '40) seguendo un percorso *criticamente necessario* e teoreticamente articolato in una salda unità consequenziale. La nozione di ragione si è aperta, nella sua ricerca teoretica, alle istanze di problematizzazione sempre più radicali e attraverso il nesso con la vita, poi l'esperienza, infine la storia, e si è *maturata* in una visione organica, radicale, complessa e criticamente aperta. Proprio questo aspetto della ricerca banfiana ci premeva mettere in luce e sottolineare poiché in esso rivive esplicitamente e con precisione il profondo travaglio della ragione moderna, diciamo da Kant a Marx, ma con prolungamenti verso Nietzsche e Husserl, Heidegger (= la crisi) e la scienza – tra Galileo, e anche, il Wiener Kreis e Dewey – e risulta chiaro il suo punto di

[22] A questo proposito sia comunque lecito rinviare a questi mei contributi: F. Minazzi, *Tra le pieghe dell'anima e la lezione banfiana* in A. Pozzi, *Sopra il nudo cuore*. *Fotografie*, a cura di G. Calvenzi-L. Pellegatta, Silvana Editoriale-Fondazione Cineteca Italiana, Milano 2015, pp. 100-105 e Id., *«Vedere il suolo fermo là dove non sono che nuvole». Antonia Pozzi, la poesia e la fotografia nella "scuola di Milano"*, in A. Pozzi, *1938. Primo album*, a cura di M. Lazzari-C. Meazza-F. Minazzi, Mimesis, Centro Internazionale Insubrico, Milano-Udine 2018, pp. 11-49.

[23] Cfr. A. Pozzi, *Parole*. *Tutte le poesie,* a cura di G. Bernabò-O. Dino, Centro Internazionale Insubrico-Àncora, Milano 2015.

> approdo, cioè l'incontro tra ragione e storia, filosofia e società, sapere e politica[24].

A fronte di questa lettura che, di primo acchito, sembra saper ben spiegare tutto, presentando un convincente sviluppo lineare ed anche una progressiva maturazione della riflessione banfiana, è tuttavia lecito porsi qualche domanda. In primo luogo perché pare difficile concepire uno sviluppo *de claritate in claritatem* entro un problematicismo critico come quello banfiano che si è inoltre confrontato e sviluppato in un periodo storico denso e ricco di tragiche contraddizioni e di stridenti contrasti (di vita e di pensiero: basterebbe anche solo pensare all'arrivo stesso di Banfi a Milano, su indicazione di un Martinetti che ha rifiutato platealmente di piegarsi al fascismo). Possibile che tutte questa inquietudini di vita non abbiano lasciato traccia nell'inquietudine del suo pensiero? Se poi, in secondo luogo, si tiene conto come la Pozzi, Paci e Preti abbiano colto, con indubbia acutezza ed altrettanta sensibilità di vita, la «crepa» di fondo del banfismo, scorgendo la mancanza di una mediazione critica tra la polarità astratta della ragione e la complessità del vissuto esperienziale e storico, occorre allora chiedersi come abbia potuto successivamente Banfi raccordare criticamente proprio questi due diversi, contrastanti ed eterogenei piani trascendentali. La sua stessa mirabile capacità di saper sempre cogliere il ritmo mutevole della realtà, come ha fatto poi a non individuare il complesso e dinamico incrocio degli infiniti piani trascendentali, riducendoli ad una sola antinomia costitutiva così dilacerante e paralizzante?

In questa diversa prospettiva ermeneutica, la fase marxista di Banfi non rappresenta tanto una felice saldatura critica di questo problema, perché, semmai, Banfi ha invece cercato di "cortocircuitare" questi due differenti piani dell'analisi e della vita, stringendoli, forzatamente, in un nesso che, inevitabilmente, appare alquanto "costringente", e anche forzatamente "costringente". Si prenda in considerazione, per esempio, la stessa convinta adesione di Banfi al Partito comunista italiano di cui diventerà, ben presto, senatore in Parlamento. Ebbene, questo suo stesso ruolo all'interno di questo partito come si concilia con il suo insegnamento e con il suo stesso problematicismo critico? Non esiste forse un contrasto insanabile tra il suo magistero critico e la sua piena e ferrea adesione ad un partito sostanzialmente dominato

[24] F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit., p. 81, corsivo nel testo.

dallo stalinismo? Naturalmente possiamo già immaginare la risposta banfiana a questa obiezione: occorre aderire al Partito comunista proprio perché questo costituisce lo strumento storico privilegiato di risoluzione di quella stessa discrasia tra la ragione, formale e vuota, e la complessità del mondo della prassi. E di fronte a chi volesse eventualmente recalcitrare a questa piena adesione al Partito comunista – configurato addirittura come strumento privilegiato della Storia (con la esse maiuscola!) – Banfi potrebbe sempre richiamare le feroci critiche hegeliane all'*anima bella* che già facevano capolino in uno dei suoi più bei interventi di milizia civile come le straordinarie pagine di *Moralismo e moralità* apparse nel giugno del 1944 su *Studi filosofici*, determinando l'immediata chiusura di questa rivista da parte dell'autorità nazi-fascista. Non per nulla questo suo preclaro intervento si apre proprio col riconoscere come

> il disordine si dissolve entro se stesso e dalla tragica amarezza di questa esperienza sorge negli spiriti un'esigenza e una speranza sempre più viva di ricostruzione – non di restaurazione; una speranza che è il presentimento che la crisi stessa non è stata vana, che i morti hanno seppellito i loro morti e la vita riprende in più aperta libertà[25].

Questo saggio fu effettivamente in grado di parlare agli «uomini di buona volontà», mettendo in moto anche i suoi giovani allievi che, invece di fermarsi a «giudicare il mondo» moralisticamente, avvertivano subito l'esigenza, pressante, di «costruirlo moralmente». Voltando le spalle «all'astratta staticità del mondo morale», Banfi invitava così a sporcarsi senz'altro le mani nel mondo della prassi, anche perché «noi conosciamo crisi e non catastrofi: la continuità della civiltà in ciò ci garantisce; la problematicità è vita, e quanto più profonda è quella, tanto più questa è libera, energica e feconda». Per questa ragione di fondo Banfi dichiara di non conoscere le idee morali come *soluzioni*, bensì come *problemi aperti* alla continua rettifica della storia, perché è solo su questo terreno che si delinea

> uno spirito morale veramente costruttivo: alla coscienza del carattere problematico delle idee, corrisponde la critica, come dicemmo, delle loro soluzioni convenzionali, il rilievo dei presup-

[25] A. Banfi, *Moralismo e moralità,* «Studi filosofici» 5 (1944), pp. 1-16, la cit. si trova a p. 1, mentre quelle che seguono sono tratte dalle pp. 11, 12-13, 13 e 15.

> posti concreti per cui si giustificavano, e del loro dissolversi, la considerazione della realtà concreta, dei suoi complessi problemi, come del terreno da cui può e deve sorgere la moralità. Realismo dunque, estremo e deciso. Realismo verso sé e verso gli altri, che vuol dire onesta schiettezza e generosa comprensione; perché significa il lasciar cadere la mascheratura retorica, i giudizi convenzionali, gli schemi convenzionalistici insomma che oscurano noi a noi stessi e gli altri a noi; un conoscerci senza infingimenti, un affermarci e un reciproco sentirci per quel che siamo, non secondo una formula moralistica, ma secondo le forze reali che sono in noi e che attendono di essere riconosciute per agire; un'umanità insomma più libera e più schietta e per ciò più fresca e produttiva.

Certamente sono state proprio queste puntuali considerazioni a parlare direttamente al cuore e all'intelligenza degli allievi banfiani, guidandoli ad entrare decisamente nella Resistenza, come capitò, per esempio, ad un banfiano che sarà poi anche «un partigiano straordinario, Luciano Raimondi»[26]. Ma come capitò anche ad un filosofo come Giulio Preti che scrisse di essere entrato nel movimento partigiano, collaborando direttamente con Eugenio Curliel a Milano nel *Fronte della Gioventù*, proprio grazie al «sorriso» banfiano[27]. In questa prospettiva costruttiva ed aperta alla vita, le contraddizioni della vita, le sue asprezze ed anche i suoi molteplici problemi vanno dunque sempre affrontati *positivamente* e *costruttivamente* con la determinazione di poterli risolvere creativamente, ma sempre parzialmente, giacché «è piuttosto necessario considerare quei problemi senza attenuazioni, senza riduzioni ideologiche, nella realtà del campo dove sono nati e dove si sviluppano; delle condizioni di fatto che li determinano, al di là del senso parziale e ricco di contaminazioni ch'essi hanno – o non hanno – per ciascuno di noi o per il ceto cui appartiene».

In questa chiave di responsabilità costruttiva, «il problema morale deve rimanere puro ed aperto, nella sua infinità, dinanzi alle coscienze, perch'esse non credano che una sua soluzione sia l'assoluta soluzione e il suo sfacelo significhi lo sfacelo dello stesso mondo morale. In ciò sta il valore di una coscienza critica filosofica, della sua viva e schietta saggezza», proprio perchè per Banfi «senso di integrità e dignità per-

[26] R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso,* cit., p. 75.
[27] Cfr. G. Preti, *L'esperienza insegna... Scritti civili del 1945 sulla Resistenza*, a cura e con un saggio introduttivo di F. Minazzi, Piero Manni Editore, San Cesario di Lecce 2003.

sonale, lealtà, schiettezza, umana comprensione, generosità, libertà, uguaglianza, attiva solidarietà sociale» sono «strutture di vita che sorgono in forme concrete via via rinnovatisi, solo da una radicale vissuta trasfigurazione morale nella realtà concreta di tale costituzione e vi corrispondono, come quelle per cui l'uomo è veramente persona quanto più aperto agli altri uomini e la società è veramente comunità quanto più è società di libere persone».

In questo preciso senso la *moralità* attiva, generosa e costruttiva cui guarda il Banfi resistente e partigiano, coincide proprio con il *Kairos* della storia e con la connessa capacità di saper cogliere il momento decisivo per l'inserzione della propria opera, individuale e parziale, nel flusso complesso della vita storica. Tuttavia, proprio questa posizione costruttiva, che sembra avere la capacità di ridare un preciso senso storico ed umano all'azione dell'uomo, deve appunto scontrarsi con la complessità della storia. Ma la scelta dell'azione non dispone, però, di quelle mediazioni critiche frutto del *Verstand*. Bisogna allora chiedersi se il collegamento della razionalità con la storia non avvenga allora attraverso una sorta di acritica "cortocircuitazione" (un vero e proprio "tuffo romantico" nella storia e nel suo mitico sviluppo, secondo le classiche «magnifiche sorti e progressive» già messe alla berlina da Giacomo Leopardi), con cui la razionalità si trova costretta a fare un salto – decisamente fideistico ed anche dogmatico – nella storia, identificandosi, acriticamente, con strumenti contingenti come i partiti i quali, tuttavia, pretendono invece di cogliere – *hegelianamente*, ovvero secondo la peggiore filosofia della storia – il senso unico ed universale dello svolgimento storico complessivo.

Non a caso, quando, dal 23 ottobre all'11 novembre 1956, si verificheranno i tragici fatti della rivolta d'Ungheria, Banfi si trovò improvvisamente isolato, perlomeno rispetto a quasi tutti i suoi maggiori allievi, nel difendere l'indifendibile invasione sovietica del paese "fratello". Questo dramma interno alla scuola banfiana è ben rappresentato dalle prime pagine di due giornali della sinistra del tempo. *L'Unità*, organo del partito comunista, allora diretta da Pietro Ingrao, inneggia apertamente ai carri armati dell'Urss e afferma che «Le bande controrivoluzionarie vengono costrette alla resa dopo i loro sanguinosi attacchi contro il potere socialista», mentre l'*Avanti!* – che aveva allora come suo vice-direttore un giovane banfiano come Fulvio Papi – si schiera, invece, a favore degli studenti ed operai insorti, denunciando apertamente i «sanguinosi scontri a Budapest» e l'invasione sovietica, collocandosi così decisamente a favore degli insorti, studenti ed operai.

Banfi aderisce, naturalmente, alla posizione del PCI, che, invece, non è affatto condivisa dalla maggioranza dei suoi allievi filosofi. Possiamo forse dire che la posizione di Banfi in questo caso sia frutto di una moralità attiva nella storia, mentre quella dei suoi allievi costituisce un moralismo degenere? Difficile sostenerlo, proprio perché le ragioni socialiste dell'insurrezione risultano essere in profonda sintonia con la Resistenza operaia e studentesca realizzata dal movimento partigiano in Italia contro il nazi-fascismo. In questa chiave storica il suo isolamento si configura, allora, e a sua volta, come il frutto di un certamente non agevole percorso entro il Partito comunista, nel corso del quale la sua stessa vicinanza pubblica alla linea del Partito comunista non poteva tuttavia più costituire una buona ragione per non dissentire dalle scelte operate dallo stalinismo.

Tant'è vero che ad un certo punto lo stesso Banfi non potrà che esplicitare – sia pur in un carteggio considerato segreto, segretissimo[28] – alla moglie Daria, tutto il suo dissenso di fondo dal «canopo» (ovvero da Palmiro Togliatti che in questo carteggio familiare è appunto indicato con questo emblematico nome in codice), rendendosi anche progressivamente conto del proprio ruolo, spesso affatto ininfluente, entro la vita politica del suo partito. Non per nulla anche intervenendo sul problema della scuola italiana e della sua auspicabile riforma, Banfi risulterà infine "perdente", perlomeno nel suo partito, rispetto all'opzione classicista configurata da Concetto Marchesi. Del resto non si può neppure dimenticare che quando un comunista di provata fede come Geymonat criticherà pubblicamente Marchesi in occasione della sua scomparsa (contrapponendogli la figura antifascista di Martinetti), sarà duramente attaccato da Togliatti che ne chiese addirittura l'espulsione dal partito...[29]

[28] Questo carteggio, contenente circa cinquemila lettere autografe di Banfi e della moglie (e vario altro materiale), è stato depositato da alcuni anni presso il *Centro Internazionale Insubrico* dell'Università degli Studi dell'Insubria a Varese ed è stato recentemente schedato analiticamente dalla dr.ssa Elisabetta Scoloizzi che ne ha anche predisposto un inventario di prossima pubblicazione. Per una sua prima descrizione sintetica cfr. F. Minazzi, *L'Epistolario privato e segreto di Antonio Banfi*, «Historia Magistra. Rivista di storia critica» 8 (2012), pp. 162-165.

[29] Cfr. L. Geymonat, *Contro il moderatismo*, a cura di M. Quaranta, Feltrinelli, Milano 1978, p. 106. Sulla figura e l'opera di Geymonat rinvio alle mie seguenti monografie: F. Minazzi, *La passione della ragione. Studi sul pensiero di Ludovico Geymonat*, Prefaz. di E. Agazzi, Edizioni Thèlema-Accademia di architettura dell'Università della Svizzera italiana, Milano-Mendrisio 2001; Id., *Contestare e creare. La lezione epistemologico-civile di Ludovico Geymonat,* La Città del Sole, Napoli 2004 e F. Minazzi, *Ludovico Geymonat epistemologo. Con documenti inediti e rari (un inedito del*

5. *La ragione critica dei banfiani*

Per tornare, comunque, alla dimensione più propriamente filosofica, occorre allora comprendere come Banfi, anche nella fase "marxista" non riesca a dar ragione criticamente dell'antitesi tra la razionalità vuota e formale e la complessità del mondo della prassi. Ma nella fase marxista Banfi cerca di superare questa frattura imponendo un legame sostanzialmente fideistico tra il piano della razionalità e il mondo della storia. Ma in tal modo deve naturalmente pagare un duro prezzo, ovvero quello di compromettere la funzione stessa della criticità che viene così travolta dalle pulsioni, irrazionali, della storia. In questo contesto l'appello *pratico* alla fede e alla disciplina di partito costituiscono la prova dello scacco complessivo che la criticità banfiana deve infine pagare alla sua adesione partitica. Secondo Cambi, invece, sarebbe proprio sul terreno del marxismo banfiano che infine si consumerà la progressiva "diaspora" degli allievi filosofi di Banfi dalle posizioni filosofiche (e pratiche) del loro comune Maestro. Rileva Cambi:

> Da Bertin a Preti, per Cantoni e Paci: si ha un progressivo distanziamento da Banfi, dalle soluzioni e solo in parte dal metodo filosofico, e un recupero (o un cedimento) della cultura contemporanea al di là della triade Kant-Hegel-Husserl che aveva guidato la teorizzazione banfiana sulla ragione e al di là anche di Marx che, se pur letto da Banfi negli ani '40 con gli "occhiali" del neofita comunista (e pur con preciso acume teoretico), si poneva come un filosofo della ragione, ma che viene, in senso teoretico, essenzialmente emarginato. La Ragione (per scrivere con la maiuscola usata da Preti in riferimento a Banfi) *subisce uno slittamento dalla criticità al fondamento*, pur senza cadere nelle trappole dell'ontologia, e contemporaneamente un allontanamento dalla storia, sociale e politica, per riqualificarsi, fuori del marxismo, come Teoria o come Vita. Le posizioni di Preti e Paci sono esemplari, e pur con la loro coscienza [...] e la decisa volontà critica testimoniano forse uno dei primi, ma decisi, segni della crisi della cultura italiana, anche filosofica, del dopoguerra, che dal radicalismo della Resistenza passa al clima di ricostruzione (politica, etica, culturale) e all'emarginazione graduale del comunismo-marxismo. Si tratta, ci pare, di impoverimento poiché

1936, il carteggio con Moritz Schlick, lettere con Antonio Banfi e Mario Dal Pra), Mimesis, Milano-Udine 2010.

> viene meno quella criticità aperta sulla storia che era stata caratteristica dell'ultimo Banfi e che qui si risolve in una trascrizione della storicità nella *Leben* husserliana (dopo la fase esistenzialista e quella pragmatista) in Paci o nel distanziamento proprio della teoria della traduzione del *reale* in *empirico*. I doppi fantasmi dell'irrazionalismo e dell'empirismo, contro cui Banfi aveva lottato, non sono così esorcizzati e, dentro la Ragione, riemergono nuove, e più radicali, aporie. L'operazione è un arretramento, anche se per converso, appare un avanzamento, dato il contatto più stretto e sottile con la cultura filosofica contemporanea[30].

Dunque, *arretramento* o *approfondimento* critico? Cambi inclina per la prima soluzione, ma esistono diversi elementi che inducono invece a seguire la seconda opzione. Per quale motivo? Proprio perché i migliori allievi banfiani si sono posti il problema della *mediazione critica* che può e deve essere introdotta entro l'orizzonte teoretico banfiano, onde individuare, appunto, quel piano di *mediazione costruttiva* che Banfi trascura per poi cercare di superare lo iato della sua prospettiva con un legame e un aggancio affatto estrinseco e fideistico (di mera fedeltà) tra il piano della razionalità, vuota e formale, e il piano della concretezza del vissuto storico.

Nel momento stesso in cui tra gli allievi banfiani si accentua sempre più l'esigenza di mettere capo ad una propria autonoma ricerca filosofica, si assiste infatti non tanto all'abbandono della criticità banfiana, ma, semmai, ad un suo originale approfondimento critico che individua, appunto, *differenti e nuovi piani di mediazione critica tra la razionalità e la storia*[31]. Paci fa così valere, contro l'aseità formale delle forme banfiane, il momento della vitalità esistenziale, ricoprendone la funzione pervasiva per la comprensione della vita quale relazionismo che si apre, infine, alla considerazione delle tematiche dell'esistenzialismo per poi far proprio il programma della fenomenologia husserliana. Cantoni, invece, approfondisce l'antinomia tra scepsi e mito, onde mostrare la parzialità di molte posizioni teoretiche che pure aspirano all'universalità, richiamando anche ruolo e funzione dell'antropologia filosofica per meglio studiare l'intrinseca comples-

[30] F. Cambi, *Razionalismo e prassi a Milano*, cit., pp. 98-99, il primo corsivo è mio.
[31] Per una considerazione più analitica di queste differenti movenze teoretiche sia comunque lecito rinviare al seguente saggio: F. Minazzi, *Razionalismo critico* [in collaborazione con F. Papi] in AA. VV., *La filosofia*, diretta da Paolo Rossi, Utet, Torino 1995, 4 voll., vol. IV, pp. 445-483.

sità della condizione storica umana. Preti, infine, considera l'epistemologia come la struttura di intermediazione critica che consente, appunto, di superare lo scacco che la riflessione filosofica subisce entro la prospettiva teoretica banfiana. Per questa ragione, richiamandosi alla filosofia genetico-critica di Feuerbach e alla filosofia della prassi del giovane Marx (autore delle celebri *Tesi su Feuberbach*), Preti configura la riflessione epistemologica come quel livello di indagine «che studia le strutture funzionali dell'intelletto analizzando la costruzione degli oggetti alla luce di quelle stesse strutture». Avviando questo suo interessante e fecondo programma di ricerca filosofica Preti giungerà ad indagare, con mossa critica affatto inedita e altrettanto spregiudicata, anche i nessi (banfiani?) tra prassi e empirismo, cui consacrerà il suo libro certamente più celebre e famoso, *Praxis ed empirismo,* apparso nel 1957, volume che scuoterà alquanto le comatose acque del marxismo italiano dei vari partiti di sinistra[32]. Ma proprio nello sviluppare questo suo originale programma di ricerca filosofico, Preti è anche avvertito criticamente (e banfianamente!) come nella tradizione dell'empirismo logico, trascurando sistematicamente il piano della *logica trascendentale* kantiana, si finisca, inevitabilmente, per trasformare lo stesso *Verstand* in una sorta di "principio immediato" il che ne nullifica, *a rovescio,* ruolo e funzione euristica, sia pur per un'altra ragione, ben riversa ed opposta a quella banfiana. Funzione euristica che invece Preti rivendica

> perché è tanto vero che la ragione non ha alcun principio in se stessa e nessuna possibilità di crearsi alcun contenuto, essendo per questo lato soltanto un *limite* del sapere scientifico (intellettuale), quanto è vero che l'intelletto (sapere scientifico) media continuamente ragione ed esperienza *costruendo* quest'ultima secondo le strutture puramente formali della ragione, ossia le esigenze con cui la struttura logica del sapere (o, se si vuole, del

[32] Cfr. G. Preti, *Praxis ed empirismo*, Prefaz. di S. Veca, Postfaz. di F. Minazzi, Bruno Mondadori, Milano 2007. Sull'opera di Preti mi sia comunque concesso rinviare alle seguenti monografie: F. Minazzi, *Giulio Preti: bibliografia*, Franco Angeli, Milano 1984; Id., *L'onesto mestiere del filosofare. Studi sul pensiero di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 1994; Id., *Il cacodèmone neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti, Prefazione* di Fulvio Papi, ivi 2004; Id., *Suppositio pro significato non ultimato. Giulio Preti neorealista logico studiato nei suoi scritti inediti*, Mimesis, Milano-Udine 2011 e Id., *Giulio Preti: le opere e i giorni. Una* vita più che vita *per la filosofia quale onesto mestiere*, Present. di R. Dionigi, con una nota critica di Rolando Bellini, Mimesis, Milano-Udine 2011.

> linguaggio scientifico) sollecita il sapere scientifico stesso nella sua risoluzione della cosiddetta esperienza[33].

Il che costituisce un originale approfondimento critico del razionalismo banfiano, non certamente un arretramento teoretico e filosofico. Banfi invece, dopo aver aperto coraggiosamente ai suoi allievi il campo di un serrato confronto internazionale, sembra invece attardarsi ad una scelta pragmatica (quella della sua adesione al ruolo e alla funzione di un Partito) che finisce per impedirgli sia di criticare i dogmatismi propri dello stalinismo, sia anche di far fiorire il suo stesso razionalismo critico entro nuovi orizzonti analitici che saranno, invece, studiati e sottoposti a disamina rigorosa dai suoi migliori allievi filosofi. Esattamente in questo clima storico Vittorini sarà infine costretto da Togliatti a chiudere *Il Politecnico*, mentre lo stesso Banfi accetterà, *obtorto collo*, di chiudere, nel 1949, la sua rivista *Studi filosofici* rea, agli occhi del Partito, di aver difeso Sartre, criticando, in una recensione di Remo Cantoni, un brutto libro di un comunista francese, Kanapa, il quale aveva fatto le sue rimostranze al PCF che, a sua volta, fece pressioni sul partito "fratello" italiano, secondo la migliore tradizione stalinista...[34]

In ogni caso, alla luce di queste sintetiche considerazioni di fondo che ho accennato, mi sembra sia allora legittimo concepire lo sviluppo critico dei differenti programmi di ricerca filosofici realizzati, lungo diversi sentieri prospettici, da Paci, Cantoni e Preti, come un originale approfondimento critico del razionalismo critico banfiano. Un originale approfondimento critico che è stato in grado di uscire, appunto *criticamente*, dall'*impasse* cui è caduto il banfismo, senza peraltro mai rinunciare al valore della lezione filosofica consegnata da Banfi alle pagine dei *Principi di una teoria della ragione*. Una lezione che ha sempre alimentato e nutrito le differenti fasi della riflessione banfiana. Si può infatti leggere questo fecondo rapporto di approfondimento critico

[33] G. Preti, *La filosofia di Marx e la crisi contemporanea (1948)*, in Id., *In principio era la carne*, cit., pp. 35-103, p. 84, corsivi nel testo. A questo proposito sia comunque lecito rinviare anche a F. Minazzi, *La pura teoreticità banfiana e il pensiero scientifico*, in AA. VV., *Ad Antonio Banfi cinquant'anni dopo*, a cura di S. Chiodo-G. Scaramuzza, Edizioni Unicopli, Milano 2007, pp. 257-269, mentre per una ricostruzione critica delle varie fasi dell'epistemologia ispirata dal razionalismo critico sia lecito rinviare alla mia monografia F. Minazzi, *L'épistémologie comme herméneutique de la raison*, Préf. de Jean Petitot, La Città del Sole-Librairie Philosophique J. Vrin, Naples-Paris 2006.

[34] Cfr. la recensione di Remo Cantoni al volume di Jean Kanapa, *L'Existentialisme n'est pas un humanisme*, Editions sociales, Paris 1947, in «Studi filosofici» 9 (1948), pp. 167-171.

del razionalismo critico operato dai grandi allievi banfiani degli anni Trenta scorgendo in essa una feconda fedeltà critica ai *Principi di una teoria della ragione*. Meglio ancora: questi allievi, proprio nella misura in cui hanno conservato un'adesione di fondo all'orizzonte teoretico delineato dai *Principi* banfiani, hanno allora avvertito la necessità di approfondire i problemi posti da Banfi con uno sforzo analitico che ha contraddistinto i loro rispettivi programmi filosofici di ricerca. Di contro questi allievi hanno invece percepito nella fase "marxista" di Banfi una sorta di sostanziale *tradimento* della lezione dei *Principi*. Allora, proprio per rimanere criticamente fedeli a quella impostazione che avevano appreso dalla viva lezione del loro Maestro, hanno necessariamente dovuto criticare il filosofo milanese, onde mantenere una loro libera adesione critica ad un programma che ai loro occhi Banfi rischiava, invece, di liquidare anche a causa delle sue non più condivisibili scelte pragmatiche entro un mondo della prassi che stava per entrare nel clima della cd. "guerra fredda" che in Italia, perlomeno in ambito universitario, si intrecciava poi con lo scontro tra "laici" e "cattolici" che allora controllavano, egemonicamente, pressoché tutti i concorsi universitari. In questo senso pragmatico anche le vicende accademiche di Preti che fu uno degli ultimi, se non forse anche l'*ultimo* dei banfiani ad andare in cattedra, è davvero emblematica. Dopo la loro rottura, Banfi non "portò" infatti Preti in cattedra, che fu semmai aiutato dall'ambiente filosofico torinese e da un filosofo come Nicola Abbagnano, in particolare, che gli fornì l'appoggio decisivo per vincere il concorso nei primi anni Cinquanta e che gli aprì, infine, le porte per una chiamata da parte dell'università fiorentina, dove poi insegnò fino alla morte.

Si potrebbe così sostenere che proprio la profonda e libera fedeltà teoretica di questi banfiani all'impianto complessivo dei *Principi* li ha infine costretti ad andare criticamente *oltre* all'orizzonte delineato da Banfi nella sua fase marxista, proprio per salvaguardare quell'*istanza critica radicale* che ha sempre alimentato la stessa riflessione del razionalismo critico banfiano degli anni Venti e Trenta. Allora, perlomeno da questo particolare punto di vista prospettico, l'adesione banfiana al marxismo, nel contesto storico della guerra fredda e dello stalinismo dilagante, rappresenta, semmai, un singolare arretramento critico, rispetto alle più coraggiose posizioni critiche – ed anche alla loro intrinseca *radicalità* – che lo stesso Banfi aveva insegnato ai suoi allievi, sia sul piano della teoreticità, sia anche nel contesto storico degli anni Trenta e Quaranta. Allora Banfi è stato un autentico suscitatore di energie, avendo saputo guidare i suoi allievi a cogliere criticamen-

te tutto lo spessore (filosofico, culturale, civile e storico) della grande «crisi» degli anni Trenta. Ma non li ha guidati solo in questo comprensione concettuale, perché, come si è accennato, li ha anche indotti a fornire, con coraggio e generosità civile, il loro pieno appoggio onde agevolare il crollo militare della criminale dittatura fascista. Poi, questo loro Maestro, che ha svolto il ruolo di un autentico faro di riferimento nei drammatici anni Trenta e Quaranta, ha poi finito per appannarsi, legandosi mani e piedi ad un partito stalinista che con il suo stesso agire politico sembrava tradire quegli stessi ideali comunisti che avevano animato la parte migliore della Resistenza italiana. In questa prospettiva, certamente non priva di dolorosi, ma pur comprensibili, risvolti umani, non ci stupirà allora sapere che quando Banfi infine morì, nel 1957, Preti decise di non partecipare al suo funerale. Sollecitato da Daria Menicanti ad intervenirvi comunque, il pensatore pavese ad un certo punto troncò il discorso affermando perentoriamente – ed anche assai ingiustamente – : «non verrò, perché è morto un mio *nemico*».

Se ora però abbandoniamo il contesto più propriamente filosofico della Scuola di Milano e ci interroghiamo sulla sua precisa valenza culturale e civile, entro la storia italiana, emerge un altro aspetto non meno rilevante di quelli filosofici sui quali ci siamo precedentemente soffermati. Per cogliere questo aspetto ci si può nuovamente riferire alla puntuale testimonianza di Rossana Rossanda che così scrive:

> a piazza Cavour c'erano i giornali. All'ultimo piano "l'Unità" con Vittorini. A mezzanotte passavamo a prendere la prima edizione del giornale, che veniva tirato fino alle quattro. Presto Vittorini lasciò o fu incoraggiato a lasciare, non so esattamente come andò. Fece "il Politecnico". E ci fu il primo scontro che a me parve non tanto fra un partito praticista e l'intellettuale illuminato ma fra due idee non solo della cultura e della politica. Milano e Roma. Noi eravamo convinti che coincidessero comunismo e modernità, comunismo e avanguardia, a Roma e a Napoli che coincidessero comunismo e formazione nazionale, comunismo e tradizione; a noi interessavano più gli Stati Uniti, a Roma più il latifondo. "Il Politecnico" guardò agli anni Venti, Roma al nazional-popolare, Firenze stette in mezzo con "Società", così percepii allora Luporini e Muscetta. Questa storia non l'ha fatta nessuno, forse è il percorso di alcuni di noi e di nessun altro. Del resto Milano si fece da parte, per dir così, abbastanza gentilmente, si ritirò Vittorini inseguito da una cattiva cantilena di Togliatti, e poi Banfi avrebbe chiuso "Studi filosofici" perché il Pcf si era irritato per una difesa di Sartre dall'attacco di Kanapa.

> Roma non capiva, ci dicevamo, con una presunzione che andava meravigliosamente d'accordo con un certo opportunismo; nell'intellettualità del nord sopravvisse a lungo l'idea, tollerata anche dai non comunisti per lascito della Resistenza comune, che bisognava pur stare al ritardo del mezzogiorno[35].

Questa puntuale e bella considerazione consente di meglio comprendere come il cenacolo banfiano, sviluppatosi precedentemente nel cuore di quella che diventerà la capitale, riconosciuta, della Resistenza italiana, abbia costituito un momento topico di un'altra storia, certamente molto diversa ed alternativa alla storia cui guardava, invece, nel suo insieme, il gruppo dirigente del PCI. Rossanda rileva come fino ad oggi nessuno abbia ricostruito questa storia che forse, aggiunge, «è il percorso di alcuni di noi e di nessun altro». Certamente questo è però, sicuramente, il percorso dei banfiani che si è poi intrecciato proprio con il «vento del Nord» della Resistenza. Non per nulla Banfi aveva formato i suoi allievi, nel corso degli anni Trenta, invitandoli a confrontarsi con le più vive ed aggiornate correnti culturali che si svolgevano all'estero a livello internazionale. Il suo sguardo non era pertanto rivolto alla "morta gora" della cultura italiana e i suoi stessi riferimenti ai due campioni in carica del neoidealismo italiano, celebrati e combattuti un po' ovunque nella penisola, erano invece scarsamente presenti, anche nei suoi scritti. Insomma: la cultura filosofica sulla cui base Banfi ha formato i suoi allievi era certamente una cultura decisamente internazionale che guardava in modo privilegiato alla Francia, alla Germania (pre-nazista, ovviamente), all'Inghilterra e agli Stati Uniti e alla stessa Europa della modernità. In tal modo questo sguardo internazionale poco aveva a che spartire con la stessa formazione culturale del gruppo dirigente del PCI che, invece, anche tramite la lezione gramsciana, guardava, privilegiatamene, alla cultura nazional-popolare, alla tradizione e trovava nell'idealismo di Croce un riferimento critico decisivo. D'altra parte occorre anche tener presente come la cultura internazionale dei banfiani da un lato si ricollega alla stessa cultura di quelle minoranze di intellettuali che in Italia, dal Settecento in poi, hanno sempre rivolto il loro sguardo all'Europa per cercare di inserire il nostro Paese entro una cultura più aperta, approfondita ed internazionale. D'altra parte non si puoi dimenticare come la cultura dei banfiani fosse frutto anche della stessa storia sociale, civile ed economica della città di Milano.

[35] R. Rossanda, *La ragazza del secolo scorso,* cit., pp. 112-113.

Anche perché, come ebbe ad osservare lo stesso Banfi riflettendo, nel 1941, sulla *Cultura milanese*, quest'ultima

> trae dalla vita spontaneamente le sue forze e le sue istituzioni. E queste hanno un carattere assolutamente extraaccademico, diffusivo, propulsivo: dai grandi istituti tecnici ai teatri di musica e di prosa, dalle gallerie d'arte alle organizzazioni turistiche, dalle grandi imprese editoriali al grande giornalismo, per non ricordare se non le grandi linee di quell'infinta fioritura, varia, differenziata, a volte paradossale, che sorge ovunque, tra noi, nella città accogliente e curiosa, e severa, non mai indifferente, perché sa che, in fondo, solo la vita giudica e vaglia. La cultura milanese vive di questa ampiezza: ciò che l'interessa sono i problemi universalmente umani da qualsiasi parte essi vengano, ciò che l'appassiona è l'energia spirituale costruttiva ed espansiva, ciò che l'incuriosisce è il nuovo, non perché nuovo, ma perché principio di rinnovate energie, ciò che ama è la chiarezza, l'efficacia, la fede. A nessuno che operi veramente nega il suo posto, a tutti consente di provare e di rischiare[36].

Infatti a Milano «ogni vento può avere la sua bandiera, perché gli intelletti sono franchi d'ogni retorica, assetati d'esperienza e di realtà, perché la vita è sana e ciò che è vivo feconda ciò che morto distrugge».

Giulio Preti, invece, per parte sua, ha osservato come lo stesso fascismo abbia costituito

> l'espressione di un Paese semi-balcanico o semi-iberico, un paese ignorante, economicamente arretrato, moralmente e culturalmente vecchio, topograficamente (e spiritualmente) marginale, provinciale. È l'espressione di *quasi* tutta l'Italia, ma non di *tutta*. Dal Settecento c'è, quasi sempre in minoranza, ma sempre abbastanza forte, un'Italia europea, moderna, progressista, che tende all'industrializzazione, al ringiovanimento del costume, al ripudio del peso morto delle tradizioni nazionali. L'Italia, tanto per localizzare le cose in maniera topografica (pur con qualche ingiustizia e approssimazione) di Torino e di Milano, contro quella di Roma, Napoli e Firenze[37].

[36] A. Banfi, *Cultura milanese*, in *La Luna nel corso. Pagine milanesi*, raccolte da L. Anceschi-G. Ferrata-G. Labò-E. Treccani, Corrente Edizioni, Milano 1941, pp. 320-324, le citazioni sono alle pp. 322-323 e poi alla p. 323; questo testo è stato successivamente riedito in A. Banfi, *Scritti letterari*, cit., alle pp. 259-262 (in questo caso le citazioni si trovano rispettivamente a p. 261 e a p. 260).

[37] G. Preti, *La cultura nella società italiana* (a proposito di E. Garin, *La cultura e la scuola*

Infatti – come osserva ancora Banfi –

> la cultura milanese sorge in occasione e partecipa sempre ai movimenti di carattere universale, profondamente rinnovatori che abbiano una vasta eco nella vita concreta e siano fecondi d'attività. Per questo la cultura milanese s'afferma veramente con l'illuminismo, un illuminismo senza ideologismi dogmatici, teoricamente prudente e positivo, lievemente scettico e vigorosamente pratico al tempo stesso.

Per tutte queste diverse ragioni di fondo, ad un tempo storiche, teoretiche, ma anche economiche e sociali, la cultura milanese illuminista, di cui i banfiani costituiscono un'espressione emblematica, è allora entrata in complessiva rotta di collisione con la tradizione italica e da questo scontro ciò che, in ultima analisi, è uscito sconfitto è proprio questa cultura illuminista milanese europea, moderna e progressista, non certamente la tradizione italica che, con un abbraccio mortale, ha sempre cercato di soffocare questa anomala emergenza di civiltà e di cultura. L'isolamento di Banfi entro il suo stesso Partito e la stessa disgregazione progressiva della Scuola di Milano nel corso del Novecento, costituiscono allora, a loro volta, l'espressione emblematica di questa sconfitta complessiva e di questa rimozione, ad un tempo culturale e civile.

D'altra parte già un filosofo come Alfred North Whitehead (non a caso tradotto ed inizialmente introdotto in Italia da Banfi[38]) rilevava come la ragione umana fosse sempre oscillante e vaga. Anche se, c'è da aggiungere: *non si arrende!*

Università degli Studi dell'Insubria
fabio.minazzi@uninsubria.it

nella società italiana, Einaudi, Torino 1960), testo inedito a cura di F. Minazzi originariamente pubblicato nel volume del Liceo scientifico Statale «Galileo Ferraris» di Varese, *Dal giardino all'agorà. Annuario del Cinquantesimo (1942-1992)*, a cura di F. Minazzi-R. Pissavino, Associazione Amici del Liceo Scientifico «Galileo Ferraris», Varese 1993, pp. 121-126, la cit. si trova alle pp. 125-126 (testo poi riedito in F. Minazzi, *L'onesto mestiere del filosofare*, cit., p. 350 ss.).

[38] Cfr. A. N. Whitehead, *La scienza e il mondo moderno*, Introd. e Trad. it. di A. Banfi, Bompiani, Milano 1945.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Filosofia del dialogo e storiografia in Guido Calogero: Alcune considerazioni

di

Francesca Alesse

Abstract: *Philosophy of Dialogue and Historiography in Guido Calogero: Some Considerations*. The paper focusses on some aspects, which have been less examined by critics, of the relationship between Guido Calogero's philosophy of dialogue and his historiographical work on ancient thought. In particular, attention is drawn to some Platonic passages that may have guided philological as well as theoretical reflection of Calogero; the vision about dialogue as a hermeneutic model; finally, Calogero's reaction against Jaeger's idealization of Greek *ethos*.

Keywords: Philosophy of Dialogue, Socrates, Idealistic Historiography, Third Humanism

Abstract: Nel contributo si mettono a fuoco alcuni motivi, meno esaminati in letteratura, dell'intreccio tra filosofia del dialogo e impegno storiografico sul pensiero antico nell'opera di Guido Calogero. In particolare, si richiama l'attenzione su taluni passi platonici che possono aver orientato la riflessione di Calogero non solo sul piano filologico ma anche teorico; sulla visione del dialogo come modello ermeneutico; infine sulla presa di posizione di Calogero contro l'idealizzazione jaegeriana dell'*ethos* greco.

Keywords: filosofia del dialogo, Socrate, storiografia idealistica, Terzo umanesimo

1. *Orizzonte e obiettivi della presente analisi*

Sull'opera storiografica di Guido Calogero, anche in relazione alla sua riflessione teoretica, è stato scritto molto, sia da chi ha conosciuto il filosofo seguendone l'insegnamento e studiandone da vicino il

percorso intellettuale, sia da chi, anche in epoche più recenti, ne ha valutato il posto nella storia dell'idealismo italiano e della cultura del '900. La letteratura su Calogero è quindi copiosa e annovera contributi di grande importanza[1].

Le pagine che seguono non pretendono che di proporre una breve analisi di alcuni motivi che hanno meno attratto l'attenzione dei critici: alcuni testi platonici che hanno plausibilmente orientato Calogero nella sua riflessione sulla volontà di intendimento e sullo stato liberale; lo stretto rapporto tra filosofia del dialogo e storiografia e l'estensione di senso del tema dialogico dall'ambito pedagogico-politico, cioè relazionale, a quello storico-filologico, cioè ermeneutico; infine, la critica dell'idea jaegeriana di *ethos*.

Un rapido richiamo ai punti salienti della filosofia del dialogo di Calogero, nonché alle sue note tesi interpretative del pensiero antico, permetteranno di introdurre con maggiore chiarezza le considerazioni che seguono.

Com'è molto noto, la filosofia del dialogo[2] discende dall'idea che il più importante principio morale, l'unico che abbia valore assoluto, è l'assunzione di una responsabilità individuale verso la possibile soddisfazione delle esigenze altrui, per quanto estranee e lontane possano

[1] Limitandomi, per il momento, a lavori di rassegna, rimando naturalmente alla bibliografia di principale riferimento di Guido Calogero, e cioè C. Farnetti, *Guido Calogero dal 1920 al 1986. Bibliografia*, Enchiridion. Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1994. Il più ampio profilo, tanto biografico che filosofico, di Guido Calogero si trova in G. Sasso, *Filosofia e idealismo*, III: *De Ruggiero, Calogero, Scaravelli*, Bibliopolis, Napoli 1997, pp. 127-413. Contributi bibliografici più recenti, anche sulla letteratura critica su Calogero, si trovano in M. Mustè, *Ritratti critici di contemporanei. Guido Calogero*, «Belfagor» 55 (2000), pp. 163-185, spec. pp. 184-185; S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, Edizioni della Normale, Pisa 2011, spec. pp. 362-366; M. Pagano, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, Firenze University Press, Firenze 2012, spec. pp. 242-244; tra le raccolte di studi sul pensiero filosofico e storiografico di Calogero, vanno senza meno ricordate le seguenti: C. Cesa-G. Sasso (eds.), *Guido Calogero a Pisa fra la Sapienza e la Normale*, il Mulino, Bologna 1997; M. Durst-S. Ricci (eds.), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche. 1904-2004*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2007. A studi specifici e congruenti con i temi affrontati in questo contesto, farò riferimento nelle note seguenti.

[2] L'edizione dell'opera calogeriana cui faccio riferimento è *Filosofia del dialogo*, Introd. di S. Petrucciani, Morcelliana, Brescia 2015. Com'è assai noto, l'opera si compone dello scritto *Logo e dialogo. Saggio sullo spirito critico e sulla libertà di coscienza*, Edizioni di Comunità, Milano 1950, e dalla serie di saggi raccolta sotto il titolo *Dialogo, laicismo, coesistenza*. La prima edizione di *Filosofia del dialogo* è per Edizioni di Comunità, Milano 1962. Ne è stata curata un'edizione anche da Antonia Cancrini (G. Baryes, Roma 1977).

esse presentarsi rispetto alle nostre proprie[3]. La professione del dialogo, che è la messa in pratica di questa assunzione di responsabilità verso l'altrui modo di intendere e pensare e le altrui propensioni, si basa su quella che Calogero chiama "volontà di intendimento"[4]. Non c'è etica senza la comprensione degli altri e senza la convinzione che gli altri abbiano le stesse nostre prerogative all'espressione e alla soddisfazione, ove sia possibile, delle proprie aspirazioni. Il tener conto di una inclinazione e di una visione del mondo non importa quanto lontana dalla nostra è, inoltre, un atto del volere, non deducibile da alcuna premessa logica né metafisica.

La filosofia del dialogo consegue anche ad un ripensamento della filosofia del conoscere[5], che a sua volta è stato reputato l'esito della revisione dell'attualismo[6]. Con quest'ultimo deve infatti raffrontarsi la

[3] G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 39: «C'è qualcosa d'indiscutibile alla base di ogni nostra discussione, ed è, per ciascuno di noi, la sua stessa volontà di discutere [...] ciascuno di noi, per animato che si senta dallo spirito della discussione, cioè dalla volontà d'intendere altri e di comprendere le loro ragioni, sottoponendo perciò alla loro critica ogni suo più solido argomento [...] una cosa ha tuttavia il diritto di considerare indiscutibile, cioè sottratta ad ogni eventualità di svalutazione dipendente da dissenso o da censura altrui. Tale cosa è, appunto, questa sua costante volontà d'intendere [...] questo *principio del colloquio*, questo nessuno può revocarlo in dubbio nel suo spirito, se egli non vi rinunzia da sé [...] Questo principio è quindi il vero *absolutum* nel senso di essere assolto da ogni necessità di conferma altrui [...] è [...] la sola sicura indicazione che permetta di sfuggire sia all'angoscia dello scettico, incapace di trovare una sola norma costante d'azione per troppo rispetto delle possibili diverse opinioni altrui, sia alle sopraffazioni del dogmatico, convinto di dover considerare come bene per gli altri solamente ciò che egli pensa sia bene per lui stesso».

[4] Cfr., per esempio, G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 39-45; 50, 58, 64, 82, ecc.

[5] Dell'opera calogeriana *La conclusione della filosofia del conoscere*, Le Monnier, Firenze 1938 (nuova edizione accresciuta: Sansoni, Firenze 1960), si avvertono gli effetti in *Filosofia del dialogo* quanto al convincimento che, come il dialogo non discende dal principio di non contraddizione (p. 41), così l'etica non deriva da, né presuppone, la conoscenza di «come stanno le cose» (p. 70); ovvero: l'etica non riconosce presupposti metafisici. Delle reazioni critiche a tale posizione, già chiara sul finire degli anni '30 e ribadita appunto nel 1960, specie quanto all'accettazione della stessa filosofia del dialogo, si ha testimonianza nel lungo saggio di M. Peretti, *La filosofia del dialogo di Guido Calogero*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 59 (1967), pp. 195-219; ivi, 60 (1968), pp. 70-95 e 580-615.

[6] Si vedano specialmente G. Sasso, *Filosofia e Idealismo*, cit., spec. pp. 350-352, 373-377, 397-410; M. Visentin, *La fine della gnoseologia e la posizione del problema speculativo di Guido Calogero*, in C. Cesa-G. Sasso (eds.), *Guido Calogero a Pisa*, cit., pp. 275-358; dello stesso Visentin si veda anche *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, in M. Durst-S. Ricci (eds.), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 31-45; L. Fossati,

contrapposizione calogeriana tra dialogo e logo, contrapposizione che tuttavia riflette una parziale ricezione della visione storiografica gentiliana. La nozione di logo, che Calogero oppone a quella di dialogo, è desunta infatti da Gentile. Per Gentile il logo sostituisce la natura come oggetto immediato del primo pensare filosofico[7] e, cosa più interessante, emerge con Socrate, o meglio: dopo che la Sofistica ha dedotto la particolarità determinata e la contraddittorietà delle tesi naturalistiche di fine VI e V secolo, Socrate propone una nuova frontiera del pensiero, che consiste nella ricerca della definizione e del concetto universale. La storia della logica comincia con Socrate perché questi è il primo che non pone ad oggetto della riflessione la natura ma il concetto, il modo di pensare qualsiasi cosa si possa pensare in termini generali (il bello, il giusto, ecc.). Il logo tuttavia è anch'esso dato per presupposto e pertanto è quasi una «seconda natura»[8]. La filosofia greca è naturalistica fino a Socrate e idealistica da Socrate ad Aristotele, ma è tutta naturalistica, perché anche con la filosofia del logo la verità è pensata come presupposta dal pensiero.

Molto è stato detto riguardo tanto al debito che al distacco della riflessione storiografica di Calogero rispetto all'idealismo e all'attualismo[9], nonché riguardo alla sua riflessione sul magistero socratico,

L'intelligenza del passato. Filosofia e storia della filosofia in Ugo Spirito e Guido Calogero, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 103 (2011), pp. 43-81, spec. pp. 63-81.

[7] Mi riferisco ovviamente soprattutto a G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, Laterza, Bari 1922², vol. I, spec. pp. 22-27, 58-64, 137-153, 178-179. Su Socrate scopritore del concetto e sul fondamentale naturalismo della filosofia antica, si veda G. Gentile, *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, ed. a cura di V. A. Bellezza, in G. Gentile, *Opere complete*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, vol. X, Le Lettere, Firenze 2003, pp. 117-140. Sul giudizio della storiografia idealistica italiana sul pensiero antico, cfr. G. Giannantoni, *La storiografia idealistica e gli studi sul pensiero antico*, «Elenchos» 1 (1980), pp. 7-44; sull'evoluzione del giudizio gentiliano intorno al ruolo storico di Socrate, cfr. M. Mustè, *Gentile e Socrate*, in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate. Momenti di storiografia filosofica italiana nel Novecento*, Sapienza Università Editrice, Roma 2016, pp. 39-58.

[8] G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., p. 23.

[9] Cfr., per esempio, G. Giannantoni, *La storiografia idealistica*, cit., spec. pp. 7-8; M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, in C. Cesa-G. Sasso (eds.), *Guido Calogero a Pisa*, cit., pp. 135-166 (rist. in M. Isnardi Parente, *I miei maestri*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 31-58); S. Zappoli, *Guido Calogero (1923-1942)*, cit., spec. pp. 221-270; 295-305; A. Brancacci, *Il Socrate di Guido Calogero*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 13 (2017), pp. 205-226 (saggio che riprende il contributo in E. Spinelli-F. Trabattoni (eds.), *La bandiera di Socrate*, cit., pp. 75-100; si veda ora G. Calogero, *Le ragioni di Socrate*, a cura di A. Brancacci, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 13-38).

caratterizzata sempre più da istanze etico-politiche[10]. Si deve però osservare che la sostituzione del logo con il dialogo, e quindi anche del Socrate scopritore del concetto con il Socrate dialogico, non coincide *tout court* con la eliminazione della visione idealistica del ruolo storico di Socrate. Permane in Calogero una componente importante dell'analisi gentiliana. Il concetto di cui Socrate, secondo Gentile, è lo scopritore, è il giudizio, cioè una relazione tra due termini; il logo socratico è quindi l'unità non indifferenziata ma mediata, risultante dalla scoperta dell'identità o equivalenza di due cose diverse tramite l'uso predicativo del verbo essere. Socrate scopre il logo come risposta alla domanda *che cos'*è (τί ἐστιν)?[11]. Gentile mette in luce l'importanza centrale della forma interrogativa, interlocutoria, quindi relazionale, del metodo socratico, perché la domanda è una componente costitutiva del dialogo, e senza la domanda *che cos'*è ...? (cioè: senza un ideale dialogo tra chi pone un termine e chi ne pone un altro, in relazione al primo) non si perviene alla struttura del giudizio. Altrimenti detto, Gentile mette in luce che, sul piano teoretico quanto storico, il chiedere: *che cos'*è *la tal cosa?* è la condizione necessaria per fare un'unità di elementi semantici distinti; quindi, per fare un uso predicativo del verbo essere; infine, per la sostituzione platonica del non-essere con l'esser-altro. Il filosofo tuttavia sottolinea, della domanda socratica, unicamente il carattere strumentale, volto al rinvenimento di risposte che definiscano l'essere come esso deve essere pensato nei suoi termini generali. Il dialogo socratico, per Gentile, è evidentemente una procedura logica che non presuppone la presenza *reale*, costante, di due coscienze, ciascuna delle quali capace di fare resistenza all'altra, di conservare qualcosa di non rivelato o non comprensibile all'altra. Il dialogo di cui parlerà Calogero è invece esattamente questo, e non può

[10] Cfr., per esempio, E. Spinelli, *Questioni socratiche: tra Labriola, Calogero, Giannantoni*, in L. Punzo (ed.), *Antonio Labriola. Celebrazioni del centenario della nascita*, Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, Cassino 2006, pp. 755-793, spec. 763-774; Zappoli, *op. cit*., pp. 295-305; Brancacci, *art. cit*., p. 210, il quale sottolinea la presenza della figura di Socrate a partire dalla nota intitolata *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 7 (1926), rist. in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, Bibliopolis, Napoli 1984, pp. 160-163.

[11] Cfr. G. Gentile, *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., I, p. 153: «[...] la logica comincia propriamente con Socrate quando l'essere spezza la dura crosta primitiva dell'immediatezza naturale onde s'era fissato [...] e si media nella forma più elementare possibile del pensiero: identità che sia unità di differenza. L'essere pensabile è la risposta alla domanda socratica: τί ἐστιν»; cfr. anche p. 179.

essere sostituito né da un dialogo dell'anima con sé stessa, cui si volge Platone[12], né da un prontuario di regole della confutazione, secondo l'intento che Aristotele realizza con i *Topici*. Con ciò Calogero non smentisce l'esegesi storiografica di Gentile, semplicemente la supera, rinvenendo che l'obiettivo finale della strategia socratica non sia il giudizio ma la possibilità di riformulare sempre una nuova domanda su qualunque contenuto concettuale la logica abbia conseguito[13]; altrimenti detto, la possibilità costante di interrogare. Tale possibilità, che Calogero chiama "eterna ulteriorità" dell'esame critico, è infine la matrice storica dello spirito democratico, la più importante garanzia di libertà intellettuale e politica.

Anche le due più celebri e originali tesi storiografiche calogeriane sul pensiero antico, e cioè: la tesi dell'esistenza, nel pensiero di Aristotele, di una logica noetica e appercettiva, capace di cogliere intuitivamente il principio di determinazione (formulazione che sostituisce quella di principio di identità), superiore alla logica dianoetica e sillogistica[14]; e la tesi dell'arcaica coalescenza di realtà, pensiero e linguaggio, che permetterà un'interpretazione innovativa dei frammenti di Parmenide ed Eraclito, nonché del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος di Gorgia di Leontini, e la cui dissoluzione è la premessa del pluralismo metafisico[15], sono certamente rapportabili all'influenza dell'attualismo e alla ricezione critica di esso, come è stato avanzato dai citati studi[16]. Anche in questo caso, però, pare opportuno aggiungere qualche osservazione sul rapporto tra la formazione filosofica di Calogero e i suoi precoci risultati storiografici: il rinvenimento tanto di un pensiero appercettivo in Aristotele,

[12] *Soph*. 263d-264b.

[13] Cfr. G. Calogero, *Spirito di tolleranza e spirito critico*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 107: «… Socrate è passato alla storia come il padre dello spirito critico, l'iniziatore dell'era della ragione, e quel suo metodo dialogico vale da solo più di tutti i sistemi di logica, che siano stati incentrati o che mai vengano inventati su questa terra. Di fatto, ogni sistema di logica è sempre simboleggiamento della coerenza di un logo, o anche di tutti i loghi che sono apparsi come possibili: e da essi non è mai compresa l'eterna ulteriorità del dialogo, da cui può sempre sgorgare la critica della logica precedente. Per questo basta la logica per essere coerenti, ma non basta la logica per essere ragionevoli».

[14] G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze 1927; seconda edizione con appendici integrative di G. Giannantoni e G. Sillitti, La Nuova Italia, Firenze 1968.

[15] *Studi sull'Eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1932; seconda edizione accresciuta di due appendici, La Nuova Italia, Firenze 1977.

[16] M. Isnardi Parente, *Guido Calogero e la storia della filosofia antica*, cit.; M. Visentin, *Guido Calogero fra noesi, dianoia e dialogo*, cit.; S. Zappoli, *Guido Calogero*, cit., spec. pp. 218-221.

quanto di un'arcaica coalescenza di essere, pensiero e linguaggio del pensiero greco (alla quale avrebbe fatto seguito la prospettiva pluralista con Empedocle e la prima separazione dei piani teorici di essere, conoscenza ed espressione con Gorgia), segna la crisi di un pregiudizio della storiografia idealistica, quello del carattere astratto, del naturalismo e della sostanziale ingenuità del pensiero greco[17]. Questa crisi è, in certo senso, l'esito della formazione filosofica di Calogero il quale, sulla base dei presupposti dell'attualismo gentiliano, è indotto a cercare la più antica intuizione dell'atto del pensare, cogliendola nel tema noetico e, soprattutto, nella graduale scoperta della distanza tra la realtà e il modo di rappresentare la realtà; sulla base dello storicismo (nonché di una magistrale conoscenza della lingua greca), Calogero è al contempo indotto a restituire al documento filosofico antico il suo vero senso, contestualizzato nelle più corrette coordinate storiche. Il risultato è il nuovo e positivo apprezzamento dell'originalità della filosofia greca[18]. A lato di ciò, si assiste all'indicazione del "socratismo", cioè del metodo dialogico, come modello del liberalismo e del laicismo moderni.

2. *Il dialogo socratico e la filosofia del dialogo*

Il possesso di sicuri strumenti filologici permettono a Calogero di imbastire un affascinante raccordo tra il suo progetto pedagogico-politico e l'insegnamento morale di Socrate, senza cadere in forzature

[17] Sul carattere astratto e naturalistico della logica e della metafisica antiche, cfr. B. Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1909[2]; Edizione Nazionale delle opere di Benedetto Croce, Bibliopolis, Napoli 1996, pp. 112-116, 352-356, 396-398; G. Gentile, *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1954[3], pp. 112-113, 123-125, 202-206; Id., *Sistema di logica come teoria del conoscere*, cit., vol. I, pp. 21-32; *Storia della filosofia (dalle origini a Platone)*, cit. Sul carattere ingenuo e asistematico dell'etica antica, cfr. B. Croce, *Filosofia della pratica: economica ed etica*, Laterza, Bari 1945[5], Edizione Nazionale, cit., 1996, pp. 112-114, 224-225, 367-368; Id., *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1927[3], Edizione Nazionale, cit., 2007, pp. 164-165. Su questi caratteri della storiografia crociana e gentiliana, cfr. G. Giannantoni, *La storiografia idealistica*, cit., il quale, tra le altre cose, fa notare che Calogero stesso, in *Gli studi italiani sulla filosofia antica*, in C. Antoni-R. Mattioli (eds.), *Cinquant'anni di vita intellettuale italiana. 1896-1946. Scritti in onore di Benedetto Croce per il suo ottantesimo anniversario*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli 1950, vol. I, pp. 43-59, non annovera Croce e Gentile tra gli "storici", e nemmeno tra gli interpreti, della filosofia antica.
[18] Cfr. G. Calogero, *Introduzione alla storia della logica antica*, in *La conclusione della filosofia del conoscere*, cit., pp. 159-178, spec. p. 174.

ermeneutiche. Qualche esempio, da aggiungere a quelli già messi in luce dalla letteratura recente, può offrire ulteriore motivo di interesse.

Scrive Calogero in *Il consenso e la democrazia*:

> Dunque attraverso il dialogo noi ricostruiamo il nostro mondo comune, che è poi, per ciò stesso, il mondo dei nostri conflitti d'interessi: e come solo il dialogo ci evita di considerare *chi* ci ostacola unicamente come *una cosa che* ci ostacola, e di spingerlo da parte come una qualsiasi cosa, così il dialogo ci conduce a comprendere gli interessi altrui ed a fare in modo che non solo nell'accertamento di questi interessi ma anche nell'escogitazione dei modi meno iniqui per risolverne i conflitti, le preferenze altrui siano tenute nel massimo conto possibile[19].

Non è inutile sottolineare che i corsivi sono di Calogero: emerge, da questo passo, un richiamo all'importanza della persona, prima che a quella dell'argomento in sé. La persona, infatti, non l'argomento logico, è l'oggetto primario della volontà di intendimento. Istruttivo al riguardo è un passo del *Protagora* (331c) in cui il sofista manifesta a Socrate il suo dissenso in merito all'unità delle virtù, ma non riuscendo ad avere la meglio, accorda la ragione a Socrate per compiacerlo, suscitandone la seguente reazione:

> Eh no! Non ho bisogno di mettere in discussione questo "se vuoi", "se ti sembra", ma "me" e "te" e dico "me" e "te" essendo convinto che solo allora il ragionamento potrà essere ottimamente discusso, quando sia levato via il "se" (trad. F. Adorno).

Sul brano platonico ha richiamato l'attenzione Gabriele Giannantoni[20] per ricavarne un'importante chiave di lettura dell'*elenchos* socratico, che diventa chiarificante anche per la filosofia del dialogo: l'*elenchos* si esercita non sul *logos* ma sul λέγων, sul dialogante stesso, e non perché la verità della definizione (che secondo la tradizione idealistica era la vera scoperta socratica) e la coerenza formale del ragionamento definitorio non siano rilevanti, ma perché verità e coerenza debbono scaturire dalla convinzione di chi risponde alla domanda τί ἐστιν, fornendo una definizione conforme al suo personale modo di intendere:

[19] G. Calogero, *Filosofia del dialogo*, cit., p. 88.
[20] G. Giannantoni, *Dialogo socratico e nascita della dialettica platonica*, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005, p. 163.

> Così inteso l'*elenchos* mostra tutta la sua efficacia nella misura in cui riesce a stabilire se il logos corrisponda o meno a quel che l'interlocutore pensa, in modo da impegnarne in pieno la responsabilità [...] in questa prospettiva il significato etico di questo mutuo esame dialogico mediante l'*elenchos* lascia nettamente sullo sfondo le eventualmente implicite preoccupazioni gnoseologiche o meglio le subordina a sé[21].

Queste parole sono illuminanti, per varie ragioni. Da esse traspaiono, desunti da Socrate, i temi centrali della filosofia calogeriana del dialogo: l'interesse della persona e della sua responsabilità, nonché il tema del *logos*, espressione di verità definitoria (il logo gentiliano) che cede il posto al *dialegesthai*, cioè allo scambio dei *logoi*. Anche la *subordinazione* delle preoccupazioni gnoseologiche alla verifica operata tramite il dialogo rimanda a momenti fondamentali della riflessione di Calogero riguardo alla filosofia della conoscenza. Il rapporto di discepolato tra Calogero e Giannantoni autorizza a vedere nelle considerazioni filologiche e storiografiche del secondo l'influenza della riflessione teoretica del primo. L'uso di temi della filosofia del dialogo come schema interpretativo del citato brano del *Protagora* parrebbe, peraltro, un'operazione autonoma di Giannantoni, perché Calogero, per quanto ho potuto constatare, non procede all'analisi del brano in questione, soffermandosi su altri importanti motivi come la brachilogia e il tema eudemonistico[22]. Ciò non toglie che vi sia una chiara consonanza tra il brano citato e le parole tratte da *Il consenso e la democrazia*, consonanza rafforzata, a mio avviso, da una particolarità presente nelle parole pronunciate da Socrate. Ciò da cui sembra doversi sgombrare il campo è la parola "se" («quando sia levato via il 'se'»): usata da Protagora senza impegno, essa si carica di significato in bocca a Socrate, il quale sembra prevederne e temerne il ruolo nella successiva storia della logica deduttiva. *Se* ammettiamo questo, *allora* se ne deve ricavare quest'altro, la verità della conclusione dipendendo dalla verità asserita e convenuta nella premessa. Alla ricerca della coerenza del *logos*, Socrate avrebbe pertanto sovraordinato la responsabilità della discussione. Il dialogo mette alla prova la disponibilità all'esame, cioè la volontà di intendere e quella di farsi intendere[23].

[21] G. Giannantoni, *Dialogo socratico*, cit., p. 163.
[22] G. Calogero, *Il* Protagora *e l'etica socratica come* εὐδαιμονία, in Platone, *Protagora*, con introduzione e commento di G. Calogero, Sansoni, Firenze 1937, rist. in G. Calogero, *Scritti minori di filosofia antica*, cit., pp. 262-283.
[23] Si veda al riguardo il passo di Plat. *Charm*. 161c, in cui Socrate, apparentemente,

Il dialogo socratico, quale emerge soprattutto dai testi platonici, presenta inoltre alcuni caratteri formali che riemergono in vari modi nella filosofia del dialogo. Ad esempio, la pretesa di Socrate di svolgere prevalentemente il ruolo dell'interrogante, per via della sua professione di ignoranza[24]. In questo aspetto così tipico della situazione dialogica risiede però anche un carattere asimmetrico, tale cioè da non mettere i dialoganti sullo stesso piano. Non è raro infatti che Socrate paia svolgere un'azione più inquisitiva che interlocutoria, riducendo la sua controparte ad una situazione di difficoltà dialettica e psicologica, vera e propria *aporia*. Infatti, l'interrogare socratico è un *exetazein*, simile ad un chiedere conto del giudice, un passare in rassegna del comandante, insomma un atto proprio di chi è investito di un'autorità[25]. A lato di questa asimmetria, su cui avrò modo di tornare per cercare di rintracciare il segno lasciato dalla lettura del *Critone*, si attesta un altro carattere strutturale del dialogo, un carattere in cui la filologia ha individuato il connotato del dialogo platonico giovanile (e quindi più vicino al magistero del Socrate storico) e che Calogero ha probabilmente apprezzato per altre ragioni: la mancanza della conclusione positiva, la sua natura aporetica[26]. In effetti, la mancanza di una conclusione che derivi dallo svolgimento del dialogo non è un fallimento del *dialegesthai* perché quest'ultimo è una prassi sempre riproponibile, il cui scopo principale è il riconoscimento dell'errore pregiudizievole e la critica della presunzione del sapere. Non c'è opinione, né conclusione precedentemente dedotta da un ragionamento, che non possa essere

ammette con il giovane Carmide, il quale ha fatto sua la definizione di saggezza formulata da Crizia, che la ricerca non è su chi abbia dato una definizione ma se questa sia vera; e tuttavia, subito dopo, mette il giovane in difficoltà, attirando in tal modo Crizia stesso nel dialogo perché renda ragione della sua personale opinione di saggezza (162c).

[24] Sulla professione di ignoranza, cfr. Plat. *Apol*. 20c-21b; *Charm*. 166c-d; *Lach*. 186a; *Protag*. 348c-349a; *Men*. 70a; e soprattutto *Theaet*. 148e-151d, dove è delineata la celebre arte maieutica.

[25] Cfr. ad es. Plat. *Lach*. 188a-b e il discorso di Nicia sul modo di interrogare di Socrate, il cui vero scopo è quello di indurre l'interlocutore a "render conto di sé"; a volte questa asimmetria si manifesta nel cambio di interlocutore: in *Charm*. 162b-c, Crizia prende il posto dell'inesperto Carmide, mentre in *Theaet*. 168c, Teodoro prende il posto dell'inesperto Teeteto; in *Gorg*. 461b, il sofista Polo, inasprito dalle difficoltà in cui si è trovato Gorgia nel dialogare con Socrate fino a quel momento, sottolinea che Socrate ama in realtà il paradosso e perciò mette in difficoltà l'interlocutore con le sue domande capziose.

[26] Cfr. ad esempio *Charm*. 175a-176a; *Lach*. 199c; *Lys*. 222b; *Euthyd*. 306d; *Protag*. 361a-e; *Euthyphr*. 15b-c.

sottoposta ad analisi e a confutazione. Non è difficile comprendere la rilevanza pedagogica e politica che Calogero ha scorto nella natura aporetica del dialogo socratico: la prassi del dialogo, intesa come apertura a sempre nuovi e ulteriori sviluppi problematici, a soluzioni alternative e anche ai più diversi interlocutori, garantisce i valori della partecipazione e del dissenso[27].

Sul dialogo e sulla sua natura imprescindibile, però, parrebbe incombere una minaccia di tenuta logica, per così dire: è possibile infatti che qualcuno si sottragga al dialogo, ricusando la volontà di intendimento e comprensione reciproca, e sollevando in tal modo un problema di coerenza: se al dialogo non si deve rinunciare nemmeno con coloro che lo respingono, ci si troverà nella condizione di dover comprendere un atteggiamento altrui che è in aperta contraddizione proprio con la volontà di intendimento:

> È però ora possibile domandarsi quanto segue. L'argomento fondamentale, su cui è basato questo ragionamento, sembra essere quello che, se io accettassi l'altrui richiesta di non essere inteso, assumerei un atteggiamento contraddittorio, in quanto per ciò stesso dovrei intenderlo. Con ciò io cadrei, insomma, in una contraddizione[28].

Calogero presenta questa difficoltà anche in una veste storiografica, evocando il contrasto tra Protagora e Platone:

> Il principio del dialogo è indipendente da ogni dialogo: la sua verità è la sola che io possa presupporre in modo assoluto, prima di ogni discussione con altri. Ed è questa anche la più vera soluzione dell'antitesi fra la verità di Platone e la verità di Protagora. Secondo l'argomento classico contro lo scetticismo, che è sviluppato da Platone, la verità di Protagora si contraddice da se stessa, perché affermare la relatività soggettiva di tutte le verità è affermare una verità non relativa ma assoluta. Ma questo ha luogo soltanto se il piano di tale affermazione dell'universale relatività è semplicemente identificato con il piano delle esperienze così riconosciute nella loro relatività soggettiva. Se invece i due piani

[27] Cfr. ad esempio, G. Calogero, *Scetticismo e dogmatismo, metafisica ed etica*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 73: «Ogni [...] verità è un logo, che va sottoposta al dialogo. Ogni [...] verità è soggetta alla discussione, e nessuno può mai pretendere che si finisca a un certo punto di discutere». Cfr. le parole di Socrate in *Phaed*. 89c, dove la μισολογία è equiparata alla μισανθρωπία.

[28] G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo*, in *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 39-40.

> sono esattamente configurati nella loro differenza, 'la verità' e 'le verità' non sono più contraddittorie fra di loro, ma piuttosto complementari e reciprocamente necessarie [...] l'affermazione della relatività soggettiva di tutte le prospettive non è più la manifestazione di uno scetticismo contraddittorio, ma la constatazione stessa del dovere assoluto [...] di comprendere gli altri[29].

Calogero appare preoccupato di salvaguardare il relativismo, più precisamente lo "spirito critico", contro il dogmatismo, ed evoca un celebre argomento svolto dal Platone maturo contro Protagora[30]: sostenere che *tutte* le opinioni sono vere in quanto tali paiono a chi se le rappresenta, è un'asserzione che sembra auto-contraddirsi perché mette chi la formula nella necessità di considerare vera anche la tesi contraria. Difficilmente poteva sfuggire a Calogero che la difficoltà in cui incorre la filosofia del dialogo è analoga a quella sollevata dagli antichi contro Protagora[31], e consiste nel constatare che il sostenitore del principio della volontà di intendimento si troverebbe a dover conferire legittimità e comprensione anche alla tesi che negasse la bontà della volontà di intendimento.

La soluzione della difficoltà non risiede solo nel convincimento che il dialogo non deve temere contraddizione, per così dire, perché il principio di contraddizione non è il fondamento del dialogo ma ne è semmai un annesso[32]; la soluzione sta, soprattutto, nella distinzione di piano tra *la* verità e *le* verità, tra l'imprescindibilità di un principio regolativo posto a garanzia del rispetto di tutte le prospettive particolari e di merito avanzate dai singoli individui, e queste medesime prospettive particolari e di merito. Il carattere assoluto del solo principio del dialogo, a difesa della libera espressione delle opinioni di tutti, implica un altro importante tema, quello che Calogero chiama, nella *Scuola dell'uomo*, la "necessità dell'intervento", ovvero il rapporto tra autorità e libertà. Il tema va visto in un'ottica di riconoscimento della libertà di tutti e quindi della obbligatorietà del limite della libertà individuale:

> Questo volontario processo di limitazione, in quanto non concerne soltanto la mia libertà ma si estende anche alla libertà di chiunque io voglia indurre a riconoscere di fronte a sé la libertà

[29] G. Calogero, *Dialogo, Laicismo, Coesistenza*, cap. I: *Verità e libertà*, in *Filosofia del dialogo*, cit., p. 165.
[30] Plat. *Theaet*. 171b-c.
[31] Oltre al testo platonico citato nella nota precedente, si veda Aristot. *Metaph*. IV 1012b 15-22.
[32] G. Calogero, *Principio del logo e principio del dialogo*, cit., pp. 40-46.

> di altri ancora importa quella necessità di intervento nell'ambito della libertà altrui [...] quando [...] voglio anche riconoscere la tua libertà solo in quell'ambito che lasci accanto ad essa lo spazio per le libertà degli altri, io posso ben dire che intervengo nella tua libertà, in quanto sottraggo ad essa tutto ciò che invece attribuisco alle libertà altrui. E meglio ancora posso dire che intervengo quando non solo cesso di considerare la tua personalità quale termine unico della mia abnegazione morale, e accolgo quindi in me, accanto alla tua, anche la personalità di altri, ma addirittura pretendo da te che faccia lo stesso, e influisco comunque sul tuo volere perché si comporti in tal modo[33].

Le parole chiave del passo mi paiono queste: «*pretendo* da te che faccia lo stesso», alle quali conseguirà che "ti debbo *obbligare* a limitare la tua libertà in proporzione di quella degli altri". La pretesa, benché non sia qui detto esplicitamente, non può che essere avanzata da un principio oggettivo ed equidistante, quale è appunto una regola normativa che pesi, o misuri, la libertà concessa ad ognuno con il rispettivo limite. In termini politici, o di teoria dello stato, una disciplina costituzionale che precluda l'uso soggettivo di una libertà assoluta e senza limiti[34].

[33] G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, nuova edizione accresciuta di altri saggi e di una postilla critica, Sansoni, Firenze 1956, pp. 57-58.

[34] Un richiamo anche molto rapido a questo aspetto del pensiero di Calogero mi porterebbe del tutto fuori contesto. Mi limito a rimandare al saggio *I diritti dell'uomo e la natura della politica*, in *Le regole della democrazia e le ragioni del socialismo*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1968, pp. 129-173 (nuova edizione a cura di T. Casadei, Diabasis, Reggio Emilia 2001), dove è appunto trattato sia il tema, congruente con quello della "necessità dell'intervento", della coazione o coercizione, compiti che attengono all'esercizio dell'autorità politica, esulando dalla normatività etico-giuridica, sia il tema della disciplina costituzionale che, da un lato, garantisce l'osservanza di dati diritti a beneficio di tutti gli individui, difendendo quindi taluni, più deboli e subordinati, dalla prevaricazione di altri, socialmente più forti, e dagli stessi detentori del potere politico; dall'altro lato limita l'uso del potere coattivo, inibendolo entro certi precisi limiti. La coazione, in modo diverso dalla persuasione, garantisce la necessaria limitazione della libertà astratta individuale. Malgrado in questo scritto non ci siano riferimenti espliciti alla filosofia del dialogo e alle sue radici classiche, Calogero non manca di evocare il tema antico della *pleonexia*. La prevaricazione discende appunto dalla negazione del riconoscimento a ognuno delle stesse personali prerogative. Chiarificatrici al riguardo le parole di T. Casadei, *La libertà sta nel «sentimento del limite». Note sulla filosofia etico-politica di Guido Calogero*, «Teoria Politica» 21 (2005), pp. 89-106, p. 91: «... il pensiero politico di Calogero e la sua visione della libertà ... si inserisce entro una *grammatica del limite* che richiama ... la riflessione di Montesquieu, Hannah Arendt, Cornelius Castoriadis; riflessioni che rimandano, tutte, alla concezione greca della legge come limite». Si vedano anche i

Non è tanto necessario soffermarsi su questi ben noti aspetti del pensiero etico-politico di Calogero, quanto, semmai, sui riferimenti storiografici al socratismo, da cui il filosofo trae nuovi sostegni per la teoria del dialogo. Ancora nella *Scuola dell'uomo*, egli scrive che Socrate e Platone

> combattevano [...] la sofistica, contrapponendo al suo metodo psicagogico, al suo sistema di seduzione oratoria, il superiore ideale della generazione dialettica, cioè dialogica, della verità, in cui l'ascoltante collaborava col parlante e non era semplice oggetto passivo della sua offensiva verbale. Ma d'altro lato essi erano anche convinti che nessun uomo amante del buono e del giusto può tollerare che s'infranga la legge di giustizia e si calpesti il diritto di altri senza accorrere in difesa di quest'ultimo, anche se questo importi un intervento più che verbale nella libertà del trasgressore. Per questo sentivano come sacra e inviolabile la coercizione della legge, e vedevano la legge non come altra dal bene, ma come la stessa forma e garanzia del bene[35].

In mancanza di riferimenti, proporrei che, sia per quel che riguarda la distinzione di piani tra *la* verità e *le* verità, cui fa cenno nel testo tratto da *Dialogo, Laicismo, Coesistenza*, sia per il richiamo all'apprezzamento socratico di una forma di coercizione della legge, nel brano della *Scuola dell'uomo* appena citato, Calogero stia pensando anche e in particolare al *Critone*, testo a cui egli dedicò un saggio del 1931[36], e poi un importante articolo nel 1963[37].

Com'è molto noto, questo è il dialogo in cui Platone fa spiegare a Socrate le ragioni che lo inducono ad accettare la condanna a morte, piuttosto che rinunciare al dialogo con i propri concittadini o ripiegare sull'esilio e quindi sull'abbandono definitivo di Atene. La fase cruciale risiede nel dialogo tra Socrate e le leggi di Atene, che diventano in tal modo un carattere drammatico. Calogero propone una originale inter-

contributi di T. Greco, *Guido Calogero e i diritti dell'uomo*, «La Cultura» 43 (2005), pp. 159-168, che richiama la «necessità della limitazione» (p. 163); e di G. Cavallari, *Stato di diritto e giustizia sociale nel «liberalsocialismo» di Guido Calogero*, in M. Durst-S. Ricci (eds.), *Guido Calogero. Tra memoria e nuove ricerche*, cit., pp. 135-157.

[35] G. Calogero, *La scuola dell'uomo*, cit., p. 65.

[36] Id., *Contrattualismo e polemica antisofistica nel Critone*, in Platone, *Critone*, con introduzione, traduzione e commento di Guido Calogero, Sansoni, Firenze 1931, 1961², pp. VII-XXVI, rist. in G. Calogero, *Scritti minori*, cit., pp. 247-261, e *Le ragioni di Socrate*, cit., pp. 99-114.

[37] Id., *La regola di Socrate*, «La Cultura» 1 (1963), pp. 82-196, rist. in *Le ragioni di Socrate*, cit., pp. 125-141.

pretazione contrattualistica del *Critone*: la legge non risulta dall'accordo degli uomini, ma è essa stessa parte contraente, il che, nell'ottica dialogica, significa che la legge è un interlocutore dell'individuo, un soggetto dialogante. Anche più significativo è un altro elemento (su cui Calogero non si sofferma), e cioè che le leggi personificate svolgano quel ruolo di interrogante che altrove Socrate riserva a se stesso. Le leggi, incalzando Socrate e chiedendogli se avrebbe potuto condurre la vita che ha condotto senza di esse, senza il contesto politico, il tessuto urbano e l'educazione che esse gli hanno garantito, lo richiamano al doveroso riconoscimento della *politeia* che gli ha consentito, entro certi limiti, di dialogare con i concittadini. Abbiamo accennato al fatto che il dialogo socratico determina una asimmetria tra le parti a colloquio, in certa misura a favore dell'interrogante. L'interrogare è un *exetazein* svolto, in definitiva, da una posizione di superiorità morale e, in certo senso, di inappellabilità, appunto perché inappellabile e inoppugnabile è solo il dovere della comprensione e del dialogo. Anche nel *Critone* l'asimmetria riflette il rapporto vigente tra i due dialoganti: questo rapporto non è paritario perché la legge impone «un obbligo di reverenza e di obbedienza»[38]. Non c'è pari autorità tra i dialoganti, restando inalterati il valore e la funzione del dialogo come procedura volta alla comprensione reciproca sia tra individui, sia – cosa più rilevante – tra autorità politica e individui. La legge (non questa o quella legge, e men che meno le leggi ateniesi che porteranno a morte Socrate, ma l'ordinamento normativo che garantisce la tenuta di un corpo sociale) deve essere disponibile a rendersi chiara nel suo significato, indulgendo a "discutere" e a "spiegarsi"[39]; ma non ad essere confutata o addirittura negata[40]. Qui risiede la legittimità della limi-

[38] Cfr. Id., *Scritti minori*, cit., p. 247.

[39] Vale la pena ricordare che il vecchio Platone recupera l'idea che la legge, prima di essere applicata, debba essere preliminarmente spiegata almeno ad alcuni di coloro cui essa deve essere impartita: è il noto argomento platonico del "proemio" della legge, in *Leg*. 719e-724b, esemplificato dalla metafora del medico libero (cioè non schiavo terapeuta di schiavi): costui, prima di impartire la terapia, spiega in che cosa essa consista e quale ne sia il fine. Altrettanto fa il preambolo della legge, la quale, in certo senso, spiega se stessa.

[40] Significativa al riguardo è l'osservazione di Calogero nell'articolo del 1963 con la quale si ricorda l'importanza della persuasione che è tema «... intrinsecamente connesso con la comunicazione verbale, con cui si richiede di "lasciarsi persuadere", e per ciò stesso di "obbedire" a ciò di cui si è lasciati persuadere» (*La regola di Socrate*, cit, p. 134). Malgrado Calogero non si soffermi, nell'articolo del 1963, sul ruolo che la personificazione della legge svolge nel *Critone*, possiamo dire che consegue alla

tazione individuale e, quindi, della cosiddetta necessità di intervento.

La mia ipotesi è dunque che il *Critone* possa aver segnato, agli occhi di Calogero, un punto fermo nell'aporeticità connaturata alla nozione socratica di dialogo, fornendogli non solo l'ulteriore conferma di quale fosse il *megiston agathon* agli occhi di Socrate, e del quale si aveva testimonianza certa già nell'*Apologia*[41], ma anche un importante modello culturale per includere nella filosofia del dialogo un principio non controvertibile e non suscettibile di *elenchos*, perché non di merito particolare ma universale e regolativo. Esiste una ὑπόθεσις che non può essere sottoposta a confutazione, perché è quella che asserisce la doverosità morale del confronto delle opinioni e della reciproca comprensione. Se la legge del dialogo è l'unica realtà imprescindibile nella vita intellettuale e morale dell'uomo, a livello giuridico e politico è lecito pensare ad un organismo o un istituto che, garantendo l'esercizio della volontà di intendimento reciproco, abbia lo stesso carattere imprescindibile, pur mantenendo il ruolo di dialogante tra dialoganti; si renda cioè disponibile, per così dire, all'interrogazione e alla chiarificazione, ma non alla negazione.

3. *Breve intermezzo. Il dialogo come metodo di ricerca*

Il rapporto tra filosofia del dialogo e storiografia filosofica in Calogero è essenziale per via del fatto che il principio sotteso alla prima, la volontà di intendimento, è proposto come un criterio guida della comprensione storica. Vale dunque la pena fornire una pur rapida considerazione della volontà di intendimento come canone ermeneutico, allo scopo di meglio intendere una polemica di Calogero verso una particolare linea della storiografia tedesca. Negli anni '50 Calogero scrive due testi su questo tema: *La comprensione del pensiero*

sua analisi complessiva l'idea che la persuasione è funzionale alla legittimazione dell'autorità; la legge, come dialogante, persuade all'obbedienza senza imporla, ma costituisce anche un limite della confutazione, quando, come nel caso della legge dello stato liberale, la sua prescrizione sia proprio quella di garantire la libera espressione delle opinioni e delle contro-argomentazioni.

[41] Ha messo ben in luce la lettura calogeriana dell'*Apologia* S. Mecci, *Pluralità delle culture e coesistenza umana: la filosofia di Guido Calogero*, in M. Pagano-L. Ghisleri (eds.), *I fondamenti dell'etica in prospettiva interculturale*, Morcelliana, Brescia 2017, pp. 131-139.

altrui[42] e *La storia e il dialogo*[43]. In entrambi è delineata in modo esplicito la relazione essenziale tra volontà di intendimento e comprensione storica, relazione di cui, specie nel secondo scritto, vengono chiariti i complessi presupposti teorici:

> [...] sia che modifichi sperimentando la costituzione del succo gastrico di un mio paziente, sia che modifichi, riordinandolo, la disposizione del suo archivio privato per capire storicamente lo sviluppo della sua attività politica, una cosa sola c'è, che non posso mai modificare col mio intento di comprensione, stando essa ferma al di là di ogni possibile sperimentazione diretta al fine della sua comprensibilità; e questa è, appunto, la sua individualità, nel suo assoluto diritto ad esser capita secondo le ragioni proprie e non secondo le ragioni di nessun altro. Ma allora, com'è facile vedere, il dovere del comprendere storico non è diverso, nella sostanza, da quell'universale dovere d'intendere che è il dovere morale, risultante appunto da quella libera volontà d'intendere gli altri e di operare in conseguenza, che crea la civiltà dovunque la civiltà esista[44].

> [...] non solo ogni contrapposizione della soggettività all'oggettività è illusoria, e non può fornire la base per alcuna adeguata rappresentazione della nostra esperienza e dei problemi che vi si riconnettono, ma altresì che il nostro stesso paradosso iniziale, secondo cui solo nella conoscenza storica si ha un oggetto da conoscere, non può essere interpretato secondo il senso che "oggettività" ha per noi avuto fino a qui. Se infatti è indifferente vedere le cose come soggettive o vederle come oggettive, perché non può mai porsi un problema né dell'antitesi né della distinzione di tali loro presunte caratteristiche, è anche chiaro che non si può intendere nel vecchio senso che "il conoscere abbia un oggetto". Quelle parole debbono, evidentemente, significare qualche altra cosa, dal momento che, nel senso tradizionale, s'è visto che ogni conoscere ha sempre il suo oggetto ... Vorranno dire, allora, che questo oggetto deve avere una sua dignità, che lo contraddistingua tra gli altri; che deve poter avanzare una sua pretesa, a cui gli altri non hanno diritto; che deve essere in grado di esigere di essere capito, mentre per nessun altro ha senso una simile esigenza. Ora, chi può, appunto, esigere di

[42] Conferenza tenuta presso la Società Filosofica Romana nel 1953 e inserita nella seconda edizione di *La scuola dell'uomo*, cit., pp. 293-302
[43] «Rivista Critica di Storia della Filosofia» 9 (1954), pp. 598-603.
[44] *La scuola dell'uomo*, cit., p. 298.

> essere capito, se non la coscienza altrui? Ecco dunque la genesi della conoscenza storica, che è poi la genesi stessa del dialogo e della moralità[45].

Mi è parso opportuno riportare queste due lunghe citazioni perché esse contengono, oltre le generali ragioni teoretiche per una visione critica della storiografia idealistica e dello storicismo, anche più specifiche e concrete ragioni metodologiche: il paradosso (apparente) secondo cui la storia è l'unica forma di sapere che abbia un oggetto, mi pare voglia significare che la materia della conoscenza storica opponga una "resistenza" non facilmente superabile, quali che siano i documenti storici a disposizione e la perizia con cui essi vengono analizzati. La formula calogeriana secondo la quale l'oggetto della conoscenza storica deve poter pretendere, esigere, di essere capito, implica inevitabilmente l'idea che l'oggetto da capire, o almeno l'oggetto più importante da capire perché vi sia intelligenza storica, sia una volontà, una coscienza. La storia in generale forse, ma certamente la storia della cultura e della filosofia, non è una lettura diplomatica, puramente restitutiva, ma un atto di partecipazione e addirittura una modificazione di un disordinato stato di cose («...sia che modifichi, riordinandolo, la disposizione del suo archivio privato...») a cui restituire dignità. Credo che questa "dignità", nel ragionamento di Calogero, non pertenga ai materiali di studio come tali, ma ai loro contenuti ideali, ai loro autori, ai problemi emergenti dai documenti del passato. Comprendere storicamente significa infatti uscire dalla sfera della egoità ed entrare in quella dell'altruità, cioè nel mondo di tutti. Perciò il dialogo fornisce un modello ermeneutico rispetto al quale gli strumenti della filologia sono certo necessari ma sussidiari.

Il fondamento della filosofia del dialogo è inoltre anche il medesimo dello storicismo[46]. E se il senso dello storicismo consiste nel fatto che nessuna verità, per come emerge storicamente, è definitiva, perché ogni istanza nasce in confronto dialettico con, e in reazione a istanze precedenti, la cui critica determina, appunto, la tesi nuova, allora si profila una contraddizione: o la tesi storicistica è, essa sola, assoluta e non contestualizzabile, oppure è, al pari di ogni altra tesi, una prospettiva destinata al superamento. A questa difficoltà Calogero

[45] *Dialogo e storia*, cit., p. 601.
[46] Cfr. G. Calogero, *Lo storicismo, l'indefinitività e il progresso*, in *Filosofia del dialogo*, cit., pp. 61-66. Cfr. anche *Comprensione storica e volontà d'intendere*, ivi, pp. 169-184.

mi pare offra una risposta analoga a quella fornita alle possibili obiezioni sollevate contro la doverosità del dialogo. Esiste, nell'approccio storicistico, un nucleo costante, un criterio assoluto e soprastorico che però non è dato da alcuna particolare tesi di merito e contenuto, ma da un *proposito* di comprensione. Non, dunque, una certa declinazione dell'intelletto, è alla base dello storicismo, ma un atteggiamento della volontà. Lo storicismo è un approccio ermeneutico superiore agli altri, allora, perché rivela una funzione "regolativa", paragonabile ad un principio costituzionale che permetta a ragioni differenti, anche in contrasto, di sussistere legittimamente. La legittimazione, per così dire, concessa dalla storiografia è quella della comprensibilità di un'istanza all'interno di uno sviluppo storico.

Credo che le premesse per questa definizione dei compiti della storiografia siano precedenti rispetto ai saggi da cui ho tratto i brani citati e possano farsi risalire alla presa di posizione di Calogero nei rispetti di una storia dell'*ethos* antico e, più in generale, nei rispetti di un particolare tipo di neoumanesimo.

4. *La polemica con Werner Jaeger*

Vorrei concludere queste mie considerazioni con un raffronto tra Guido Calogero e una figura non meno eminente di storico del mondo antico, e cioè Werner Jaeger. Il raffronto, che spero possa gettare luce sul rapporto tra dialogo e storiografia, è reso possibile da uno scritto dello stesso Calogero, cioè la recensione, ma sarebbe meglio dire discussione, del primo volume della celebre opera di Werner Jaeger, Paideia. *Die Formung des griechischen Menschen*[47]. Da questa discussione emergono due punti critici principali, uno più esplicito, l'altro più nascosto. Il punto critico più esplicito è di natura metodologica e consiste, in breve, nella critica formulata da Calogero alla possibilità di scrivere una storia dell'*ethos*, cioè del tipo umano e morale greco, che non solo sarebbe all'origine della cultura occidentale quale modello di riferimento *permanente*, ma anche, per ciò stesso, un valore non storicizzabile, benché contestualizzabile in varie epoche ed ambienti. Jaeger si prefiggeva di

[47] De Gruyter, Berlin u. Leizig. 1934; 1936[2]; 1954[3]; la recensione di Calogero appare in «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 15 (1934), ristampata con il titolo *Storia dell'ethos e storia dell'etica nel mondo antico*, in G. Calogero, *Saggi di etica e di teoria del diritto*, Laterza, Bari 1947, pp. 74-105.

delineare il costituirsi del tipo umano greco e dello sviluppo delle sue sfaccettature, dall'etica eroica iliaca alla precettistica di Esiodo, dalla gnomica di Teognide alla politica del buon governo di Solone, fino al punto più alto dell'*ethos* greco, ovvero la concezione platonica dello Stato. Calogero avanza una questione metodologica piuttosto complessa e che può essere riassunta come segue: una volta che ci si sia prefissi di ricavare da un documento molto antico, di natura prevalentemente letteraria, un'indicazione sul carattere morale dell'individuo o del gruppo sociale rappresentati da quel medesimo documento, bisognerà sollevare una serie di questioni inerenti, in primo luogo, alla presunta priorità della rappresentazione contenuta dal documento in esame (se troviamo la prima attestazione della esaltazione del lavoro dei campi in Esiodo, possiamo esser certi che nulla di analogo sia stato scritto o detto o narrato prima di Esiodo?); in secondo luogo, all'esaustività della rappresentazione fornita dai documenti collocabili in una data epoca (a questo riguardo Calogero rimprovera a Jaeger la tendenza a non condurre analisi comparate e a trascurare molto la storiografia antica e del tutto l'archeologia); infine, alla posteriorità della redazione del documento rispetto alla rappresentazione che il documento ci fornisce, rappresentazione che può testimoniare una sensibilità individuale o sociale contemporanea al testimone piuttosto che al protagonista. A questo punto Calogero respinge piuttosto nettamente la pretesa di ricostruire una *storia dell'ethos* a partire dalla letteratura perché questa esprime sempre la sensibilità individuale di un autore, il quale, specie nell'*epos*, ricostruisce artisticamente, cioè artificialmente, un *ethos* proiettato nel passato e al contempo riflette, ma solo entro certi limiti, l'*ethos* della sua epoca. In altre parole, non abbiamo, nella poesia antica, né l'*ethos* del mondo rappresentato, ad esempio la società "eroica", né quello della società e dell'età del narratore, ma la visione prospettica del cantore che è una sorta di *quid medium*, dice Calogero, tra il mondo narrato e l'età narrante.

Questa complessa osservazione di metodo permette di ricavare dalla recensione di Calogero un secondo punto critico contro Jaeger, e che consiste nel mettere in discussione non la sua opera storiografica, quanto il suo programma culturale relativo al recupero della grecità a beneficio del mondo contemporaneo, il cosiddetto "terzo umanesimo". Di tale programma Calogero fa menzione nella parte iniziale della discussione, più per motivi di attualità politica (Calogero non nasconde il fastidio per l'uso ripetuto del termine *Führer* per delineare l'ideale politico platonico, e rileva tracce di razzismo), nonché di criti-

ca della visione della Germania come unica degna destinataria della classicità. Ma per comprendere meglio le ragioni di Calogero, bisogna soffermarsi brevemente sulla nozione di *ethos* nell'ambito del "terzo umanesimo". Su quest'ultimo si è scritto molto, sia in relazione alle precedenti forme di rievocazione dei valori estetici classici, ovvero al "neo-umanesimo" della cosiddetta *Goethezeit*; sia in relazione ad altre, più moderne, tendenze culturali, quali ad esempio il *Georgekreis*; sia, infine, in relazione alla contemporaneità politica e, quindi, ad una certa promiscuità con il Nazionalsocialismo[48]. È inoltre riconosciuta dalla critica l'influenza che su Jaeger esercitò Eduard Spranger, quanto all'uso della parola *ethos* per caratterizzare l'educazione[49]. Spranger, oltre a delineare il profilo storico di un primo classicismo moderno, le cui premesse sono poste da Friederich August Wolf e il cui sviluppo più maturo è rappresentato in special modo da Winkelmann e von Humboldt, perviene ad una critica della *Geisteswissenschaft* del suo

[48] Recenti contributi sul terzo umanesimo e le sue relazioni con forme precedenti di classicismo, in M. Landfester, *"Dritter Humanismus"*, in H. Cancik-H. Schneider-M. Landfester (eds.), *Der Neue Pauly*, Brill, Leiden 2006, http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_dnp_e1309390 [14.09.2020]; A. Andurand, *Le Troisième humanisme ets-il un classicisme? Werner Jaeger et la question des* «valeurs» (Werte) de l'*Antiquité grecque*, «Revue germanique internationale» 14 (2011), pp. 209-224; B. Stiewe, *Der 'dritte Humanismus'. Aspekte deutscher Griechenrezeption vom George-Kreis bis zum Nazionalsozialismus*, De Gruyter, Berlin 2011; G. Ugolini, *Werner Jaeger e il Terzo umanesimo*, in D. Lanza-G. Ugolini (eds.), *Storia della filologia classica*, Carocci, Roma 2016, pp. 249-275; cfr. anche E. A. Schmidt, *Werner Jaegers "Dritter Humanismus". Analyse des Programms, der Stimmen der Kritiker und ihrer Positionen*, in G. Figal (ed.), *Humanismus*, «Internationales Jahrbuch für Hermeneutik» 2 (2003), pp. 193-224; di quest'ultimo si veda anche, riguardo alle reazioni suscitate da *Paideia*, *Humanistische und antihumantistische Kritik an Werner Jaegers neuen Humanismus*, in M. Löwe-G. Streim (eds.), *Humanismus in der Krise. Debatten und Diskurse zwischen Weimarer Republik und geteiltem Deutschland*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 79-96. Si vedano inoltre Ch. Horn, *Werner Jaeger's* Paideia *and Its Third Humanism*, «Educational Philosophy and Theory» 50 (2018), pp. 682-691; e B. Näf, *Werner Jaeger, der Dritte Humanismus und Italien*, in A. Albrecht-L. Danneberg-S. De Angelis (eds.), *Die akademische "Achse Berlin-Rom"? Der wissenschaftlich-kulturelle Austausch zwischen Italien und Deutschland 1920 bis 1945*, De Gruyter, Berlin-Boston 2017, pp. 203-228, il quale ricorda le critiche di Calogero (pp. 208-210 e 222), ipotizzandone una ricezione positiva da parte di Jaeger, che avrebbe, di conseguenza, abbandonato la formula "terzo umanesimo". In realtà Jaeger non pare cogliere la complessità delle obiezioni sollevate da Calogero, v. *infra*.

[49] Sull'influenza di Spranger, cfr. specialmente B. Stiewe, *op. cit*., p. 5. Sulla centralità della nozione di *ethos* nella filologia jaegeriana, cfr. M. Landfester, *Werner Jaegers Konzepte von Wissenschaft und Bildung*, in C. G. King-R. Lo Presti (eds.), *Werner Jaeger: Wissenschaft, Bildung, Politik*, De Gruyter, Berlin 2017, pp. 5-50, spec. p. 21.

tempo, la quale sarebbe divenuta pura raccolta di dati e applicazione di regole tecniche (con il che Spranger alludeva probabilmente alla filologia storicistica e alla psicologia positivistica)[50]. Nei suoi scritti, Spranger adotta il termine *ethos* per indicare soprattutto il tipo "teoretico", l'attitudine alla ricerca della verità, che è anche la costante ricerca e conoscenza di sé[51]. L'*ethos* è l'insieme delle produzioni spirituali più alte dell'uomo, pensiero, lingua, arte, senso estetico e senso del bene comune, tutto raccolto in un sistema organico di valori. Questo è anche l'ordine di idee che caratterizza l'uso della parola *ethos* da parte di Werner Jaeger, malgrado, in verità, non sia facile trovare una definizione metodologica di questa nozione nei suoi scritti. L'*ethos* è un carattere morale, suscettibile di educazione, o meglio, risultato auspicabile di un processo educativo, tanto individuale che collettivo. Esiste un *ethos* del *genos*, l'*ethos* aristocratico, un *ethos* eroico, quello omerico o che Omero presta ad Achille; un *ethos* dell'uomo spartano; infine, esiste anche un "christlisches soziales Ethos"[52].

Nella sua prima pubblicazione americana[53], Jaeger ripercorre con

[50] Cfr. E. Spranger, *Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule*, Teubner, Leipzig 1922, spec. p. 43 su *ethos*; Spranger perviene ad una ricostruzione storica del neo-umanesimo già in *Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee*, Reuther-Reichard, Berlin 1909.

[51] Cfr. anche E. Spranger, *Types of Men. The Psychology and Ethics of Personality*, authorized transl. of the fifth German edition (1928), by P. J. W. Pigors, Hafner, New York 1966, spec. p. 123.

[52] Si vedano, per alcune significative occorrenze, W. Jaeger, *Humanistische Reden und Vorträge*, De Gruyter, Berlin 1960², p. 11 (da *Philologie und Historie*, del 1914), riguardo all'importanza della lingua come componente costitutiva dell'*ethos* di una civiltà; p. 100 (da *Die griechische Staatsethik im Zeitalter des Plato*, del 1924), sull'*ethos* dello stato ideale platonico; pp. 233 e 260 (da *Die Griechen und das philosophische Lebensideal*, del 1947), dove appunto occorre la menzione di un "*ethos* cristiano". Impossibile e inutile rilevare la presenza di *ethos* in *Paideia*, e più interessante è ricordare le parole con le quali Jaeger, nella *Prefazione* all'edizione italiana (La Nuova Italia, Firenze 1936, p. XIV), semplifica le obiezioni metodologiche rivoltegli da Calogero, che si ridurrebbero alla questione «se possa darsi in massima parte una storia dello spirito greco e in che grado le opere delle personalità creatrici siano da considerare rappresentative delle tendenze spirituali della età loro». Va comunque notato che anche nella *Prefazione* alla seconda edizione tedesca Jaeger fa riferimento, senza fare nomi, alle reazioni suscitate dalla sua opera quanto alla nozione di storia dell'*ethos* che da essa poteva ricavarsi. Ricordiamo, allora, almeno l'importante recensione di B. Snell, in «Göttingische gelehrte Anzeigen» 197 (1935), pp. 329-353, secondo cui la grecità di Jaeger è astratta e forzosamente normativa.

[53] *Classical Philology and Humanism*, «Transactions and Proceedings of the American Philological Association» 67 (1936), pp. 363-374.

linguaggio discorsivo ma in modo molto chiaro gli eventi accademici e culturali che avrebbero portato ad un vero conflitto tra il neo-umanesimo e la filologia classica di pieno '800, basata su molte scoperte archeologiche e varie innovazioni metodologiche ma soprattutto influenzata dal positivismo e dallo storicismo. Quello che più interessa di questo breve ma istruttivo articolo del '36, è l'occorrenza di *ethos* in un'accezione che aiuta a capire l'ottica critica avanzata poco prima da Calogero nella discussione di *Paideia*. L'*ethos* è qualcosa che compete all'*artista*, il quale cerca un valore cui dare espressione secondo una forma esemplare e, perciò, educativa. L'*ethos* è un carattere o un sistema di valori portati all'eccellenza, ad una forma perfetta, che esce dalla contingenza storica per diventare una permanente produzione dello spirito umano.

Calogero sa che *Paideia* è il più importante manifesto di un classicismo educativo, che egli giudica antistorico. Dell'*ethos* infatti non può farsi vera storia per i seguenti motivi:

> Si può bensì scrivere la storia delle concezioni etiche formulate dalla filosofia greca [...] ma quando una data dottrina risulti isolata nelle testimonianze e non si leghi alle dottrine che combatte od approfondisce o a quelle che la combattono o approfondiscono, essa rimane oscillante nella storia [...] questa incertezza, che nella storia delle concezioni filosofiche [...] può considerarsi come un'eccezione [...] diventa invece normale [...] nella storia dell'*ethos* concepito come immediato e spontaneo atteggiamento morale di un ambiente[54].

In queste parole, scritte nel 1934, è già presente l'idea sviluppata negli scritti posteriori in merito al compito della storiografia, pur non comparendo la nozione di volontà di intendimento né quindi la relazione tra dialogo e storia, tematizzata negli anni '50. Nella critica a Jaeger operano sia il presupposto metodico dello storicismo, sia l'idea che, nella storia della cultura, in particolare della cultura filosofica, ogni idea o tesi debba essere intesa in relazione ad un'altra, di cui è la reazione, il contrappeso, lo sviluppo. Quando ciò non sia possibile, un'istanza, per quanto originale e suggestiva, rimane "fuori" della storia, oscillante, cioè non incastonata nel processo dialettico delle idee. *Paideia* vuole essere una storia dell'*ethos* antico e nel momento in cui Calogero discute l'impianto e lo scopo storiografico e programmatico

[54] G. Calogero, *Storia dell'ethos e storia dell'etica*, cit., p. 81.

di quest'opera, tale storia dell'*ethos* gli appare la descrizione di un modello di comportamento nella sua immediatezza e spontaneità, come fosse immune dal confronto e dalla critica; quindi un'astrattezza, di cui non si può fare un modello della modernità. Più tardi, una descrizione simile non sarebbe parsa a Calogero vera storiografia. Più tardi, l'*elenchos* sarebbe divenuto anche una prassi ermeneutica necessaria alla comprensione di idee, valori e coscienze.

ILIESI-CNR (Roma)
francesca.alesse@libero.it

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Esistenzialismi: Filosofie della crisi in Italia a cavallo della Seconda Guerra Mondiale

di

Pierluigi Valenza

Abstract: *Existentialisms: Philosophies of the Crisis in Italy at the Turn of the Second World War*. The essay follows the thread of the question on the reasons for the crisis of Italian existentialism immediately after the Second World War, despite a phase of lively philosophical production on existentialism. It follows the different and intertwining paths of three protagonists of this season: Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson and Enrico Castelli. First of all, it is shown that existentialism, especially in Pareyson and Castelli, is closely linked to the historical climate as an age of crisis even if it is problematic that it may represent the solution. Secondly, through the historical placing of existentialism in Pareyson and Abbagnano, the ascendants appear differently conceived, but above all their descriptions lead to question the very notion of existentialism as a lasting and coherent perspective. In conclusion, the different theoretical positions are compared: the central notions of Abbagnano's existentialism outline a theory of the complexity of being as natural and human that prelude, in the definition of "positive existentialism", to the neo-illuministic outcomes of his subsequent thought; Pareyson instead conceives the idea of God as crucial in the definition of existentialism as a philosophy of the finite destined to resolve itself, as a philosophy of choice, in spiritualism. Castelli is finally indicated as the one of the three that remains most problematically linked to the idea of existentialism as the philosophy of the crisis understood as structural.

Keywords: Existentialism, Italian Philosophy, Abbagnano, Pareyson, Castelli

Abstract: Il saggio segue il filo dell'interrogativo sulle ragioni della crisi dell'esistenzialismo italiano subito dopo il secondo conflitto mondiale, pur in una fase di vivace produzione filosofica avente a tema l'esistenzialismo. Segue per questo i percorsi diversi e intrecciantisi di tre protagonisti di questa stagione: Nicola Abbagnano, Luigi Pareyson ed Enrico Castelli. In primo luogo, viene mostrato che l'esistenzialismo, soprattutto in Pareyson e Castelli, viene strettamente collegato alla temperie storica come età di crisi anche se è

problematico che possa rappresentarne la soluzione. In secondo luogo, attraverso la collocazione storica dell'esistenzialismo in Pareyson e Abbagnano, gli ascendenti appaiono diversamente concepiti, ma soprattutto le rispettive descrizioni portano a problematizzare la nozione stessa di esistenzialismo come prospettiva duratura e coerente. In conclusione vengono messe a confronto le diverse posizioni teoriche: le nozioni centrali dell'esistenzialismo di Abbagnano delineano una teoria della complessità dell'essere come naturale ed umano che preludono, nella definizione di «esistenzialismo positivo», agli esiti neoilluministici del suo pensiero successivo; Pareyson invece concepisce l'idea di Dio come cruciale nella definizione dell'esistenzialismo come filosofia del finito destinata a risolversi, come filosofia della scelta, nello spiritualismo. Castelli è quello dei tre che più rimane, anch'egli problematicamente, legato all'idea dell'esistenzialismo come filosofia della crisi intesa come strutturale.

Keywords: Esistenzialismo, filosofia italiana, Abbagnano, Pareyson, Castelli

1. *Introduzione: l'esistenzialismo nel dopoguerra, una crisi al suo culmine?*

Vorrei iniziare questo mio contributo menzionando due eventi che me ne hanno suggerito titolo e tema legando l'esistenzialismo in Italia al periodo a cavallo della seconda guerra mondiale, entrambi del 1946: il numero 1-2 di «Archivio di filosofia» del 1946, il secondo a taglio monografico della rivista diretta da Enrico Castelli dopo il numero unico del 1945 su *La crisi dei valori*, è dedicato a *L'esistenzialismo*, tema riproposto qualche anno dopo nel numero 2 del 1949 su *Esistenzialismo cristiano*[1]. Nello stesso anno, dal 15 al 20 novembre, si tiene a Roma promosso dall'Istituto di Studi Filosofici, organizzato dal suo direttore, lo stesso Castelli, un congresso internazionale di filosofia, anch'esso dedicato all'esistenzialismo, con la partecipazione di buona parte dell'accademia italiana e di alcuni rilevanti ospiti stranieri[2]. Considerando che il numero di «Archivio di filosofia» proseguiva una linea di riflessione sul tema della crisi, e il Congresso del 1946 si può considerare, per parte del mondo accademico italiano per il quale l'Istituto diretto da Castelli funzionava ancora come un organo di rappresentanza, un passo verso una ripresa dei rapporti con la filosofia europea, l'esistenzialismo si presenterebbe

[1] Cfr. su questo P. Valenza, *«Archivio di filosofia». L'internazionalizzazione di una rivista italiana*, in P. Di Giovanni (ed.), *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste. 1945-2000*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 229-247, in particolare pp. 230-231.
[2] Cfr. *ibidem* e E. Castelli (ed.), *Atti del Congresso Internazionale di Filosofia promosso dall'Istituto di Studi Filosofici. Roma, 15-20 novembre 1946. II. L'esistenzialismo*, Castellani, Milano 1948.

come l'insegna, la parola chiave, con la quale far fronte in filosofia e su un piano più generalmente culturale alle macerie materiali e morali del secondo conflitto mondiale. Il dubbio che questa preferenza tematica si circoscriva ad un solo filosofo italiano, è immediatamente sciolto se si guarda all'intensa produzione filosofica sul tema da Nicola Abbagnano a Luigi Pareyson, gli autori che prenderò prevalentemente in considerazione per ragioni che emergeranno man mano, da Enzo Paci allo stesso Enrico Castelli, per nominarne soltanto alcuni. Tuttavia, in sede interpretativa le opinioni divergono e in alcune letture in realtà proprio il dopoguerra segnerebbe un declino del dibattito sull'esistenzialismo in Italia[3].

Che l'assunzione dell'esistenzialismo come filosofia di riferimento del periodo sia tutt'altro che accettata lo conferma la lettura di alcuni degli interventi al congresso prima menzionato del 1946: uno dei più autorevoli ospiti stranieri, Maurice Blondel, lo chiarisce da subito impostando il suo intervento al convegno, ed anche se lo sviluppo delle sue argomentazioni evidenziano il suo come un attacco palese all'esistenzialismo di Sartre, valgono comunque i suoi giudizi generali sull'esistenzialismo espressi fin nel titolo: *L'existentialisme est-il une philosophie véritable?*[4]. Lo stesso si può dire per il taglio della comunicazione di Gustavo Bontadini, uno dei principali filosofi italiani all'epoca[5].

Questo problema, di una possibile crisi dell'esistenzialismo proprio nel momento in cui appare al centro dell'attenzione teorica ed anche storiografica, soprattutto se si considerano i testi di Pareyson che su questo mi serviranno da guida, intenderei seguirlo, per ricercare una conferma e vagliarne la natura, proprio attraverso le riflessioni di quelli che valgono per la loro produzione come esistenzialisti,

[3] Cfr. V. Verra, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in Id. (ed.), *La filosofia italiana dal dopoguerra a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 353-421, in particolare p. 364, e cfr. P. Valenza, *art. cit.*, p. 231.

[4] È sufficiente richiamare quanto introduce il termine nel preambolo del saggio di Blondel: «Nel nostro tempo di rivolgimenti e scissioni multiformi era necessario trovare un termine molto nuovo, molto indeterminato, assai equivoco per permettere alla giovane generazione una diversità che si riassumesse in un appellativo esso stesso nuovo, immediatamente sonoro e di una elasticità per dir così universale: l'esistenzialismo» (M. Blondel, *L'existentialisme est-il une philosophie véritable?*, in E. Castelli (ed.), *Atti del Congresso*, cit., pp. 95-100, qui p. 95.

[5] Cfr. G. Bontadini, *La posizione dell'esistenzialismo nella filosofia contemporanea*, in E. Castelli (ed.), *Atti del Congresso*, cit., pp. 113-128. Già nelle primissime battute, ribaltando il rapporto tra morte e oltre la morte in *Sein und Zeit* di Heidegger, Bontadini lascia intendere la sua impostazione critica verso l'esistenzialismo (cfr. ivi, p. 113).

esemplarmente Abbagnano, Pareyson, in parte lo stesso Castelli, per fare emergere non soltanto piste diverse – da cui la declinazione al plurale del mio titolo – ma piste che problematizzano lo stesso esistenzialismo nella sua consistenza filosofica e nella sua capacità di risposta ai problemi dell'epoca.

2. *L'esistenzialismo come filosofia della crisi*

Già l'intendere l'esistenzialismo come filosofia della crisi, come sicuramente è inteso almeno da alcuni dei nostri autori, si presta da subito ad ambiguità. Si tratta anzitutto di chiarire di che crisi si sta parlando.

Le riflessioni di Castelli che introducono il numero unico di «Archivio di filosofia» del 1945 e anche il senso politico, come rilevavo, dell'organizzazione del congresso del 1946, indirizzano verso la lettura più facile a livello superficiale: la crisi è il baratro in cui il mondo intero e l'Europa ancor più si trovano precipitate alla fine della guerra, il baratro della distruzione materiale, dei milioni di morti, dello sterminio nei campi di concentramento di cui si aveva ancora scarsa consapevolezza, della disumanizzazione retaggio dei totalitarismi. L'esistenzialismo sarebbe, come filosofia strettamente connessa alla vita e filosofia dell'impegno e della responsabilità individuali, la possibile risposta culturale di contro alle astrazioni metafisiche proprie dell'idealismo e dei suoi epigoni. Vedremo che effettivamente, ed in tutte le letture che seguirò, l'idealismo è individuato come l'ovvio antagonista filosofico dell'esistenzialismo, ma questa lettura è troppo semplificante e, verificheremo subito, fuorviante. Già la diagnosi castelliana della crisi nel saggio che apre il volume di «Archivio di filosofia» su *L'esistenzialismo cristiano*, diagnosi per la quale la crisi dell'epoca contemporanea non risponde al senso consolidato del termine, cioè crisi come trasformazione, fine di un ordine al tramonto per via del sorgere di un orizzonte nuovo, bensì è senza speranza, una crisi senza riscatto, getta una luce diversa sul nesso esistenzialismo-crisi, semina il dubbio sulla sua risoluzione[6]. E quanto a Pareyson, nel capitolo *Attualità dell'esistenzialismo* di *Esistenza e persona*, chiudendo il suo ragionamento sui nessi possibili tra esistenzialismo e crisi, che come alternativa prospetta non solo il carattere risolutivo dell'esistenzialismo rispetto alla crisi

[6] Cfr. E. Castelli, *La seduzione dell'incontrovertibile e la storia*, «Archivio di filosofia» 17 (1949), pp. 5-15.

dell'epoca, ma anche l'esserne semplicemente segno, sintomo, indica una via mediana altrettanto problematica: «l'esistenzialismo è una filosofia che pone nei loro veri termini i problemi d'oggi, ma è incapace di risolverli. Chi vuole conoscere i problemi d'oggi, invano li cercherà fuori dell'esistenzialismo, ma invano ne cercherà nell'esistenzialismo la soluzione»[7]. Per Pareyson la crisi storica è una crisi culturale ed anzitutto filosofica, e qui la lettura storica è del tutto chiara: la crisi della filosofia, per cui, con un chiasmo dalla tonalità tipicamente castelliana, la filosofia della crisi è la crisi della filosofia[8], è la crisi dell'idealismo nel suo culmine hegeliano. Alla filosofia di Hegel viene imputato di aver preteso di chiudere la storia «presentandosi come una visione grandiosa e totale di tutta la storia dell'uomo»[9]. Questo vale per la concezione del sistema che riduce arte e religione alla filosofia come loro inveramento, e vale per la storia della filosofia con la tensione tra la storicizzazione della filosofia che fa di ogni sistema di pensiero l'espressione dell'epoca storica e l'assolutizzazione dello stesso sistema hegeliano come punto di comprensione e risoluzione dell'intera storia del pensiero. Quest'interpretazione vale per l'idealismo hegeliano, perché già ad es. per l'idealismo italiano, in specie per l'attualismo gentiliano, il discorso è del tutto diverso e in un capitolo di *Studi sull'esistenzialismo* dedicato a *L'esistenzialismo e l'idealismo italiano* Pareyson non ha difficoltà a riconoscere che «l'attualismo gentiliano [...] ha preparato un'atmosfera preesistenzialistica»[10], per via della concretezza e immanenza dell'atto al centro della prospettiva gentiliana, e fa per questo riferimento agli sviluppi in senso spiritualistico di Guzzo e di Carlini, al quale in questo stesso testo dedica un amplissimo capitolo[11]. Nella direzione problematica ricavata dal rapporto tra esistenzialismo e crisi dell'epoca però ciò che più conta è che questa crisi filosofica si ripresenta a cent'anni dalla dissoluzione dell'hegelismo: Kierkegaard e Feuerbach, e anche Kierkegaard e il marxismo, vengono intesi da Pareyson come due facce della stessa crisi, due facce della dissoluzione dell'hegelismo, rimanendone però prigionieri al punto che a metà del Novecento si ripropongono con gli stessi problemi, espressione di un

[7] L. Pareyson, *Esistenza e persona*, Taylor, Torino 1950, p. 196 e cfr. pp. 191-196.
[8] Cfr. ivi, pp. 267-269.
[9] Ivi, p. 193.
[10] L. Pareyson, *Studi sull'esistenzialismo*, Sansoni, Firenze 1950², p. 286.
[11] Cfr. il capitolo *Preesistenzialismo di Armando Carlini*, ivi, pp. 313-392, e per i ripetuti riferimenti a Guzzo e Carlini ivi, pp. 287 e ss.

corso della filosofia che non arriva a chiudere i conti con Hegel[12]. Così l'esistenzialismo contemporaneo si divide tra un esistenzialismo umanistico, immanentistico, tendenzialmente ateo, e un esistenzialismo cristiano, riproponendo però l'antinomia che non era stata risolutiva un secolo prima.

Con Castelli Pareyson condivide un ulteriore piano di diagnosi della crisi che in tutte e due le prospettive diventa decisivo: la crisi contemporanea come crisi del cristianesimo. La rilevanza del tema è nella scelta di aprire la sezione propositiva di *Esistenza e persona*, la parte seconda su *La persona*, con un capitolo intitolato *La situazione religiosa attuale*[13]. Pareyson pone il problema della crisi come crisi del cristianesimo. Se la modernità e la cultura contemporanea sono eredità del cristianesimo e lo comprendono al loro interno nella loro trasformazione, è evidente che il cristianesimo è parte della crisi: Pareyson denomina quest'esito ripetutamente «cristianesimo laico», lo vede incorporato nell'idealismo storicistico, menziona Benedetto Croce come rappresentante di una cultura che riconosce la propria radice cristiana. L'altra faccia di quest'esito è l'irrigidirsi della tradizione cristiana propriamente detta entro un'ortodossia antimoderna, che di quest'esito e dell'anticristianesimo si alimenta. Se questa rappresentazione del rapporto del cristianesimo con la cultura moderna è corretta, l'esito della crisi per Pareyson non può che essere la fuoriuscita dal cristianesimo e la fine della civiltà cristiana[14]. L'unica via d'uscita che Pareyson vede da quest'esito è l'assumere l'eternità e astoricità del cristianesimo: ciò significa collocare il cristianesimo al di là dell'avvicendarsi delle epoche e delle culture, farne un fattore da un lato di giudizio della storia, dall'altro di perenne possibile rinnovamento nella storia[15]. Questa soluzione appare rendere il cristianesimo accessibile perennemente, al di là dei condizionamenti culturali, al credente, ad una sorta di «senso comune» che è sempre in condizione di rivolgersi all'evento di fede,

[12] Per l'interpretazione della coppia Kierkegaard-Feuerbach come doppia faccia della crisi dell'hegelismo cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 9-52, il capitolo d'apertura intitolato *Due possibilità: Kierkegaard e Feuerbach*.

[13] Cfr. ivi, pp. 231-251.

[14] «Se è vero ciò che la cultura moderna ha asserito, d'aver racchiuso in sé la parte migliore del cristianesimo, s'apre di fronte a noi uno spettacolo apocalittico e terribile. Se è vero questo, con la crisi di questa cultura, è il cristianesimo stesso che è in crisi. Se è vero questo, bisogna dire che il momento storico in cui viviamo è la fine della civiltà cristiana» (ivi, p. 236).

[15] Cfr. ivi, pp. 240-242.

una prospettiva che sarebbe convergente con quella di Castelli[16]. Nello stesso tempo questa soluzione mette il singolo e anche l'intellettuale di fronte ad una scelta ineludibile: quella pro o contro il cristianesimo come decisiva per il senso della sua esistenza ed anche per l'orientamento dell'epoca[17].

Va osservato fin da ora che un problema che Pareyson mostra di avere rispetto a come si è configurato storicamente l'esistenzialismo è proprio il fuoriuscire dall'incomunicabilità di una prospettiva, di un punto di vista, di una scelta. Se l'idealismo hegeliano consiste nella risoluzione dell'individuale nell'universale, la risposta a quest'esito – ed evidentemente questo è il profilo di Kierkegaard nella sua opposizione speculare all'hegelismo – è il primato del singolo, con il problema di come però questo primato mantenga quell'istanza di universalità che Pareyson pare riconoscere come legittima proprio nella tensione tra storicità e universalità nella visione hegeliana. Questo, nella comune sensibilità per la crisi del cristianesimo, potrebbe essere un punto di divergenza latente con l'esistenzialismo castelliano, che in questo stesso torno di tempo, nel lavoro *L'existentialisme théologique*, ragiona di «esistenzialismo teologico» e di «esistenzialismo cristiano» in chiave di centralità della grazia e, in certa misura, di messa in scacco della ragione, di messa in questione del ragionevole e della ragionevolezza[18].

L'esistenzialismo di Abbagnano non appare esplicitamente condividere queste diagnosi, anche perché i testi che lo propongono tra 1939 e 1948 hanno un taglio fortemente teoretico che poco indulge alla contestualizzazione storica[19]. Semmai Abbagnano appare prospettare

[16] È il caso di ricordare che il tema del senso comune, come dimensione in grado di andare oltre i pericoli del solipsismo e di resistere alle trasformazioni indotte dalla scienza e dalla tecnica moderne, è un filo conduttore della riflessione castelliana. Per un'analisi delle tensioni che attraversano questa categoria della riflessione castelliana negli anni presi qui in considerazione cfr. F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui. Una prospettiva su Enrico Castelli*, Serra Editore, Pisa-Roma 2018, in particolare pp. 62-78, e sugli esiti ultimi del pensiero castelliano sul tema il paragrafo *L'esplosione del senso comune*, ivi, pp. 251-258.

[17] Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 242-245.

[18] Rimando per questo all'ultimo paragrafo di questo saggio.

[19] I testi che vengono presi in considerazione in questo saggio sono: N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Paravia, Torino 1939; Id., *Introduzione all'esistenzialismo*, Bompiani, Milano 1942; Id., *Esistenzialismo positivo: due saggi*, Taylor, Torino 1948. Tuttavia, Abbagnano aveva a sua volta ragionato di una crisi della filosofia contemporanea, soprattutto per le tendenze irrazionalistiche della filosofia del primo Novecento, ne *Il principio della metafisica* (1936): cfr. G. Cacciatore-G. Cantillo, *Da* Le

l'esistenzialismo come filosofia atta a costruire la relazione con il mondo e con gli altri, l'aggettivo «positivo» che caratterizza la sua posizione risponde ad altre filosofie esistenzialistiche che Abbagnano prende a riferimento e che invece si configurano come scacco e tendenzialmente come nichilistiche, come nel giudizio di Norberto Bobbio dell'esistenzialismo come decadentismo[20]. L'unico drammatico cenno all'attualità storica lo si trova in avvio del testo del 1942 in cui a fronte della guerra il filosofo prospetta l'alternativa esistenziale «fra l'essere se stesso nella propria storia e il disperdersi in una vita senza storia»[21], ma la successiva chiarificazione in termini di purificazione e definizione dei popoli, di volontà di essere se stessi come «volontà di vita e di vittoria», l'attribuzione agli uomini dell'Occidente di una chiara visione del loro posto nella storia[22], getta una luce sinistra sulla capacità di discernimento di una filosofia dell'esistenza nella grave temperie storica, quindi ancora una volta sul senso dell'esistenzialismo come filosofia della crisi.

3. *Gli esistenzialismi di riferimento*

Problematizzato il senso dell'esistenzialismo come filosofia della crisi, si tratta, prima di procedere ad un sintetico confronto tra le diverse prospettive sulle quali ci stiamo intrattenendo, di considerare in quale contesto generale i nostri autori collocano l'esistenzialismo di cui si assumono come protagonisti. Anche in questo caso Pareyson con il suo sguardo più analiticamente storico si propone come fonte, anche per una mappatura delle diverse anime dell'esistenzialismo italiano, ma il confronto con Abbagnano risulta istruttivo della chiara divergenza se non opposizione di prospettiva.

Un contesto di riferimento è già emerso, ed almeno per ciò che riguarda Kierkegaard è ormai entrato nella percezione comune di questo fenomeno storico: l'esistenzialismo è collegato alla dissoluzione dell'hegelismo, semmai nella ricostruzione di Pareyson quello che risulta più originale è il connettere sotto l'unica intestazione di "esi-

sorgenti irrazionali del pensiero *all'esistenzialismo positivo*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (eds.), *Una filosofia dell'uomo*, *Atti del Convegno in memoria di Nicola Abbagnano*, Salerno 11-13 novembre 1992, Comune di Salerno, Salerno 1995, pp. 23-37, in particolare p. 31.

[20] Cfr. N. Bobbio, *La filosofia del decadentismo*, Chiantore, Torino 1945 e il cenno che ne dà Pareyson in L. Pareyson, *Studi*, cit., pp. 48-49.

[21] N. Abbagnano, *Introduzione*, cit., p. 15.

[22] Cfr. ivi, pp. 15-16.

stenzialismo" anche la riduzione antropologica e materialistica dell'idealismo hegeliano in Feuerbach e poi in Marx, che consente però a Pareyson di dar conto di una vena marxista dell'esistenzialismo che arriva fino a letture in senso marxistico di Heidegger, e certamente la produzione di Jean-Paul Sartre operava all'epoca come una forte suggestione in questa direzione.

I quadri storici che Pareyson fornisce nei due testi che stiamo seguendo sono molto ampi e analitici e non potrò che ricavarne qualche essenziale indicazione. Il primo dei saggi della prima parte di *Studi sull'esistenzialismo*, intitolato *Esistenzialismo 1939* e che, precisa Pareyson nella prefazione alla seconda edizione, riproduce il testo di una conferenza tenuta presso la sezione romana dell'Istituto di studi filosofici nel 1940, scandisce alcune tappe temporali fondamentali dell'esistenzialismo del Novecento e con queste fornisce uno sguardo sugli autori e i testi di riferimento. La prima tappa è il 1919 con la pubblicazione del *Römerbrief* di Karl Barth e della *Psychologie der Weltanschauungen* di Karl Jaspers: il primo testo inaugura per Pareyson la teologia della crisi con la sua influenza sul panorama culturale europeo successivo, il secondo la crisi nell'itinerario intellettuale di Jaspers nel suo cammino verso la filosofia, ma poi entrambi sono visti come parte della Kierkegaard-Renaissance del primo Novecento[23]. La seconda tappa è il 1927, l'anno di pubblicazione di *Sein und Zeit* di Heidegger e del *Journal métaphysique* di Gabriel Marcel. Se la prima tappa, sotto il segno di Kierkegaard, fissava come termine chiave l'esistenza, questa ha come suo centro «l'ontologicità dell'uomo» e ad uno sguardo retrospettivo chiarisce la fisionomia intellettuale dei due filosofi, ad es. Heidegger dopo *Sein und Zeit* e risalendo retrospettivamente al suo primo testo importante si chiarisce nella sua distanza dalla fenomenologia[24]. La terza tappa è quella del 1932, segnata per Pareyson dall'uscita della *Philosophie* di Jaspers e delle *Recherches philosophiques* di Marcel. Pareyson indica questa terza tappa come la più importante perché da una parte compie la linea dell'esistenzialismo tedesco Barth-Heidegger-Jaspers e dall'altra consolida la linea dell'esistenzialismo francese con i suoi sviluppi in Jean Wahl, René Le Senne e Louis Lavelle. Con questa tappa viene messo a fuoco un terzo concetto capitale dell'esistenzialismo, quello di situazione[25]. Non è possibile seguire nel dettaglio l'articolazione

[23] Cfr. L. Pareyson, *Studi*, cit., pp. 7-8.
[24] Cfr. ivi, pp. 8-9.
[25] Cfr. ivi, pp. 9-10.

delle posizioni sviluppata da Pareyson. Pareyson oltre che in questo saggio vi ritorna su nel successivo *Esistenzialismo 1941* in cui aggiunge al panorama elementi sull'esistenzialismo russo e poi ancora nella seconda parte su *L'esistenzialismo tedesco*, in cui tratta Kierkegaard, poi molto ampiamente il pensiero di Barth e infine instaura un confronto tra Jaspers e Heidegger.

Riterrei alcuni elementi da quanto ho riportato: il primo viene dai concetti chiave che nelle diverse tappe Pareyson ha enucleato, vale a dire l'esistenza come rivalutazione del singolo, l'ontologicità e la situazione come concetti chiave con cui l'esistenzialismo risponde all'esigenza fondamentale che lo caratterizza, quella personalistica, e che saranno da confrontare con le idee chiave di Abbagnano[26]; il secondo dall'ampiezza dei riferimenti che emergerà in stridente contrasto con l'arco di riferimento di Abbagnano; il terzo viene dal riferimento forse meno aspettato in quelli richiamati, vale a dire Karl Barth. Nella lunga esposizione del suo pensiero Pareyson giunge ad escludere un'appartenenza in senso stretto di Karl Barth all'esistenzialismo, e tuttavia questa sottolineatura, ed anche alcuni concetti e termini chiave affrontati nell'esposizione di Barth fanno pensare che sia questa forse la più forte ispirazione della soluzione ultima al problema dell'esistenzialismo nella prospettiva pareysoniana[27].

Ulteriori preziose indicazioni sulle concezioni filosofiche di riferimento e sul loro ordinarsi all'interno dell'esistenzialismo vengono dalle panoramiche e dall'organizzazione in correnti che Pareyson restituisce dell'esistenzialismo italiano. Si tratta di panoramiche stratificate, perché quella di *Esistenzialismo 1941* ripropone un saggio appunto del 1941, mentre *Esistenzialismo 1946* è scritto appositamente per la seconda edizione di *Studi sull'esistenzialismo*[28].

[26] Sulla formulazione di quest'esigenza cfr. ivi, pp. 11-12.

[27] Introducendo l'esposizione di Barth Pareyson pare mettere subito le mani avanti: «A scanso di equivoci, diremo subito che il Barth non può, veramente, dirsi un esistenzialista: il suo radicale teocentrismo e la sua teoria dell'esistenza eterna escludono ch'egli possa annoverarsi in una rassegna dell'esistenzialismo» (ivi, p. 111), e su questo Pareyson torna espressamente più avanti, cfr. ivi, pp. 171-175. Tuttavia, la movenza dialettica di termini in contrapposizione e che proprio per questo si tengono insieme appare essere un ascendente della risoluzione dei paradossi del rapporto tra finito e infinito che vedremo più avanti in Pareyson.

[28] Per le indicazioni su questi due saggi cfr. ivi, p. 2. La sede di pubblicazione del saggio del 1941, intitolato *Panorama dell'esistenzialismo*, è, come scrive Pareyson, «Studi filosofici».

Nella panoramica del 1941 Pareyson distingue una sorta di pre-esistenzialismo, le posizioni già menzionate di Guzzo e Carlini, poi l'introduzione di tematiche esistenzialistiche nell'opera di Ernesto Grassi per poi venire ai diversi indirizzi dell'esistenzialismo italiano contemporaneo, a partire da Abbagnano, di cui dice:

> Oggi il più autorevole rappresentante dell'esistenzialismo italiano è Nicola Abbagnano, che, in un sistema rigorosamente svolto e definito, accoglie, soprattutto da Heidegger, i motivi fondamentali dell'esistenzialismo tedesco, dando però alla sua dottrina un significato radicalmente diverso. Al nulla di Heidegger e allo scacco di Jaspers egli oppone la "struttura", all'indifferenza valutativa di entrambi il concetto di "norma"[29].

Torneremo sul confronto con Abbagnano in sede teoretica riferendoci anche all'ampio capitolo dedicato ad Abbagnano in *Esistenza e persona*[30]. Nel seguito del paragrafo Pareyson ricorda su un piano esclusivamente espositivo Bongioanni e Paci come allievi di Banfi, Galvano della Volpe e Cesare Luporini, concludendo sul carattere positivo e assiologico dell'esistenzialismo italiano rispetto a quello tedesco[31].

Nel punto conclusivo di *Esistenzialismo 1946* il panorama sul piano internazionale e italiano risulta variato soprattutto perché teoreticamente più orientato. Pareyson lavora sull'esito dicotomico, umanistico, ovvero immanentistico, e spiritualistico, ovvero teistico, dell'esistenzialismo. In Germania vede però un orientamento tripartito: «l'umanesimo ateistico di Heidegger», il teismo di Barth e «l'onnicomprensività esistentiva di Jaspers»[32]. In Francia Sartre e Marcel esprimono l'esito dicotomico di cui si è detto. Per l'esistenzialismo italiano Pareyson espli-

[29] Ivi, pp. 40-41.
[30] Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 139-177, il capitolo su *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi recenti*.
[31] «Ma, in conclusione, la filosofia dell'esistenza quale si viene via via configurando in Italia, se assume dall'esistenzialismo germanico il concetto della finitezza, della frattura e della coincidenza di autorelazione e relazione all'altro, tuttavia non ne accoglie il significato decisamente pessimistico e nullistico: un senso molto più vivo dell'operare umano, una concezione molto più positiva della storia, una sensibilità molto più spiccata per le realizzazioni assiologiche caratterizzano l'esistenzialismo italiano di fronte al nordico, e attestano che presso i nostri filosofi dell'esistenza prevalgono quelle preoccupazioni speculative che rendono fecondo il nostro spiritualismo» (ivi, pp. 42-43).
[32] Ivi, p. 64.

citamente parrebbe veder riprodursi l'esito dicotomico francese, in realtà con una terza soluzione, vedremo meglio poi la sua, come fuoriuscita dall'esistenzialismo. Riporto questa lunga citazione perché credo capitale per il tentativo di sintesi conclusiva su queste diverse prospettive:

> Sembra che in Italia voglia stabilirsi una situazione analoga: accanto all'esistenzialismo che si pone come soluzione in Abbagnano e Paci v'è, da un lato, lo sviluppo materialistico e umanistico della problematicità esistenzialistica in Della Volpe e Luporini, e si delinea, dall'altro il programma d'un esistenzialismo cristiano, presso i volontaristi cristiani, come Castelli, Bongioanni, Lazzarini. Ma l'assunto d'un esistenzialismo cristiano non può essere, secondo quanto s'è detto, che il problema della risoluzione spiritualistica dell'instabilità dell'esistenzialismo, e cioè il problema d'uno spiritualismo vivificato, nel senso chiarito, dalla problematicità esistenzialistica, e quindi, in fondo, della soppressione dell'esistenzialismo, col programma esplicito di una riedificazione *attuale* del concetto di persona, che implica, prima di tutto, l'abbandono dell'intimismo e della riduzione della metafisica alla psicologia[33].

Non più quindi un elenco di esponenti per scuole, ma la divisione in partiti. Se vale l'indicazione su un esito analogo a quello francese, Abbagnano e Paci sono assimilati a della Volpe e Luporini per l'esito materialistico, con la differenza che i primi due considerano – cosa che abbiamo visto Pareyson invece esclude – l'esistenzialismo come soluzione della crisi nei diversi sensi considerati. L'esito non è però a rigore dicotomico perché rispetto all'esistenzialismo cristiano viene prefigurata una «risoluzione spiritualistica dell'instabilità dell'esistenzialismo» e la «soppressione dell'esistenzialismo» verso il personalismo, la posizione, vedremo, fatta propria da Pareyson. In queste righe, nella comune matrice, ci sarebbe anche la chiara distanza posta tra la propria visione e quella di Castelli.

Abbagnano è molto meno analitico nel suo lavoro di contestualizzazione: nell'introduzione di *La struttura dell'esistenza* scandisce in quattro paragrafi alcuni momenti rilevanti del pensiero occidentale, la metafisica platonico-agostiniana, la metafisica cartesiana, la metafisica kantiana, la metafisica esistenziale di Heidegger e Jaspers, rispetto alla quale definisce la propria analisi strutturale come alternativa[34].

[33] Ivi, p. 65.
[34] Cfr. N. Abbagnano, *La struttura*, cit., pp. 5-18.

Riprendo per comodità da *L'introduzione all'esistenzialismo* tre elementi sparsi di contestualizzazione o di collocazione storica dell'esistenzialismo che ci possono dare delle preziose chiavi della sua diversa lettura fino ad una vera e propria problematizzazione almeno implicita della consistenza di questo indirizzo filosofico.

Una prima indicazione netta la ricavo dalla Prefazione di *Introduzione all'esistenzialismo*, dove Abbagnano annuncia la definizione, nel secondo capitolo dell'opera, delle posizioni fondamentali dell'esistenzialismo e dà conto dell'esclusione di quelle del «cosiddetto esistenzialismo francese». Esse, spiega Abbagnano, non compaiono «perché le dottrine di quel gruppo di brillanti letterati francesi che si sogliono chiamare esistenzialisti si risolvono in uno spiritualismo edulcorato che non ha la forza né il mordente dell'esistenzialismo vero e che manca soprattutto di capacità costruttrice e realizzatrice ai fini della determinazione dei compiti umani»[35]. In questa posizione non è da sottolineare soltanto l'esclusione dei filosofi francesi invece inseriti a pieno titolo nell'esistenzialismo da Pareyson, ma anche il deciso rifiuto della capacità risolutiva dello spiritualismo che invece appariva la soluzione per Pareyson.

Nel secondo capitolo di *Introduzione all'esistenzialismo*, *L'esistenza come sostanza*, guardando al definirsi della questione dell'esistenza Abbagnano la vede formarsi in polemica con l'oggettivismo da un lato ed il soggettivismo dall'altro, indicando come figure di riferimento di questa polemica Pascal, Kierkegaard e Nietzsche, ma infine sintetizzando le possibilità dell'esistenzialismo in tre posizioni fondamentali: «La prima impostazione è quella di Heidegger, la seconda è quella di Jaspers, la terza è la mia»[36]. La prima, di Heidegger, è quella che definisce l'essere sullo sfondo del nulla, il quale ultimo però rimane come uno sfondo dal quale l'esistenza non arriva a distaccarsi veramente per cui alla fine l'esistenza si riduce al nulla. La seconda, di Jaspers, è caratterizzata dal rapporto dell'esistenza con l'essere con il quale non arriva mai a identificarsi ed il suo esito è quindi lo scacco, l'impossibilità di attingere l'essere. Rispetto alle altre due così Abbagnano qualifica sinteticamente la propria, risolutiva posizione: «In terzo luogo, io posso considerare come tratto saliente dell'esistenza lo stesso *rapporto* con l'essere in cui

[35] N. Abbagnano, *Introduzione*, cit., pp. 10-11. Per un confronto articolato con le altre posizioni esistenzialistiche e con l'esistenzialismo francese cfr. A. Montano, *Abbagnano e l'esistenzialismo francese*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (eds.), *op. cit.*, pp. 187-202.
[36] Ivi p. 48.

essa consiste. In tal caso l'esistenza è definita dalla *possibilità che essa sia il rapporto con l'essere*»[37]. Questa sintesi non è sufficiente a chiarire in che termini l'esistenzialismo che Abbagnano propone, e che definisce subito dopo «*esistenzialismo strutturalistico* o *sostanzialistico*»[38], definisca diversamente dalle altre due posizioni il rapporto con l'essere; ai fini del delineare un contesto di riferimento è importante l'affermazione di Abbagnano che i diversi esistenzialismi non possono fuoriuscire da queste tre alternative o sono comunque riducibili a queste tre, dove è da ipotizzare che la soluzione pareysoniana debba trovare cittadinanza nella posizione di Jaspers.

Abbagnano appare dunque restringere decisamente il campo di riferimento rispetto agli ampi quadri forniti da Pareyson, tuttavia, tornando alla Prefazione, al tempo stesso egli riallarga il campo problematizzando, attraverso le obiezioni di altri, la stessa denominazione di "esistenzialismo". La questione è se la filosofia dell'esistenza non debba essere intesa come la filosofia *tout-court*, quindi come la "*philosophia perennis*". Abbagnano appare accettare quest'idea che si ritrova anche in più luoghi nella sua concezione della storia della filosofia come capacità di far parlare in relazione alla vita i filosofi di tutti i tempi, al tempo stesso però rifiuta che questo comporti uno svuotamento del significato di "esistenzialismo" «io penso – scrive – che nessuna filosofia debba sottrarsi ad una definizione che la individui e che perciò il termine *esistenzialismo* debba essere accettato da quanti considerano il filosofare connesso con l'esistenza stessa dell'uomo»[39]. Ci troveremmo quindi di fronte ad una sorta di doppia definizione del campo di riferimento: una accezione più ristretta di esistenzialismo, che si tratterebbe di vedere quanto riesce a tenere dentro delle diverse forme di esistenzialismo manifestatesi storicamente, ed una più larga, anzi amplissima, nella quale il termine, a dispetto del tentativo di difesa di Abbagnano, potrebbe sbiadire e quasi perdere di significato.

4. *Esistenzialismo e metafisica, esistenzialismo e vita*

In quest'ultimo paragrafo del mio testo vorrei tentare infine di raccogliere gli spunti diversi via via seminati per stringere sulle diverse pro-

[37] *Ibidem*.
[38] Cfr. ivi, p. 52.
[39] Ivi, p. 10.

spettive teoriche che le filosofie considerate delineano e quindi valutare la consistenza stessa della denominazione "esistenzialismo" ad esse riferita. Non lo potrò fare che per istantanee, restituendo alcuni concetti cruciali senza possibilità di svolgere analisi testuali articolate.

Partirei dalla definizione che Abbagnano dà del proprio esistenzialismo come «strutturalistico» e «sostanzialistico»: in che senso queste aggettivazioni qualificherebbero un esistenzialismo che sfugge al binomio nulla-essere fissato nelle alternative di Heidegger e Jaspers? Il testo che inaugura questa fase del pensiero di Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, è spiazzante già nella sua impostazione: l'essere è concepito come «pura possibilità»[40], indeterminazione, o ancora, altro termine centrale del lessico di Abbagnano, «problematicità»; l'esistenza viene definita «la struttura propria di un essere che, nella propria struttura, è la possibilità dell'indeterminatezza dell'essere»[41]; la struttura è «l'essere dell'esistenza» in quanto «attua la costituzione ultima, la forma finale dell'essere come tale»[42]. E in *Introduzione all'esistenzialismo*, provando ad indicare rispetto a Heidegger e Jaspers il nucleo della sua concezione dell'esistenza, Abbagnano di nuovo la definisce come possibilità e problematicità, ed il rapporto con l'essere è il realizzarsi dell'essere come esistenza senza riferimento ad altro:

> Essa [*scil.* l'esistenza] è rapporto con l'essere, non può riconoscersi e porsi che come questo rapporto, realizzandolo per quello che è nella sua problematicità fondamentale. La problematicità fa consistere l'esistenza in se stessa, impedendole il riferimento impossibile a ciò che non è se stessa e dandole la sostanza che le è propria[43].

L'esistenza è la stessa configurazione dell'essere come configurazione negli enti senza rinvio ad altro da sé, è, potremmo dire, l'autopoiesi del rapporto, che soprattutto ne *La struttura dell'esistenza* può essere inteso nella sua base come una teoria della complessità, di cui la filosofia è la comprensione, e di cui l'esistenza umana e di ogni singolo uomo, con le sue scelte e le sue relazioni, è parte. Entro quest'orizzonte si collocano le tematiche più propriamente esistenziali, ne *La struttura dell'esistenza* a partire dal capitolo III dedicato all'ente inteso

[40] N. Abbagnano, *La struttura*, cit., p. 34.
[41] Ivi, p. 36.
[42] Ivi, pp. 44-45.
[43] N. Abbagnano, *Introduzione*, cit., p. 51.

come soggettività e iniziativa, come principio di libertà, ovvero anche qui di configurazioni, strutture che si realizzano nel mondo come mondo materiale, nella coesistenza con altri enti, configurazioni che definiscono anche qui problematicamente, nel senso del poter essere e poter anche non essere, il destino e la storia[44].

Chi legga in sequenza i testi di Abbagnano espressamente dedicati all'esistenzialismo, da *La struttura dell'esistenza* a *Esistenzialismo positivo. Due saggi* ne ricava l'impressione, in una continuità di ispirazione e di tematiche, di un'accresciuta centralità del nucleo propriamente esistenzialistico della libertà umana e della scelta. Pareyson stesso, nella sua molto analitica presentazione della produzione di Abbagnano nel capitolo *Il pensiero di Abbagnano e i suoi sviluppi recenti* in *Esistenza e persona* riprende, dalla Prefazione a *Filosofia, religione, scienza* del 1947, i temi del valore e della normatività dell'esistenza[45]. Nel saggio *L'esistenzialismo è una filosofia positiva* la caratteristica fondamentale dell'esistenzialismo per Abbagnano è nel giustificare il proprio problema, e questa autoproblematizzazione comporta l'inclusione di sé, un atteggiamento che non scinde tra teoria e pratica, che implica la scelta e differenzia la filosofia dalla contemplazione disinteressata propria della scienza[46]. Vi vedrei un'implicita presa di distanza da un'impostazione come quella di *La struttura dell'esistenza*, colta anche in sede di interpretazione come prossima alla fenomenologia husserliana, messa a distanza qui per l'assunzione di un'impostazione logico-contemplativa[47]. Ribadendo ancora una volta la duplice distanza da Heidegger e Jaspers, l'esistenzialismo positivo si propone come «un indirizzo positivo che giustifichi il riconoscersi e il mantenersi dell'esistenza nella sua fondamentale problematicità, e lasci aperte le possibilità in cui essa si costituisce»[48]. Fa questo in una più decisa assunzione rispetto al passato del trascendentalismo kantiano in un necessario equilibrio tra la possibilità positiva di Kant e la possibilità negativa di Kierkegaard[49]. Pareyson stesso

[44] Per la comprensione della storia e del destino cfr. N. Abbagnano, *La struttura*, cit., pp. 125-146, 134-135.
[45] Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., p. 151.
[46] Cfr. N. Abbagnano, *Esistenzialismo*, cit., pp. 24-28.
[47] Cfr. ivi, p. 29 e cfr., per l'interpretazione di una prossimità a Husserl nell'opera del 1939, A. Masullo, *Abbagnano e la fenomenologia*, in G. Cacciatore-G. Cantillo (eds.), *op. cit.*, pp. 175-185
[48] Ivi, p. 35.
[49] «Ad un esistenzialismo che vive sotto l'esclusivo segno di Kierkegaard, il filosofo della possibilità impossibile, bisogna contrapporre un esistenzialismo che riporti

però ricorda che in *Filosofia, religione e scienza* Abbagnano parla di un nuovo orizzonte filosofico cui l'esistenzialismo concorrerebbe con lo strumentalismo pragmatistico e il neopositivismo logico e che potrebbe prendere il nome di «nuovo illuminismo»[50]. Con il che la via di un oltrepassamento dell'esistenzialismo sarebbe già tracciata.

Quando Pareyson nel capitolo su Abbagnano in *Esistenza e persona* fissa in conclusione i concetti fondamentali dell'esistenzialismo di Abbagnano, quelli di problematicità, possibilità e normatività, si rivolge quindi forse più ai suoi esiti, non menziona infatti né la struttura né la sostanza, quindi si rivolge a posizioni più prossime all'esistenzialismo propriamente detto, secondo una direzione comunque distante da quella da lui seguita. Pareyson nel capitolo su Abbagnano non formula valutazioni anche sugli esiti della sua filosofia, si limita a registrare, con ampie citazioni, le ragioni del rigetto delle posizioni di Sartre, Heidegger e Jaspers[51]. In *Esistenzialismo positivo* Abbagnano aveva ribadito il suo rifiuto dello spiritualismo come posizione che faceva leva «esclusivamente sull'interiorità o coscienza dell'uomo»[52]. Basterebbe però leggere l'*incipit* del capitolo *Attualità dell'esistenzialismo* in *Esistenza e persona* con la difesa del nulla in Heidegger come disvelamento dell'essere e dell'angoscia in Kierkegaard come vertigine della libertà per vedere ribaltate alcune delle assunzioni fondamentali di Abbagnano[53].

Metafisicamente tutta la differenza di Pareyson da Abbagnano è nel ritenere che il punto di vista del finito, che egli condivide con Abbagnano, non possa essere sostenuta nell'immanenza del rapporto e in una trascendenza intesa come strutturarsi dell'esistenza. Il comune rifiuto della metafisica razionalistica, del punto di vista della totalità, prende strade completamente diverse:

> Tutta la filosofia contemporanea, – scrive Pareyson – per reazione al razionalismo metafisico, afferma che la filosofia è lavoro umano e solamente umano. Il vero significato di quest'affermazione è che la filosofia si pone nel punto di vista dell'uomo, e cioè del finito, il quale in tanto è conscio di non essere Dio, in

Kierkegaard a Kant e quanti altri filosofi hanno lavorato per garantire all'uomo il legittimo possesso dei suoi stessi limiti» (ivi, pp. 35-36 e cfr. pp. 31-33).

[50] Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 157-160, in particolare p. 159.

[51] Cfr. ivi, pp. 162-163.

[52] N. Abbagnano, *Esistenzialismo*, cit., p. 29.

[53] Cfr. L. Pareyson, *Esistenza*, cit., pp. 191-192.

> quanto è conscio di avere in Dio il proprio fondamento[54].

La positività dell'esistenzialismo, cifra dell'opzione teistica di Pareyson anche rispetto a Jaspers, è l'affermazione positiva dell'infinito che fonda il finito[55]. Il che equivale per Pareyson all'indispensabilità di Dio come fondamento di una filosofia del finito che voglia evitare il pericolo di ricadere nella mistificazione, nell'assolutizzazione del finito:

> La trascendenza di Dio diventa in tal modo *l'unico* vero fondamento della possibilità della filosofia *come filosofia*, cioè come opera umana e l'unica garanzia che la filosofia non trascenda la sua condizione, cioè non diventi mistificazione[56].

Quest'opzione, la scelta che abbiamo visto rende il cristianesimo un problema ineludibile per l'individuo e per l'intellettuale, opzione che apre il collocarsi nel tempo ed il significato morale di questa collocazione, deve affrontare la difficoltà di una relazione che è anche impossibile, il motivo del rigetto da parte di Abbagnano della posizione di Jaspers. È il paradosso che Pareyson affronta in paragrafi cruciali sulla compresenza di irrelatività e relazione, sulla relazione che si costituisce proprio a partire dall'irrelatività di Dio: «Dio è in sé e per sé, autosufficiente e totale, eppure costituisce un essere col quale entra in rapporto»[57]; «Dio è l'impossibilità e la possibilità del rapporto teandrico»[58]. La risoluzione del paradosso, la possibilità di conciliazione tra storia ed eternità, tra morale e religione è nel tema del dono, nel non fare di Dio come termine della relazione anche solo un'integrazione dell'insufficienza umana, meno che mai un termine paritario, ma la fonte di tutto, la sorgente della grazia in cui noi siamo. In una parola, per Pareyson: «l'essenza del rapporto è [...] il dono»[59]. L'esito della risoluzione del paradosso appare essere una filosofia della persona, la possibilità cioè di qualificare l'individuo nella sua singolarità e nella sua relazione come persona, cui Pareyson dedica gli ultimi saggi di *Esistenza e persona*, *Persona e società* e *Per una filosofia della persona*.

Ora, ritornando al modo di differenziarsi delle posizioni più prossi-

[54] Ivi, p. 278.
[55] Cfr. *ibidem*.
[56] Ivi, p. 279.
[57] Ivi, p. 292.
[58] Ivi, p. 293.
[59] Ivi, p. 295.

me dell'esistenzialismo cristiano visto in *Studi sull'esistenzialismo*, è importante sottolineare come la risposta alla domanda titolo del capitolo *Possibilità di un esistenzialismo cristiano?* sia positiva solo alla condizione del superamento dello stesso, in coerenza con il quadro fornito dell'esistenzialismo italiano. Il senso di un esistenzialismo cristiano in Pareyson è nel suo risolversi nello spiritualismo come suo coerente sviluppo filosofico:

> L'esistenzialismo cristiano è la fondazione critica dell'attualità dello spiritualismo. Senza quella premessa lo spiritualismo non ritrova la sua attualità, e, d'altra parte, senza quella risoluzione spiritualistica anche questo esistenzialismo chiude la propria problematicità in una sintesi contraria all'assunto[60].

Questa fondazione nelle ultime battute del capitolo appare consistere proprio in quel ruolo di diagnosi acuta di un'epoca riconosciuto ad una filosofia della crisi. L'esistenzialismo cristiano come filosofia della crisi non può tradursi nella crisi della filosofia, l'esistenzialismo cristiano fonda lo spiritualismo fornendo le ragioni della scelta, fatta la quale si può riprendere a filosofare:

> Fatta la scelta che risolve la crisi è possibile, di nuovo, filosofare. La funzione dell'esistenzialismo cristiano si riduce, dunque, a costituire la premessa critica e problematica di un atto di scelta, che senza di esso rimarrebbe ingiustificato[61].

È proprio così facile? C'è una scelta che fatta una volta per tutte consente a fronte di una crisi pure rilevata drammatica fino alla possibilità di fuoriuscita dalla civiltà cristiana, di riconciliare cristianesimo ed epoca storica? Queste domande vogliono disegnare sulle fuoriuscite risolutive dalla crisi verso il nuovo illuminismo o lo spiritualismo cristiano l'ombra inquietante dell'interlocutore da cui abbiamo preso le mosse e che abbiamo tenuto ai margini: il Castelli che si interrogava sulla crisi come condizione perenne. Se guardiamo alle analisi sul tempo che esaurisce e si esaurisce, il tempo in cui non si ha la possibilità di fermarsi, fino all'evocazione del potere autodistruttivo planetario conseguito dal genere umano con l'arma nucleare de *I presupposti di*

[60] Ivi, p. 261.
[61] Ivi, p. 262.

una teologia della storia[62], si guadagna la visione di una crisi strutturale e non contingente, divenuta oggi un'ovvietà persino per una quantità di nostri comportamenti quotidiani. E se la filosofia della crisi fosse la crisi della filosofia? E quest'ultima l'indice della crisi delle nostre esistenze? L'esistenzialismo cristiano che Castelli si intesta con riluttanza certamente non si presenta come una filosofia di transito verso un'altra, e neppure come una fondazione nel senso prospettato da Pareyson. L'esclusione che ne dà Castelli è un crinale sottile, ma netto: «Una filosofia cristiana è possibile se è anti-intellettualista»[63], ovvero se è una filosofia edificante e persuasiva, vale a dire una filosofia che assume l'incomprensibilità ultima dell'esistenza e della scelta. L'esistenzialismo cristiano che Castelli, nello stesso paragrafo ad esso dedicato, fa equivalere ad una «filosofia dell'esperienza del divino», parrebbe collocarsi al di sotto di quella filosofia delle ragioni della scelta che Pareyson vorrebbe, marcando dell'espressione «buone ragioni» l'aggettivo più che il sostantivo se addirittura «il semplice razionale è il male»[64]. La rivendicazione di «volontarismo» – termine che abbiamo visto usato da Pareyson per designare le posizioni dell'esistenzialismo cristiano – è ugualmente affermazione di anti-intellettualismo[65]. L'esistenzialismo di destra che Castelli fa proprio verosimilmente ricalcando la dicotomia di cui si avvale anche Pareyson, assumendosi come volontarismo appare estendersi a quell'oggetto di scelta che è per Pareyson lo snodo verso la soluzione della crisi se, come scrive Castelli, va inteso come affermazione della necessità di un divino storico o come meditazione sul peccato originale e sulla necessità della redenzione. Se esso ha uno sbocco è uno sbocco non filosofico ed esso stesso irresoluto: «In definitiva – scrive Castelli – l'esistenzialismo teologico è la nuova formulazione di una filosofia della rivelazione che è al tempo stesso una filosofia della crisi»[66]. Formula di irresoluzione non soltanto perché perpetua la crisi

[62] Il riferimento è al paragrafo conclusivo, *Il caso definitivo: l'ultimo colloquio*, dell'ultimo capitolo del testo, in cui Castelli prefigura una situazione estrema: «il caso decisivo del suicida che si propone di distruggere il mondo. È un caso nuovo; ma che il progresso scientifico ha reso possibile; se non è possibile oggi, lo sarà domani, tra un anno, tra due» (E. Castelli, *I presupposti di una teologia della storia*, CEDAM, Padova 1968², p. 169 e cfr. pp. 168-178, testo pubblicato in prima edizione presso Bocca Editrice nel 1952). Questa situazione estrema compendia l'accelerazione del tempo.
[63] E. Castelli, *Existentialisme théologique*, Hermann, Paris 1948, p. 12.
[64] *Ibidem*. Per la differenza tra ragioni e buone ragioni cfr. ivi, pp. 13-14.
[65] Cfr. ivi, p. 16.
[66] Ivi, p. 28.

della filosofia, ma perché lo stesso esistenzialismo teologico fa i conti con la crisi del cristianesimo come crisi dell'epoca storica.

Certamente di tutti gli autori trattati qui, Enrico Castelli appare essere quello che più indugia, scomodamente, sotto l'insegna dell'esistenzialismo. Come fideismo? Come irrazionalismo? Castelli rifiuta quest'etichetta e parrebbe poterlo fare invocando il «senso comune», una ragionevolezza condivisa, pur nel paradosso della totale individualità delle convinzioni, che, non priva di ascendenti filosofici quali Pascal e Jacobi, si pone fuori delle pretese distruttive della ragione dimostrativa e dello scetticismo[67]. Nozione di senso comune essa stessa problematica di fronte alla diagnosi dell'età contemporanea come generazione di "giornalieri" tutti concentrati sul presente. Se, come sappiamo dagli sviluppi successivi dell'ultima fase del pensiero di Castelli, anche questa fase definita «esistenzialistica» lascerà spazio ai temi della demitizzazione e dell'ermeneutica[68], anche in questo caso l'esistenzialismo si mostrerà, anche se più esteso, un momento, come momenti, diversi ed intrecciantisi, si sono volute mostrare le diverse prospettive filosofiche qui analizzate, anche se momenti significativi di una fase travagliata della filosofia italiana del Novecento.

Sapienza Università di Roma
pierluigi.valenza@uniroma1.it

[67] Cfr. il paragrafo *Philosophie et sens commun*, ivi, pp. 27-35; cfr. anche ivi, pp. 13-14 per le evocazioni di Pascal e Jacobi.

[68] Per un punto argomentato sulle fasi del pensiero di Castelli e in queste sulla fase propriamente esistenzialistica cfr. F. Pazzelli, *La genesi dei Colloqui*, cit., pp. 61-78: l'autrice, rispetto alle interpretazioni fornite da Olivetti e Giustozzi sulla fase esistenzialista del pensiero di Castelli, la colloca tra 1947-1948, gli anni in cui viene pubblicata l'opera qui esaminata, ed il 1956.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Il neoilluminismo e le sue fasi dal secondo Dopoguerra ad oggi: Ipotesi per un bilancio

di

Eugenio Lecaldano

Abstract: *New-Enlightenment and Its Phases from the Second World War to the Present: Hypothesis for an Appraisal.* The Italian New Enlightenment is usually presented as a philosophical movement that survives till the sixties of the past century. This paper offers instead a reconstruction that finds the movement living also in XXI century. Different generations of philosophers work in the production of theories with a large consideration for the sciences: their purpose is the improvement of Italian society through the diffusion of ethical and political values grounded in a secular and natural way of life.

Keywords: Enlightenment, New Enlightenment, Philosophical Theories, Metaethics, Normative Ethics, Applied Ethics, Motivation, Scientific Knowledge

Abstract: L'articolo è rivolto a fornire una revisione complessiva dell'immagine del neoilluminismo italiano. In primo luogo, si sostiene che questa impostazione, erede del progetto illuministico del Settecento, non si conclude alla fine degli anni Sessanta ma va avanti fino agli inizi del XXI secolo, nel lavoro didattico e di ricerca di nuove generazioni. In secondo luogo, si elabora questo riconoscimento della presenza nella cultura italiana di una impostazione neoilluministica collegandola in particolare ad una filosofia empirista e all'impegno ad elaborare teorie naturalistiche e secolari che offrono un contributo alla modernizzazione in senso laico dell'etica della società italiana.

Keywords: Illuminismo, neoilluminismo, Teorie filosofiche, Metaetica, Etica normativa, Etica applicata, motivazione, conoscenza scientifica

1. *Le origini e la prima fase del neoilluminismo (1948-1973): interpretazioni e spiegazioni diverse*

La data d'avvio del neoilluminismo viene fatta coincidere con i convegni

organizzati da Nicola Abbagnano nel corso del 1953. La stessa dizione di "neolluminismo" – come sostengono Mirella Pasini e Daniele Rolando – viene fatta risalire ad Abbagnano[1]. Alla radice di questo movimento ci sono gli incontri del *Centro di studi metodologici* di Torino che iniziò la sua attività a metà del 1946 e a cui parteciparono Abbagnano, Bobbio e Geymonat. Come hanno osservato Pietro Rossi e Carlo Augusto Viano nel 2001:

> un gruppo tutt'altro che omogeneo che però condivideva la convinzione che la riflessione metodologica dovesse accompagnare il lavoro della scienza, analizzarne o magari renderne più rigoroso il linguaggio, porne in luce i presupposti. Nessuno dei suoi membri aderiva al programma di unificazione del sapere scientifico, che era stato alla base della *Encyclopedia* neopositivistica; ma alcuni se non tutti ritenevano che la filosofia, una filosofia concepita come analisi del linguaggio, anzi dei diversi linguaggi della scienza potesse fornire un contributo prezioso al suo sviluppo[2].

Due testi di Abbagnano ebbero poi un ruolo rilevante per la genesi del neoilluminismo ovvero l'articolo del 1948 *Verso il nuovo illuminismo: John Dewey,* e quello del 1952 *L'appello della ragione e le tecniche della ragione*; proprio il testo del 1948 prendiamo come punto di partenza di questa ricostruzione[3]. È questo un modo per sottolineare la natura principalmente di svolta filosofica e non già di fenomeno accademico del neoilluminismo. Sul piano più istituzionale e accademico il movimento in quanto tale si avviò con l'adesione di un certo numero di studiosi ad una lettera di Abbagnano del 15 maggio 1953 che invitava ad una iniziativa di orientamento anti-metafisico e anti-spiritualistico. Con le adesioni raccolte si organizzò un incontro che si svolse a Torino nelle giornate del 3 e 4 giugno del 1953. Fra i partecipanti che sottoscrissero una dichiarazione conclusiva c'erano: Abbagnano, Bobbio, Cantoni, Dal Pra, Geymonat, Matteucci, Morpurgo Tagliabue, Paci, Preti, Paolo

[1] Si veda in particolare M. Pasini-D. Rolando (eds.), *Il neoilluminismo italiano. Cronache di filosofia (1953-1962)*, Il Saggiatore, Milano 1991.
[2] P. Rossi-C. A. Viano, *Introduzione*, in N. Abbagnano, *Scritti neo-illuministici (1948-1965)*, a cura di B. Maiorca, UTET, Torino 2001, p. 10.
[3] Entrambi questi articoli furono pubblicati sulla «Rivista di filosofia», il primo nell'annata 39 (1948), pp. 313-325, il secondo nell'annata 43 (1952), pp. 24-44. Essi sono stati ripubblicati in N. Abbagnano, *Scritti neo-illuministici*, cit., rispettivamente pp. 99-113 e pp. 155-175.

Rossi, Pietro Rossi, Santucci, Scarpelli, Treves, Viano, Visalberghi. La dichiarazione comprendeva 4 punti: il punto 3 suonava:

> Si stabilisca tra filosofia e scienze una connessione articolata che risulti capace di sgomberare la filosofia da problemi e concezioni derivanti da fasi arretrate della ricerca scientifica e capace di dare un contributo positivo alla critica e al rinnovamento delle strutture di fondo delle scienze.

Mentre il punto 4 suonava:

> Si affermi la responsabilità politica inerente all'impostazione aperta del lavoro filosofico e l'impegno di difendere e promuovere le condizioni di libertà che rendono possibile tale lavoro.

La connotazione "laica" non compare in questi primi documenti. Nella *Lettera di convocazione* di Abbagnano troviamo così specificata l'area di studiosi a cui ci si rivolge: «parecchi studiosi italiani di filosofia che si sforzano di orientare le loro ricerche fuori delle tradizionali pregiudiziali di un necessitarismo metafisico o con rinnovate cautele rispetto a ogni forma di dogmatismo»[4].

Al documento conclusivo aderirono poi, senza avere partecipato al convegno, Guido Calogero, Eugenio Garin, Franco Lombardi, Alberto Pasquinelli, Ferruccio Rossi Landi ed altri. Va subito rilevato che il neoilluminismo anche se ebbe origine nelle Università, non fu esclusivamente un fenomeno accademico. Le motivazioni di coloro che lo fecero nascere e vivere non sono riconducibili all'obiettivo della spartizione dei posti di ruolo. L'orizzonte filosofico a cui si guardava erano i problemi di tutti che venivano chiamati in causa da John Dewey e più specificamente si privilegiava l'obiettivo di organizzare una qualche resistenza contro la tendenza cattolica a monopolizzare tutta la filosofia nelle Università e nella ricerca e a pretendere l'egemonia nella cultura della società.

Il testo che state leggendo si origina da una iniziativa che è stata promossa da un gruppo di ricercatori di Filosofia della Università di Roma "La Sapienza". In questa Università, molti dei presenti a questa iniziativa si sono formati, hanno insegnato e hanno svolto – o stanno svolgendo – la loro ricerca prima nel vecchio Istituto di Filosofia e poi

[4] Questi testi sono riportati in M. Pasini-D. Rolando (eds.), *Il neoilluminismo italiano*, cit., pp. 9-12.

nel Dipartimento: dunque non è del tutto irrilevante chiedersi quanto la prima fase del neoilluminismo ha coinvolto questa Università. Altri in questo convegno si fermeranno su Guido Calogero che per molti dei suoi orientamenti etico-politici, e in parte per la sua insistenza nella "filosofia del dialogo" sugli aspetti logico-linguistici, sembra essere vicino al neoilluminismo. Franco Lombardi condivideva la politica accademica dei neoilluministi, e certamente i suoi primi lavori su Feuerbach lo collocano in un'area di ricerca non metafisica e non dogmatica. Sarebbe interessante dire qualcosa sulle relazioni con il neoilluminismo e il rinnovamento degli studi filosofici in Italia di personalità come Tullio De Mauro, Emilio Garroni e Vittorio Somenzi, la cui attività didattica fiorì proprio a cavallo tra fine anni Cinquanta e primi anni Sessanta, ma altri si soffermeranno su di loro in questo convegno[5]. Qui si sottolinea invece l'importanza della presenza a Roma, dai primi anni Sessanta, di Aldo Visalberghi – con cui chi scrive si è laureato nel 1964 con una tesi su Richard Merwin Hare (dettagliatamente discussa con lui, e molto spesso anche con Maria Corda Costa, in una serie di lunghi incontri). Visalberghi si connette in molti modi al neoilluminismo: sia per la sua conoscenza del pensiero di Dewey da lui studiato, molto più degli altri neoilluministi, con una lettura diretta dei testi originali; per la sua frequentazione dell'etica analitica, come ad esempio mostra in *Esperienza e valutazione* del 1958 e nella polemica sulla «Rivista di filosofia» con Uberto Scarpelli su fatti e valori[6]. Visalberghi è una di quelle personalità che mostra chiaramente di essersi impegnato in tutta la vita – non solo come docente universitario, ma anche come operatore culturale – per

[5] Chi scrive ha seguito corsi di De Mauro su Wittgenstein nei primi anni Sessanta e lezioni di Somenzi sull'operazionismo.

[6] Cfr. di A. Visalberghi *Esperienza e valutazione*, Taylor, Torino 1958 (una seconda edizione accresciuta è seguita: La Nuova Italia, Firenze 1966); v. anche il suo volume *John Dewey*, La Nuova Italia, Firenze 1951, e la sua nota introduttiva *La concezione deweyana del valore* in J. Dewey, *Teoria della valutazione*, La Nuova Italia, Firenze 1960, pp. VIII-XXX. Negli anni 1955-1958, Scarpelli e Visalberghi esposero sulla «Rivista di filosofia» diverse concezioni teoriche sulla natura del linguaggio morale. Scarpelli discusse poi il libro di Visalberghi in U. Scarpelli, *Imperativi e asserzioni*, «Rivista di filosofia» 50 (1959), pp. 81-91, a cui faceva seguito A. Visalberghi, *Risposta a Scarpelli*, «Rivista di filosofia» 50 (1959), pp. 91-95. Su Visalberghi, v. il volume di G. Cives-M. Corda Costa-M. Fattori-N. Siciliani de Cumis (eds.), *Evaluation. Studi in onore di Aldo Visalberghi*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma 2002, e in particolare il contributo qui pubblicato di E. Lecaldano, *Il non-riduzionismo di Aldo Visalberghi. Il suo approccio naturalistico al linguaggio dell'etica*, pp. 183-198.

lo svecchiamento della scuola e dunque la sua biografia mostra l'inaccettabilità della valutazione che considera fallito e morto il neoilluminismo italiano già con i primi anni Settanta. Inoltre tenere conto dell'attività di Visalberghi può spingere a rivedere la ricostruzione "ricevuta" del neoilluminismo che lo lega, quasi in forma esclusiva, alle Università di Torino e Milano (aggiungendovi talvolta Firenze). Questa interpretazione storiografica che insiste su di una localizzazione ristretta del neoilluminismo può forse essere una delle ragioni per cui la fine di questo movimento viene individuata intorno agli inizi degli anni Settanta. Va rilevato che restringere il neoilluminismo italiano ad un fenomeno locale o a espressione di un'area geografica equivale a sotto-determinarne l'importanza e segnare per esso una netta diversità rispetto all'Illuminismo classico del XVIII secolo. Come è noto, infatti, il pensiero Illuministico del Settecento è caratterizzato – pur nella diversità delle sue articolazioni nazionali sempre più chiara negli studi degli ultimi decenni – da una pretesa universalistica e dunque un movimento che se ne considera erede non dovrebbe restringere le sue aspettative ad una serie limitata di Università. Facendo la storia del neoilluminismo italiano bisogna piuttosto provare a privilegiare gli stili filosofici nuovi che in esso si sviluppano e le agende di problemi che vi si affrontano in modo innovativo, più che rivendicare il primato di questo o quel contesto regionale. E nel fare questa storia è importante interrogarsi su quali possono essere state le cause della nascita del movimento neoilluministico nell'Italia del secondo dopoguerra. Per fare questo, oltre a guardare alla nostra cultura precedente, occorre anche chiedersi se un movimento del genere si sviluppa solo in Italia o se vi sono altri paesi con fenomeni analoghi e nel caso capire le differenze[7].

Nella genesi del neoilluminismo non è forse secondaria la reazione al fascismo e il tentativo di accompagnare alla sua caduta e alla nascita della Repubblica italiana un rinnovamento e cambiamento radicale della filosofia liberandola dalla egemonia dell'idealismo e dello spiritualismo cattolico. Occorreva segnare una discontinuità e una rottura e questo sembra essere uno dei nuclei del neoilluminismo, forse l'unico condiviso da tutti i suoi numerosi esponenti, sia pure con

[7] In effetti a livello mondiale si sviluppò sia pure prima della guerra un'iniziativa che almeno dal nome – ma in verità anche dai contenuti – sembrava prendere a modello la cultura illuministica. Si tratta della *Encyclopedia of Unified Science* promossa negli USA da una parte dei filosofi neo-positivisti che lì erano emigrati negli anni Trenta.

diverse accentuazioni[8]. Ovviamente poi una spiegazione del neoilluminismo e delle sue diverse fasi dovrà fare i conti con quelle spiegazioni della storia della nostra società che insistono sulla presenza in essa di ritardi in quello che viene chiamato processo di "modernizzazione" e di vari tentativi di porre riparo a questi ritardi. Questo tipo di analisi, eventualmente riqualificate e specificate, è probabilmente decisiva nel cercare di valutare anche meglio le continuità e le discontinuità tra gli illuminismi e i neoilluminismi.

2. *La fine del neoilluminismo? Alla ricerca di una risposta dalla prospettiva odierna*

La "ricostruzione ricevuta" dello sviluppo della filosofia italiana dal 1945 ad oggi concorda nel ritenere che il neoilluminismo è morto prematuramente tra la fine degli anni Sessanta e gli inizi degli anni Settanta. Questo tipo di ricostruzione indica come l'occasione in cui si prese atto di questa fine e del conseguente suo fallimento, fu il convegno della SFI dell'Aquila nel 1973 dedicato ad un bilancio sull'empirismo. All'interno di questo bilancio, con la solo eccezione di alcuni dubbi avanzati da parte di Mario Dal Pra, emerse una concorde tendenza a ritenere concluso il movimento del neoilluminismo[9]. Questo esito fu ratificato poi in un convegno ad Anacapri, del giugno 1981, in particolare nelle relazioni di Viano, Pietro Rossi, Santucci e nel bilancio di Norberto Bobbio[10].

[8] Forse Preti tra i protagonisti del neoilluminismo è quello che si è spinto più avanti in affermazioni di carattere comparativo tra la nostra cultura e quella di altri paesi così come nel sottolineare l'alternativa democratica al fascismo segnata dalla cultura neoilluministica. Questo aspetto del pensiero di Preti è ad esempio documentato da F. Minazzi, *Il cacodemome neoilluminista. L'inquietudine pascaliana di Giulio Preti*, Franco Angeli, Milano 2004, spec. pp. 137-167.

[9] Questa ricostruzione è registrata ad esempio da M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*, il Mulino, Bologna 2016. Il volume di Ferrari dedica due sezioni al neoilluminismo (la prima *L'appello alla ragione e il neo-Illuminismo*, pp. 83-101; la seconda *Il declino del neo-Illuminismo, il mestiere del filosofo e la coscienza storiografica*, pp. 167-83) ed è insostituibile per ricchezza di informazione, capacità di cogliere il nucleo filosofico delle vicende e l'equilibrio nelle interpretazioni sottoscritte.

[10] Cfr. il volume di AA. VV., *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del convegno di Anacapri giugno 1981*, con una prefazione di F. Tessitore, Guida, Napoli 1982. Sono condivisibili alcuni rilievi fatti da P. Parrini, *Né profeti, né somari. Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento quindici anni dopo*, «Filosofia

Come si può vedere furono gli stessi protagonisti del neoilluminismo a sostenere questa conclusione. A partire infatti dagli anni Settanta alcuni dei protagonisti principali presero progressivamente le distanze da questo neoilluminismo originario. Le ragioni sono le più svariate. Significativa è l'analisi che del fallimento del neoilluminismo ha fornito agli inizi del XXI secolo Viano, con la sua abituale lucidità e declinando lo stesso approccio laico che orienta questo testo:

> Dopo la guerra era comparso il *neo-Illuminismo*, un movimento strettamente filosofico che, promosso da Nicola Abbagnano, intendeva opporsi al tentativo cattolico di esercitare un'egemonia culturale fondata sull'uso delle leve del potere, sul controllo degli insegnamenti umanistici universitari e sulla manipolazione dei programmi della scuola secondaria. I neo-illuministi si richiamavano all'Illuminismo settecentesco, ma la loro critica si rivolgeva, più che alle credenze religiose, ai movimenti ottocenteschi come il Romanticismo, il Positivismo, la filosofia idealistica, il Marxismo e così via, e nel loro programma non c'erano riferimenti espliciti al laicismo: il Settecento che avevano in mente era in gran parte mitizzato, perché essi avevano confidenza soprattutto con i movimenti culturali del primo Novecento, come Pragmatismo, Fenomenologia, filosofia dell'esistenza e filosofie della scienza varie. Si capisce così che freddi nei confronti della critica illuministica della religione e ostili al rifiuto positivistico della teologia e all'anticlericalismo moderno, scansassero i conflitti tra scienza e religione che avevano animato la cultura settecentesca e ottocentesca. Nonostante che molti li accusassero di remissività nei confronti della cultura scientifica, i neo-illuministi mettevano la scienza accanto alla religione e, insistendo sui limiti della conoscenza scientifica, sostenevano che ciascuna delle due è legittima nella propria sfera. I neo-illuministi preferivano non vedere che la scienza moderna aveva cambiato l'immagine della realtà e il modo di pensare dei quali si nutriva la religione e così disinnescavano l'arma più micidiale di cui si era servito l'illuminismo settecentesco[11].

italiana» 14 (2018), pp. 9-34, spec. p. 17 e ss., sulla scarsa credibilità del Convegno de L'Aquila per sviluppare una disamina imparziale di quanto si era sviluppato nella filosofia italiana nei decenni precedenti e potere concludere sbrigativamente che il neoilluminismo e la sua impostazione empiristica era completamente fallita. In particolare, non si ebbe nessuna relazione o comunicazione, che si muovesse «sullo stesso specifico terreno epistemologico» dell'empirismo, che sviluppasse argomentazioni alternative a quelle con cui Evandro Agazzi giunse alla sua conclusione tombale.

[11] C. A. Viano, *Laici in ginocchio*, Laterza, Roma-Bari 2006, pp. 10-11.

Viano giudica quindi il neoilluminismo italiano un «arrendevole laicismo» e concludeva: «Il laicismo debole ed eclettico del neoilluminismo fu quindi presto sopraffatto»[12].

Questa certamente è una parte, anche importante, ma non tutta, della vicenda della prima fase del neoilluminismo segnata principalmente dall'iniziativa degli esponenti della prima generazione nata nei primi due decenni del Novecento. Sul piano strettamente filosofico la crisi, e non già la fine del neoilluminismo deriva da altre basi e non solo dalla incapacità di percorrere coraggiosamente l'eredità irreligiosa dell'Illuminismo servendosi in modo dirimente degli esiti delle scienze. Per capire i limiti della prima fase del neoilluminismo bisognerà avviare una revisione complessiva della immagine che ne viene fornita. Come in parte abbiamo suggerito non solo si tratterà di mettere da parte l'irrilevante ottica geografica ma anche la tesi che si tratti di un movimento sostanzialmente uniforme e caratterizzato da un generale eclettismo. Se si guarda alle questioni maggiormente rilevanti negli scritti degli esponenti del neoilluminismo tra gli anni Quaranta e i primi anni Settanta, si potranno individuare linee molto divergenti. Tra le questioni rilevanti includeremo certamente quella del ruolo della scienza nella critica della religione, ma aggiungeremo quella dell'autonomia e della natura della teoria filosofica, insieme all'agenda dei principali problemi etico-politici sui quali il movimento neoilluministico può fornire quel contributo critico che rende legittima la rivendicazione dell'eredità dell'Illuminismo. È di aiuto, dunque, mettere da parte una visione monolitica di questo movimento identificando piuttosto al suo interno una molteplicità di linee e personalità anche molto diverse. Così come è divenuto usuale negli ultimi anni provare a squadernare una immagine storiografica che sostituisce all'Illuminismo gli Illuminismi, può essere utile distinguere più neoilluminismi e proprio questo faremo già per quanto riguarda la prima fase di questo movimento.

3. *Rivedere l'immagine del neoilluminismo: eclettismo o pluralismo?*

La prima fase del neoilluminismo sembra caratterizzata dalla condivisione di una piattaforma molto generale, e proprio mettendo in primo piano questa condivisione che ne è stata elaborata una "rico-

[12] Ivi, p. 12.

struzione" come un movimento eclettico. In effetti, nell'attività delle prime due generazioni di neoilluministi, è riconoscibile l'impegno a importare nella nostra cultura più stili filosofici già diffusi in Europa e negli USA, quali l'esistenzialismo, la fenomenologia, il neopositivismo, il pragmatismo, la filosofia linguistica, ma anche correnti del neo-kantismo e del neo-marxismo. Il progetto a cui si lavorava era spesso quello di realizzare una sintesi ed integrazione fra più impostazioni. Ma se si guardano più da vicino gli scritti delle personalità di questa prima fase del neoilluminismo, si trovano posizioni molto divergenti e quindi risulta più adeguata un'immagine nella quale sono riconoscibili linee alternative di elaborazione filosofica.

Nella piattaforma generale condivisa possiamo collocare la pretesa che il neoilluminismo si differenziasse dall'Illuminismo in quanto veniva messo da parte l'ottimismo che dominava il fenomeno del Settecento. In definitiva questa presa di distanza da una qualche forma di ottimismo era presente ad esempio sia in Abbagnano (per la sua consapevolezza esistenzialistica della fragilità dell'essere umano), sia in Preti (per gli aspetti illusori che intravedeva in qualsiasi ottimismo progressista), e sia in Santucci (per il suo empirismo fautore di un neoilluminismo scettico). Un'altra posizione condivisa, e in generale esplicitamente illuministica, è la pretesa di fare una filosofia "militante" (come si esprimeva Bobbio riprendendo la lezione di Cattaneo)[13]. Si doveva quindi criticare – e con una ricaduta di queste critiche non solo nelle Università – la cultura del passato, e come auspicava Abbagnano, si doveva condurre «una critica delle critiche»[14].

Ancora sul piano sostantivo si può individuare la comune tendenza della prima generazione dei neoilluministi a fare appello alla ragione per criticare le tradizionali concezioni filosofiche. Su questo punto ad esempio insiste giustamente Massimo Ferrari, mostrando come sia Abbagnano che Geymonat e Dal Pra concordavano nel considerare il neoilluminismo una «filosofia neo-razionalista»[15]. Abbagnano spiegava come si trattasse di una ragione non assolutistica, ma tuttavia l'appello alla ragione sottolineava la condivisione di una impostazione teorica che cercava principalmente degli elementi strutturali, dei principi condivisi costitutivamente da varie forme della cultura. Differenti erano i concetti di ragione cui ci si richiamava, e

[13] N. Bobbio, *La filosofia militante. Studi su Carlo Cattaneo*, Einaudi, Torino 1970.
[14] N. Abbagnano, *Verso il muovo illuminismo*, cit., pp. 110-111.
[15] M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 96-98.

mostreremo anche l'esistenza di un filone più coerentemente neoempiristico e naturalistico, che mette l'esperienza prima e al posto della ragione. L'indebolimento principale era quello raggiunto da chi, come Bobbio, insisteva per una interpretazione strumentale della ragione indicando come sua fonte Hobbes (che peraltro aveva condotto molto più avanti il superamento della concezione razionalistica di ragione). Ma con il privilegiamento della ragione si fa valere ancora una concezione antropologica tradizionale, che identifica la specificità dell'essere umano nelle risorse intellettuali con cui vengono tenute a bada passioni, emozioni, desideri ecc.

Dunque già sul ruolo e sul significato di ragione vi è tra i neoilluministi una profonda diversità. Una analoga inconciliabilità vi è nella riflessione rivolta a stabilire se e in che senso sia riconoscibile una autonomia alla filosofia: un altro dei nuclei tematici su cui convergono i primi neoilluministi. La risposta è concordemente positiva quando si tratta di rivendicare uno spazio del tutto peculiare alla filosofia rispetto alle scienze. Come abbiamo visto nel punto 3 del manifesto fondativo che abbiamo citato (*supra*, p. 189), la declinazione metodologica del lavoro filosofico si accompagna con l'abituale rivendicazione di un suo superiore statuto: un esito del tutto tradizionale e fortemente in contrasto, come vedremo, con la pretesa di molti neoilluministi che il loro movimento fosse il primo nel nostro Paese a riconoscere l'importanza delle scienze. Ma la questione più affrontata è piuttosto se la filosofia abbia o no una sua specifica autonomia rispetto alla ricerca storiografica. Una posizione largamente rifiutata dai neoilluministi era quella espressa in quei tempi da Eugenio Garin che considerava la filosofia con un «sapere storico»[16]. Su questo punto, si giocava in fondo una diversità rispetto al neo-Idealismo e in generale i neoilluministi che, prendendo le distanze dal passato, cercavano di tenere ferma la distinzione tra filosofia e storia. Ma poi questo approccio si concretizzava in posizioni molto diverse a seconda della portata che si finiva con il dare ad una specifica teorizzazione filosofica. Le cose per molti neoilluministi si complicavano perché finivano con il fare coincidere le teorizzazioni con i "sistemi filosofici" classici e dunque l'unica

[16] E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Roma-Bari 1959. Sulla presenza di una tendenza, tra i neoilluministi delle due prime generazioni e di Preti in particolare, alla presa di distanza dalle idee di Garin, v. ad esempio A. Pagnini, *Rileggere* Retorica e logica *oggi*, in L. M. Scarantino (ed.), *Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti*, Mimesis, Udine 2014, pp. 159-174.

soluzione che sembrava percorribile era quella – espressa da Viano con la sua abituale nettezza – che non vi era posto per alcuna teoria filosofica. Ma quella di negare una legittimità teorica alla filosofia non è, come subito documenteremo, una linea condivisa nella prima fase del neoilluminismo e chi riprendeva la linea empiristica o pragmatista aveva una diversa concezione della natura delle teorie.

I contrasti sulla questione della filosofia come teoria erano particolarmente significativi se si guarda alla trattazione dell'etica da parte dei neoilluministi delle prime due generazioni. Nella prossima sezione mostreremo diversità radicali a questo proposito. Bisogna però ricordare che nel secondo dei convegni dei neoilluministi del giugno 1954, dedicato al tema *Significato e valutazione*, Viano si faceva un vanto di criticare importanti tentativi fatti nel secondo dopoguerra da parte di R. M. Hare e W. H. Hall di elaborare una teoria etica; e Scarpelli, nella sua relazione su Stevenson, elaborava una visione inadeguata riducendo tutta la teoria etica neo-empiristica all'emotivismo[17]. Per alcuni neoilluministi sembrava più innovativo rifiutare alla radice le chiacchiere e i pregiudizi che sotto l'etichetta di "morale" si sentivano risuonare nelle prediche non solo dei sacerdoti, ma anche di molti intellettuali impegnati di quegli anni. Non meraviglia come poco si potesse poi fare per rendere chiaro, autorevole e fertile il punto di vista di un'etica laica. In effetti nella prima fase del neoilluminismo sullo spazio della teoria nell'etica si giocarono profonde diversità e sono rintracciabili posizioni che anticipano quella svolta nelle generazioni successive di neoilluministi che considereranno uno dei compiti principale della "critica delle critiche" l'elaborazione di teorie fondate sull'esperienza della condotta umana e sulla conoscenza delle dinamiche reali nella vita sociale.

4. *Il neoilluminismo pluralista e il recupero dell'empirismo come "atteggiamento filosofico"*

Come si è visto, la dichiarazione di morte del neoilluminismo si iden-

[17] Cfr. M. Pasini-D. Rolando (eds.), *Il neoilluminismo italiano*, cit., pp. 55-83. La terza relazione della giornata di studio del 1954 era di A. Pasquinelli che esaminava la concezione che della valutazione era stata offerta dalla *Enciclopedia internazionale della scienza unificata*. A proposito delle posizioni complessive di Viano e delle sue idee più aperte sull'etica in un periodo successivo, v. E. Lecaldano, *La critica alle teorie etiche e la ricerca sui fatti della bioetica*, «Rivista di filosofia» 110 (2019), pp. 481-497; mentre diremo più avanti dei cambiamenti nelle posizioni teoriche di Scarpelli.

tificava con la dichiarazione di fallimento dell'empirismo. Ma in realtà si tratta di capire quanti dei neoilluministi ritenevano che si potesse fare un tipo di teoria che sottoscrive alcune indicazioni dell'empirismo. Questo può aiutarci a reimpostare una rivisitazione della prima fase del neoilluminismo per una più adeguata ricostruzione sulla presenza che questa impostazione aveva in questi decenni. Nel fare questa rivisitazione in definitiva finiremo con il prestare particolare attenzione ai contributi teorici in un certo senso divergenti rispetto a quelli offerti dai principali esponenti del neoilluminismo. Si potrebbe, infatti, ipotizzare che la linea filosofica del passato a cui maggiormente guardavano i neoilluministi di prima generazione era quella di Kant e poche sono le personalità della prima e seconda generazione di neoilluministi che mostrano una particolare apertura nei confronti dell'empirismo tra XVII e XVIII secolo[18]. Stando così le cose, non si capisce come al convegno de L'Aquila si potesse dichiarare il fallimento di una epistemologia che poco o nulla era stata praticata nella cultura italiana negli ultimi due secoli. Casomai in un movimento molto pluralista si poteva riconoscere una piccola corrente di neo-empiristi che si doveva fare largo in un campo dominato da razionalisti, da neokantiani o intuizionisti fenomenologi. Si tratta poi di vedere se qualche cambiamento c'è con le successive generazioni di neoilluministi.

Significativo per ricostruire la presenza di una linea neo-empirista nella prima fase del neoilluminismo è certamente la considerazione del contributo offerto da Preti. Tra l'altro Preti è l'unico degli esponenti principali del neoilluminismo la cui attività si conclude con la data indicata, dalla immagine storiografica ricevuta come quella della fine del neoilluminismo. Ma come vedremo si tratta invece di una personalità le cui impostazioni, soluzioni e idee non solo vengo-

[18] Può forse corroborare questa interpretazione una recente lunga intervista, molto ricca e documentata, data da M. Ferrari, *A proposito di "Mezzo secolo di filosofia italiana"*, a cura di N. Parise, http://www.filosofia.it/ [14.09.2020] (2020), pp. 1-75, http://www.filosofia.it/wp-content/uploads/2020/01/INT_FERRARI_REV.pdf [14.09.2020]. Se presa alla lettera, essa mette in luce come appunto l'empirismo sia del tutto assente dalla filosofia italiana dell'ultimo mezzo secolo e ci sono approfondimenti su Kant, Hegel, Marx, Heidegger, Husserl, ma i nomi e i testi di Locke, Hume, Mill o di Illuministi come Helvetius, Diderot, ecc., sono quasi del tutto assenti. Questa intervista è molto utile per il modo in cui Ferrari insiste nel caratterizzare «il progetto neo-illuministico» come «un progetto di modernizzazione» (ivi, pp. 26-27), sottolineando in generale l'importanza di questo processo di modernizzazione per comprendere le linee di sviluppo della filosofia italiana dell'ultimo secolo.

no discusse, ma riprese e sviluppate in modo crescente, fino ad oggi. In Preti troviamo una continua ricerca della specificità del «mestiere del filosofo» che si sviluppa – con esiti parzialmente diversi – sia in *Praxis ed empirismo* (1957)[19], sia in *Retorica e logica* (1968). Il suo contributo può essere letto con una interpretazione minimalista che lo vede come un pensatore eclettico incapace di raggiungere una sua propria proposta teorica. Ma questa interpretazione è del tutto inadeguata e non coglie invece le componenti di rottura presenti nella sua elaborazione non solo nei confronti della cultura filosofica in generale, ma anche degli altri esponenti del neoilluminismo. E certamente tra i punti di diversità di Preti sta la continua frequentazione di filosofi empiristi sia del passato come del Novecento[20].

L'originalità di Preti sta nell'avere considerato il mestiere del filosofo come quello di chi è impegnato nella critica delle culture e delle civiltà con il ricorso all'empirismo e alle scienze. Secondo Preti, la filosofia consiste in una elaborazione sistematica (rivendicazione di cui Preti non ha paura) di una prospettiva critica empiristica che tiene conto dei risultati delle scienze ma che non ha la stessa pretesa delle scienze di essere neutrale (*wertfrei*). Preti dunque privilegia un orizzonte critico analogo al trascendentalismo kantiano, ma visto nella sua stretta connessione con una concezione della conoscenza chiaramente radicata nell'empirismo e che si sforza di elaborare la prospettiva epistemologica delle scienze[21].

Inoltre Preti è particolarmente interessato a capire la natura dei giudizi di valore. A questo proposito egli scrive:

> i giudizi [di valore] di solito sono accompagnati con una *motivazione* [...]. È la motivazione che può essere buona o cattiva,

[19] È utile vedere l'edizione di G. Preti, *Praxis ed empirismo*, prefazione di S. Veca e postfazione di F. Minazzi, Mondadori, Milano 2007. Come lo stesso titolo indica, in questo libro Preti si impegna a presentare e applicare estesamente sul piano teorico proprio una impostazione empirista.

[20] Ci si può limitare a ricordare che a Preti si deve: una intera monografia – sia pure ricca di critiche – dedicata ad Adam Smith (*Alle origini dell'etica contemporanea: Adam Smith*, Laterza, Roma-Bari 1957); una traduzione nel 1946 della *Regola del gusto* di David Hume (riproposta da Laterza, Roma-Bari 1967); traduzioni di altri testi neoempiristi come ad esempio gli *Studi filosofici* di G. E. Moore.

[21] Una delle ricostruzioni più convincenti del contributo di Preti come filosofo non eclettico è quella elaborata da Paolo Parrini in numerosi scritti. Cfr. in particolare *Filosofia e scienza nell'Italia del Novecento. Figure, correnti, battaglie*, Guerini, Milano, 2004, e P. Parrini-L. M. Scarantino (eds.), *Il pensiero filosofico di Giulio Preti*, Guerini, Milano 2004.

> e come tale conferisce validità o meno al giudizio di valore. Naturalmente, però, essa di solito non si riduce a un semplice enunciato atomico. [...] [Essa] può assumere la forma di un enunciato molecolare, o macromolecolare – cioè insomma, di un discorso più o meno lungo. Può contenere anche altri enunciati axiologici che implicano logicamente quello motivato (per esempio, enunciati axiologici o normativi generali); ma l'essenziale (e il nocciolo di tutta la teoria che stiamo per esporre) è che *in essa è sempre presente un enunciato fattuale* (o un insieme di enunciati fattuali) o *comunque teorico, conoscitivo*[22].

Nelle opere di Preti viene inoltre accentuata la componente di critica allo storicismo. È questo il tema di fondo di *Retorica e logica*, in cui Preti rivendicava una cultura filosofica, da una parte non ridotta a sapere scientifico e dall'altra in grado di prendere le distanze da impostazioni culturali relativiste e incapaci di elaborare prospettive valutative sul proprio tempo. Per realizzare questi obiettivi, Preti mise a punto una teoria meta-etica e una ben precisa concezione normativa (faceva proprio quello che altri neoilluministi consideravano impossibile confinando l'etica e i valori nell'area della emotività irrazionale).

Preti non si fermava al lato critico, ma delineava anche chiaramente una delle ricadute strutturali dell'analisi teorica dell'etica che andava svolgendo:

> Ma come abbiamo già osservato le valutazioni si appoggiano a motivazioni: e queste sono conoscenze, valide o non valide come conoscenze, cioè vere o false. Razionalmente un conflitto di credenze deve portare, o per lo meno può portare al conflitto di valutazioni. *È qui e solo qui che tra la cultura teorica e la cultura axiologica può sorgere, indirettamente, un conflitto*. E cioè quando mutamenti intervenuti nel sapere scientifico scalzano le verità delle conoscenze che motivano valutazioni attuali, facendole regredire a pregiudizi[23].

Preti procedeva anche utilizzando queste sue concezioni teoriche per sviluppare una vera e propria etica pratica e applicata, in cui venivano criticate – a questo è dedicato in particolare l'ultimo capitolo di *Retorica e logica* – le soluzioni cattoliche correnti nella società italiana

[22] G. Preti, *Retorica e logica. Le due culture*, nuova edizione a cura di F. Minazzi, Bompiani, Milano 2018, pp. 411-412.
[23] G. Preti, *Retorica e logica*, cit., pp. 437-438.

tra anni Sessanta e primi anni Settanta. Molte erano le problematiche investite – molte delle quali tuttora attuali: questioni relative alla famiglia, la vita sessuale, le superstizioni presenti nelle religioni e nelle credenze popolari, le libertà civili e politiche ecc. Su tutte metteva a punto prospettive complessive dal sapore decisamente illuminista. Si tratta di prospettive chiaramente riconoscibili come punti di convergenza anche negli scritti degli esponenti delle successive generazioni di neoilluministi.

Scarpelli e Santucci sono altre due personalità nelle quali è chiaramente presente una peculiare attenzione per la filosofia empiristica e che hanno sviluppato il loro contributo fino all'ultimo decennio del XX secolo. Scarpelli comincia la sua attività come filosofo del diritto formatosi alla scuola di Bobbio. La sua elaborazione è già avviata negli anni Cinquanta, ma poi vi sono alcune sue opere che mostrano l'assurdità di considerare il neoilluminismo come concluso alla fine degli anni Sessanta. La ricerca storiografica sul neoilluminismo in generale mostra nella trattazione che fa di Scarpelli alcuni suoi limiti e pregiudizi. Uno dei pregiudizi assunti in alcune interpretazioni storiografiche è la tendenza a usare come ovvia una immagine fondazionalista della filosofia che privilegia comunque le teorizzazioni metafisiche e gnoseologiche e che confina i vari campi della riflessione pratica all'interno di una trattazione secondaria delle filosofie speciali del diritto, della politica ecc. Non si può ricostruire adeguatamente la natura del neoilluminismo con una griglia storiografica che dà per scontata una agenda idealistica o storicistica dei problemi filosofici e del loro ordine lessicale.

Scarpelli mette in crisi, con la sua biografia intellettuale, alcune delle priorità acquisite e accettate da sempre nella nostra cultura filosofica. Così con il suo libro del 1962 *Filosofia analitica, norme e valori* [24], sviluppa una metodologia per la ricerca filosofica che non è rilevante solo per la filosofia del diritto ma proprio per la capacità di suggerire un modo di fare filosofia in generale che sarà condiviso non tanto nella prima fase del neoilluminismo, quanto in quelle successive. Inoltre Scarpelli elabora fin dagli anni Sessanta una ben precisa concezione

[24] U. Scarpelli, *Filosofia analitica, norme e valori*, Edizioni di Comunità, Milano 1962. Tra i numerosi lavori dedicati alla figura di Scarpelli, ricordiamo P. Borsellino-S. Salardi-M. Saporiti (ed.), *L'eredità di Uberto Scarpelli*, Torino, Giappichell , 2014 in cui tra l'altro compare E. Lecaldano, *Metaetica e giustificazioni. Le innovazioni teoriche di U. Scarpelli*, pp. 23-36.

teorica sulle norme e regole pratiche in generali: una forma di non cognitivismo con tratti peculiari e che si confronta con la letteratura internazionale e in particolare J. L. Austin, R. M. Hare, C. Stevenson. Dunque la filosofia poteva (o doveva) essere in grado di elaborare teorie etiche complete e compiute, e di fatto le sviluppava senza pagare il solito pedaggio al Papa, alla scolastica neo-aristotelica o a Benedetto Croce. Il neoilluminismo, quindi, fin dagli scritti della seconda generazione che si affiancò ai Bobbio, Abbagnano, Geymonat, Preti nel dare vita a un movimento di idee include a pieno diritto, nella teoria filosofica, le questioni morali e politiche. Così facendo i neoilluministi potevano ancora di più sottolineare la loro pretesa di ereditare aspetti importanti dell'Illuminismo settecentesco. In questo contesto, acquista rilevanza il libro di Scarpelli *L'etica senza verità*, che è del 1982 ma raccoglie una serie di saggi che sono stati pubblicati a partire dal 1953[25]. Il libro è molto presente – sia perché accettato o perché rifiutato – nel successivo lavoro fatto da numerosi neoilluministi più giovani di elaborare teorie che condividevano il principio metodologico di Scarpelli di procedere "come se Dio non esistesse" (*etsi deus non daretur*). Infine Scarpelli già si impegna in varie aree di problemi applicativi e in particolare in quello della bioetica. Si tratta di un percorso approfondito, come vedremo, dalle generazioni successive di neoilluministi e Scarpelli fu uno dei principali iniziatori di questo sviluppo con i vari saggi poi raccolti postumi in *Bioetica laica*[26].

Non diversamente significativa per articolare e rivedere l'immagine ricevuta del neoilluminismo italiano è la biografia intellettuale di Santucci. Uno studioso che ha lavorato a Bologna e non solo presso l'Università ma in continua collaborazione con la casa editrice e la rivista *il Mulino*. La personalità di Santucci è importante se si vuole prestare attenzione ad un altro cambiamento significativo che il neoilluminismo italiano ha segnato nella cultura italiana: una conoscenza ed

[25] U. Scarpelli, *L'etica senza verità*, il Mulino, Bologna 1982.

[26] U. Scarpelli, *Bioetica laica*, Baldini & Castoldi, Milano 1998. Il volume comprende una prefazione di Maurizio Mori e un ricordo di Norberto Bobbio. Tra le iniziative di Scarpelli nel campo dell'etica applicata, molto significativa è la curatela, insieme a Maurizio Mori, di un fascicolo speciale della «Rivista di filosofia» (74/1983) dedicato a *Il diritto alla vita*, fascicolo che copre l'intera annata e fu l'ultimo del periodo in cui la Rivista venne pubblicata da Einaudi. Si tratta di uno dei primi tentativi italiani di affrontare in termini teorici laici un'importante questione dell'etica. Oltre agli articoli dei due curatori, comparivano contributi di Giuliano Pontara, Giorgio Prodi, Mario Portigliatti Barbos e importanti filosofi non italiani (Frankena, Kalinowski, Sikora).

un'attenzione molto maggiore che in precedenza verso i vari momenti di elaborazione di una filosofia non solo empiristica, ma anche chiaramente naturalistica e secolare. Santucci per molti decenni ha saputo creare un contesto di accoglienza e proposta per molte ricerche e traduzioni sui testi trascurati degli empiristi classici, favorendo decisamente un atteggiamento più generoso che nel passato nei confronti dell'empirismo britannico[27]. Questo impegno è riconoscibile anche nell'attività di Viano che nel 1960 pubblicò un importante volume su Locke visto come proto-illuminista[28]. Da rilevare per altro che Santucci dedicò tutta la sua vita non solo a diffondere la conoscenza di David Hume e dei principali empiristi britannici, ma proprio a mostrare i meriti di un atteggiamento empiristico in filosofia. A questo proposito, Santucci non è reticente o timoroso nei confronti di un lavoro teorico in filosofia. Tra l'altro questo spazio per un lavoro teorico da parte della filosofia empirista viene chiaramente registrato dal titolo provocatorio che Santucci dette alla sua monografia su Hume del 1969, *Sistema e ricerca in David Hume*[29]. Importante un suo saggio del 1960 *Sull'empirismo come atteggiamento filosofico*, nel quale si rivendicava la superiorità di questo stile filosofico rispetto sia a Kant che alla fenomenologia di Husserl; ma anche nei confronti di quell'esistenzialismo positivo che con Abbagnano sembrava essere l'orizzonte filosofico costitutivo del neoilluminismo. Scriveva infatti Santucci:

[27] All' influenza di Santucci e di altri esponenti del neoilluminismo si devono alcune significative novità del panorama editoriale italiano dagli anni Settanta in avanti: la prima pubblicazione completa del *Trattato sulla natura umana* di Hume (solo nel 1971 si ritenne utile pubblicare il terzo libro sulla morale); le prime traduzioni complete della *Teoria dei sentimenti morali* di Smith negli anni Novanta; la prima traduzione completa della *Introduzione ai principi della morale e della legislazione* di Jeremy Bentham (solo nel 1998 poté essere superato il veto contro l'utilitarismo della Chiesa, di Alessando Manzoni e di altri esponenti della cultura nazionale sempre allerta per riaffermare anche oggi il loro monopolio); e ancora nel 1995 la prima traduzione italiana dei *Metodi dell'etica* di Henry Sidgwick. Così nella cultura italiana si consolidava ed espandeva anche il linguaggio dell'esperienza per parlare della realtà.

[28] C. A. Viano, *John Locke. Dal razionalismo all'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1960. Sulle implicazioni neoilluministiche del volume di Viano su Locke insiste giustamente C. Borghero, *Testi e leggende: il "Locke" di Viano*, «Rivista di filosofia» 110 (2019), pp. 391-416. Viano ha continuato per tutta le vita a occuparsi di Locke con traduzioni e discussioni: come è ovvio, Locke è centrale per il lavoro che fa Viano nel suo ultimo libro, *La scintilla di Caino. Storia della coscienza e dei suoi usi*, Bollati Boringhieri, Torino 2013.

[29] A. Santucci, *Sistema e ricerca in David Hume*, Laterza, Roma-Bari 1969. Santucci aveva già pubblicato su Hume un'altra monografia dal titolo, anch'esso in un certo senso provocatorio, *L'umanismo scettico di David Hume*, Zanichelli, Bologna 1965.

> Se per l'esistenzialismo positivo il problema della scelta consiste anzitutto nella rivendicazione della categoria del possibile e nella critica dell'Infinito romantico, l'orientamento empiristico accerta le concrete condizioni dell'esperienza e chiede che siano messe a prova le tecniche razionali che si sono scelte[30].

Nella prima fase del neoilluminismo sembra talvolta essere implicitamente sottoscritta la concezione hegeliana che guarda alla filosofia empirista (e forse in generale alla cultura britannica una volta confrontata con quella tedesca) come una forma minore di sviluppo dello spirito umano: impostazione che fa coincidere la filosofia con i sistemi di lingua tedesca. Un modo di pensare spesso riproposto fino ad oggi nella cultura italiana, dato che è ben conciliabile con la tendenziale antiscientificità che predomina in questa cultura e con la possibilità di condividere il culto della ragione con la Chiesa cattolica, limitandosi a discutere con essa se sia o meno ancella della teologia[31]. Proprio Santucci (in realtà non diversamente da Scarpelli e Preti) richiamava invece con nettezza all'importanza di una coerenza filosofica di fondo con questo atteggiamento empiristico. Nel caso di Santucci certo questa rivendicazione si poteva conciliare con impostazioni scettiche e modi moderati, ma questa era la specificità filosofica dell'empirismo una volta paragonato agli assolutismi e dogmatismi filosofici degli spiritualismi, idealismi e storicismi che il neoilluminismo doveva scalzare dalla cultura italiana[32].

5. *Il neoilluminismo italiano attraverso le generazioni*

Possiamo dunque interpretare il neoilluminismo come un movimento filosofico con un progetto unitario che si sviluppa in diverse generazioni. Questa interpretazione elaborata ricostruendo il modo in cui

[30] A. Santucci, *Sull'empirismo come atteggiamento filosofico*, «Rivista di filosofia» 3 (1960), pp. 52-81, ripubblicato in Id., *Empirismo, pragmatismo, filosofia italiana*, CLUEB, Bologna 1990, pp. 19-50, p. 39.
[31] Quella del primato della "ragione" è uno degli *idola fori* della nostra cultura sul quale si è ripetutamente espresso criticamente C. A. Viano ad esempio in *La ragione l'abbondanza e la credenza*, in A. Gargani (ed.), *Crisi della ragione*, Einaudi, Torino 1979, pp. 303-366, e ne *La fine della ragione. Una vicenda linguistico-filosofica*, «Rivista di filosofia» 72 (1981), pp. 491-526.
[32] Si veda a questo proposito W. Tega-L. Turco (eds.), *Un Illuminismo scettico. La ricerca filosofica di Antonio Santucci*, il Mulino, Bologna 2008.

in Italia si è sviluppata la cultura filosofica dal 1945 ad oggi non è altro che una serie di congetture storiografiche. I neoilluministi delle diverse generazioni riprendono alcuni punti dell'eredità illuministica, con variazioni non secondarie nel corso del tempo. Alcuni tentativi sono già stati fatti per individuare su basi diverse più fasi del neoilluminismo. Ad esempio, in questo senso ha proceduto Paolo Parrini e individuando come discrimine nel passaggio da una fase all'altra, quello dello scorrere delle generazioni[33]. Parrini accompagna questa sua scansione del neoilluminismo italiano in più generazioni con una lettura molto critica della prima fase[34]. Differenziando tra i vari esponenti di questa fase Parrini privilegia come vero illuminista Preti: un giudizio che, come si è visto, condividiamo. Parrini rileva, dunque, che dopo il primitivo entusiasmo al fenomeno neoilluminista furono rivolte «da varie parti accuse di improvvisazione e di deteriore eclettismo». Critiche a loro volta espresse con furia iconoclasta da personalità come Bobbio, ovvero «novelli detrattori [...] che all'esperienza neoilluminista avevano partecipato»[35].

Così Parrini articola la sua interpretazione:

> La tesi è questa: io ritengo che l'incidenza degli sforzi postbellici verso il rinnovamento della nostra filosofia sia stata assai scarsa se si guarda alle discipline eminentemente teoretiche come la gnoseologia e l'ontologia. Questo perché, con la luminosa eccezione di Preti, la stragrande maggioranza della prima e seconda generazione di neo-illuministi si orienterà verso discipline specialistiche come la logica (di cui peraltro vi era un grande e urgente bisogno), come la filosofia del diritto nelle sue connessioni con l'etica e, soprattutto, come la storiografia filosofica, una storiografia che per di più, nei fatti, abbandonava ogni interesse teorico che andasse oltre la critica di coloro che al loro mestiere di filosofi non avevano rinunciato. In tale critica si potevano avvertire un certo scetticismo sulla vitalità e fecondità della ricerca filosofico-teoretica (si parlò anche di "morte della filosofia") e la convinzione che tentativi speculativi dotati di un qualche livello di generalità e astrazione non fossero più perseguibili se non a opera di pensatori di formazione cattolica e spiritualista, da sempre avvezzi a portarli avanti secondo le modalità tradiziona-

[33] P. Parrini, *L'esperienza neoilluminista nello specifico pretiano*, in W. Tega (ed.), *Impegno per la ragione. Il caso del neo-Illuminismo*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 179-201.
[34] P. Parrini, *Né profeti, né somari*, cit., p. 15.
[35] *Ibidem*.

> li. Sembrava insomma che per gli studiosi di orientamento laico che volevano mantenere un contatto con la filosofia la cosa più seria da fare fosse lo studio della sua storia[36].

Parrini a proposito dell'incapacità degli esponenti di questa prima fase del neoilluminismo (siano essi della prima o della seconda generazione) rileva che nessuno di essi ha creduto nella possibilità:

> di svecchiare e alzare il tono della filosofia italiana attraverso un rinnovamento teorico, o quanto meno attraverso lo sviluppo del versante teorico della disciplina. Piaccia o non piaccia riconoscerlo, per muovere in tale direzione si è dovuto aspettare la generazione ancora successiva[37].

Nelle pagine precedenti abbiamo presentato una ricostruzione del neoilluminismo largamente convergente con quella di Parrini, ma differente relativamente al punto di non fare coincidere esclusivamente l'elaborazione teorica della filosofia con quella impegnata nella epistemologia e nella individuazione della natura della verità scientifica. Non si è costretti certo a fare coincidere teorica con teoretica e si può riconoscere nella seconda generazioni di neoilluministi alcuni esponenti (abbiamo insistito su Scarpelli e Santucci e abbiamo ricordato Visalberghi) che hanno ritenuto di dare un contributo al rinnovamento filosofico impegnandosi in una elaborazione riflessiva dedicata ai cosiddetti problemi pratici. Si può tra l'altro concordare con Hume quando spiegava che la «scienza dell'uomo» rappresenta la capitale della cultura umana da conquistare perché da essa dipendono quelle «quattro scienze, la logica, la morale, la critica e la politica» nelle quali «è compreso tutto ciò che può importarci di conoscere, e che può contribuire al perfezionamento (*improvement*) e all'ornamento della mente umana»[38].

6. *Recenti generazioni di neoilluministi?*

Sulla prima e seconda generazione dei neoilluministi abbiamo già scritto, così come abbiamo insistito sulla pluralità di impostazioni fi-

[36] Ivi, pp. 15-16.
[37] P. Parrini, *L'esperienza neoilluminista nello specifico pretiano*, cit., p. 199.
[38] D. Hume, *Trattato sulla natura umana*, Laterza, Roma-Bari 1987, p. 7.

losofiche riconoscibili e sulla particolare attenzione che prestiamo in questo scritto per un filone empirista del neoilluminismo e per l'area di problemi che rientrano nell'etica intesa in senso largo. Passando ora ad una proposta per riconoscere una terza e una quarta generazione di neoilluministi non si fa molto di più che un tentativo di ricostruzione, molto schematico, ipotetico, congetturale e lacunoso. Nel periodo coinvolto resta operativo e condiviso il progetto originario (certamente anche da coloro che più che ai pensatori britannici degli *Enlightenments* o ai francesi delle *Lumières* si richiamano alla *Erklärung* di Kant) di svecchiare la cultura filosofica attraverso uno sviluppo della elaborazione teorica inscritta nell'esperienza umana che ne immagini anche le ricadute sociali. Tutto ruota intorno all'idea che questo mutamento della filosofia possa aiutare a mettere a fuoco meglio le condizioni di un qualche progresso o miglioramento per la società italiana come parte di una società transnazionale. Miglioramento e progresso che possono essere in via del tutto generale caratterizzati come: una maggiore incidenza nella cultura pubblica delle acquisizioni delle diverse scienze e inoltre l'avvio di trasformazioni etiche tese a riconoscere un eguale valore a tutti gli esseri umani e a favorire le istituzioni che accrescono il benessere umano e ne garantiscono una distribuzione più equa tra tutti.

Dunque, una svolta decisiva che caratterizza la terza generazione di neoilluministi si è avuta quando un numero molto ampio di persone coinvolte nell'insegnamento e nella ricerca filosofica hanno rivendicato una qualche priorità e centralità del loro lavoro teorico; non limitandosi poi a questa rivendicazione ma impegnandosi concretamente su questioni che non erano quelle tradizionali della ontologia e della metafisica, ma piuttosto le questioni della conoscenza, della logica, del linguaggio, del significato e dell'etica, ovvero della morale, del diritto e della politica ecc.. Si tratta di una svolta visibile nel corso degli anni Ottanta con un chiaro incremento, anche solo come fenomeno quantitivo, nei due decenni successivi. Per quanto riguarda l'etica l'impegno si volge ad elaborare teorie su dimensioni della vita pratica degli esseri umani muovendo spesso dalle trasformazioni che si realizzano nella società italiana. Questa generazione è aiutata nelle sue pretese teoriche progressiste dai mutamenti della società italiana dopo il Sessantotto sul piano politico, economico e civile e in particolare dagli esiti dei *referendum* sulle leggi sul divorzio e sull'aborto. Un fenomeno chiaramente riconosciuto, ad esempio, da Massimo Ferrari, quando accommiatandosi dal Novecento si ferma

sui «dilemmi dell'etica»[39].

Molti campi della vita pratica sono stati dissodati con una riflessione critica che si è spinta fino al confronto di più elaborate teorie. Nella riflessione italiana degli ultimi decenni è possibile riconoscere un confronto teorico ricco e variegato di concezioni secolari e naturalistiche a proposito della meta-etica (emotivisti, vari tipi di non cognitivismo e di cognitivismo, intuizionisti, realisti ecc.). Analogamente, sia pure uno o due decenni più tardi, si è sviluppato un confronto tra diverse teorie normative. Forse va ancora fatta una accurata ricostruzione di questi spostamenti d'asse della teoria filosofica, in cui si prenda atto che anche da noi sono state proposte elaborate teorizzazioni – del tutto al passo con il dibattito internazionale – a favore di contrattualismo, utilitarismo, etica dei diritti, etica delle virtù, etica delle donne, riformulazioni del kantismo, etiche evoluzioniste ecc. Una analoga articolazione e confronto riguarda anche le teorie filosofiche della politica e del diritto e altri campi spesso dissodati criticamente per la prima volta nel nostro Paese. A mano a mano che i processi di modernizzazione si stabilizzavano – come al solito con l'equilibrio precario che caratterizza la nostra storia sociale – sono poi fiorite varie rivisitazioni teoriche di problemi pratici ed applicativi e l'agenda include: la bioetica, l'elaborazione di una impostazione femminile della filosofia e dell'etica, le relazioni familiari in connessione con le questioni di sessualità e genere, le questioni del trattamento degli animali e dell'ambiente, una caratterizzazione e giustificazione teoricamente precisa dei diritti civili e sociali da riconoscere in una società liberaldemocratica, le questioni della convivenza in una società nella quale convivono una molteplicità di culture e religioni ecc.. Nel passaggio alle ulteriori generazioni di neoilluministi il filo della ricostruzione si arricchirà di nuovi campi teorici ma anche di nuove aree applicative.

Proviamo a determinare un po' più precisamente le cose suggerendo che la terza generazione comprende coloro che sono nati nel decennio che va dal 1940 al 1950 e attorno ad esso[40]. Si tratta di una gene-

[39] M. Ferrari, *Mezzo secolo di filosofia italiana*, cit., pp. 278-289.

[40] Scusandomi per indebite inclusioni ed esclusioni, elencherei quindi: Flavio Baroncelli, Luisella Battaglia, Patrizia Borsellino, Michelangelo Bovero, Carlo Cellucci, Paolo Comanducci, Francesco Fagiani, Luigi Ferrajoli, Elisabetta Galeotti, Aldo G. Gargani, Letizia Gianformaggio, Giulio Giorello, Riccardo Guastini, Mario Jori, Paolo Leonardi, Sebastiano Maffettone, Tito Magri, Maurizio Mori, Demetrio Neri, Paolo Parrini, Eva Picardi, Giuliano Pontara, Marina Sbisà, Giovanni Tarello, Marco Santambrogio, Marzio Vacatello, Salvatore Veca, Vittorio Villa. Si dovrebbero poi

razione che si libera dall'idea che l'unico sapere filosofico è costituito dalla storia della filosofia e si incammina decisamente sul piano delle elaborazioni di teorie. Nel periodo di maggiore fioritura di questa generazione, a partire come si è detto dagli anni Ottanta in avanti, non mancano, al di là degli scritti delle diverse personalità, anche alcune iniziative di gruppo che mostrano il mutamento di contesto della cultura filosofica italiana. Ricordiamo che negli anni Novanta si costituì, affiancandosi alla più antica *Società italiana di filosofia* una *Società italiana di filosofia analitica*[41], che certamente aveva ben presente in coloro che le dettero vita le posizioni di Scarpelli. Tra gli anni Ottanta e anni Novanta, nacquero poi anche alcune riviste che si affiancarono alla «Rivista di filosofia» nel raccogliere studi e ricerche di tipo teorico in un'area che potremmo caratterizzare come laica: tra queste ricordiamo ad esempio «Iride», «Bioetica», «Ragion pratica», «Notizie di Politeia», ecc.

Spingendoci cronologicamente più avanti su di un piano molto generale possiamo articolare questo schema suggerendo che una qualche eredità neoilluminista è in Italia riconoscibile anche in una quarta generazione (quella nata tra anni Sessanta e Settanta) e forse in una quinta (quella nata negli ultimi decenni che precedono la fine del secolo XX). Procedendo su questa strada sarebbe necessario aggiornare le agende sia delle teorie meta-etiche, sia di quelle normative come delle aree di etica applicata (ed ovviamente di filosofia politica, del diritto ecc.). Naturalmente qui non ci azzardiamo a fare nomi avendo a che fare chiaramente con un work *in progress* che non si può cristallizzare in un elenco. Con riferimento a queste ultime generazioni, oltre a sottolineare la loro più marcata internazionalizzazione, si può rilevare una qualche maggiore presenza di elaborazioni teoriche che integrano insieme gli approcci filosofici e la frequentazione ravvicinata di qualche campo scientifico o sperimentale. Si tratta in fondo di fare proprio quello che gli Illuministi del Settecento auspicavano, ovvero di includere a pieno diritto nella teoria filosofica

aggiungere molti studiosi impegnati nei vari ambiti della storia della filosofia o proprio nella ricerca empirica delle scienze sia naturali che umane, ma stiamo privilegiando qui il contributo teorico dei neoilluministi, che certamente è stato arricchito anche da chi ha lavorato in questi altri ambiti.

[41] Cfr. P. Donatelli-L. Floridi (eds.), *Filosofia analitica 1993. Bilanci e prospettive*, Lithos Editrice, Roma 1993, che contiene tra l'altro i profili dei primi aderenti alla *Società italiana di filosofia analitica*, costituita il 31 ottobre 1992 da Gaetano Carcaterra, Maria Rosaria Egidi, Luigi Ferrajoli, Eugenio Lecaldano, Paolo Leonardi, Diego Marconi, Paolo Parrini, Eva Picardi, Marco Santambrogio, Vittorio Villa.

della natura umana le acquisizioni del sapere scientifico: all'interno di teorie filosofiche che mantengono comunque una loro autonomia, vengono introdotte le acquisizioni di biologia evoluzionista, scienza cognitiva, neuroscienze, etologie ecc. La ricerca filosofica contribuisce così sistematicamente a connettere maggiormente l'immagine manifesta che abbiamo di noi esseri umani con tutti i modi di studiare la realtà in cui viviamo con i linguaggi propri delle scienze. Non viene poi escluso da questa ricostruzione filosofica il rinvio ad una dimensione critica che coinvolge valori, regole, norme ecc.

Difficile dare una valutazione sul quanto questo sforzo convergente di più generazioni di neoilluministi abbia favorito – come l'impegno militante che li accomuna si proponeva di fare – alcune esigenze di crescita, democratizzazione, liberazione, giustizia. Sono in definitiva questi quei valori illuministici che spesso fuori d'Italia – malgrado tutto e talvolta con un'analisi che suona ingenua e ottimistica[42] – sono rivendicati come ancora attuali, anche se certo questo richiede contrastare quasi ovunque lo spirito dei tempi. Ma si tratta di una rivendicazione inscritta nella storia del nostro neoilluminismo fin dall'origine, come risulta chiaro da questo passo di Preti[43]:

> Una motivazione scientificamente invalida rende invalido il giudizio di valore che essa appoggia: e la civiltà di un popolo si misura dalla scientificità delle motivazioni dei suoi giudizi di valore. Un popolo che appoggia le sue valutazioni a motivazioni prescientifiche o antiscientifiche è un popolo incivile, tutto il suo *ethos* scade a imposizioni bestiali e tiranniche.

Tutti coloro che credono alla rilevanza della filosofia secondo un'ottica neoilluministica condivideranno questa valutazione. Un miglioramento della civiltà italiana incidendo sulle motivazioni condivise con il ricorso al sapere delle scienze, è ancora all'ordine del giorno e dunque, se si vuole, vi è ancora spazio per il contributo teorico e critico di nuove generazioni di neoilluministi.

Sapienza Università di Roma
md3298@mclink.it

[42] Basti ad esempio leggere il recente libro di S. Pinker, *Enlightenment Now. The Case for Reason, Science, Humanism and Progress*, Allen Lane, London 2018.
[43] G. Preti, *Retorica e logica*, cit., p. 438.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

La rinascita della logica in Italia[*]

di
Carlo Cellucci

Abstract: *The Rebirth of Logic in Italy*. The subject of this short article is the revival of the study of logic in Italy after the Second World War. It mainly concerns the CNR research group in mathematical logic, headed by Ludovico Geymonat, which is at the origin of that recovery.

Keywords: Revival of Logic in Italy, CNR Research Group in Mathematical Logic, Ludovico Geymonat, Failure of Foundational Programs, Algebraic Logic

Abstract: L'oggetto di questo breve articolo è la ripresa degli studi di logica in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale. Esso riguarda soprattutto il gruppo di ricerca in logica matematica del CNR, diretto da Ludovico Geymonat, che sta all'origine di quella ripresa.

Keywords: Ripresa della logica in Italia, gruppo di ricerca in logica matematica del CNR, Ludovico Geymonat, fallimento dei programmi fondazionali, logica algebrica

L'oggetto di questo breve intervento è la ripresa degli studi di logica in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale.

In un articolo di alcuni decenni fa[1] ho cercato di fare una rassegna delle opere di logica e filosofia della matematica pubblicate in Italia nei decenni 1950-1980. Sarebbe troppo lungo fare un aggiornamento di quella rassegna in questa occasione, perché nel frattempo sono trascorsi vari decenni e la produzione di opere di logica e filosofia della

[*] Intervento alla conferenza: *Michele Abrusci's Retirement Day* (12 settembre 2019).

[1] C. Cellucci, *Logica e filosofia della matematica nella seconda metà del secolo*, in E. Agazzi (ed.), *La filosofia della scienza in Italia nel '900*, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 317-336.

matematica in Italia si è grandemente moltiplicata. Mi limiterò, perciò, a qualche ricordo personale relativo alle prime origini della ripresa degli studi di logica in Italia.

Durante il mio ultimo anno di liceo classico, nel 1958, lessi il primo volume dell'opera, appena pubblicata da La Nuova Italia, a cura di Raymond Klibansky, *Philosophy in the Mid-Century: A Survey*. Il primo volume, *Logic and Philosophy of Science*, faceva il punto sulla situazione della logica matematica e della filosofia della matematica nel panorama mondiale alla metà del secolo ventesimo, con articoli, tra gli altri, di Quine, Prior, Putnam, Beth, Heyting, Henkin e Myhill. Così appresi dell'esistenza della logica matematica e della filosofia della matematica, e però constatai che l'Italia era totalmente assente da quel panorama.

Dopo il liceo, divenni uno studente di filosofia. Negli articoli di Quine, Putnam, ecc., che avevo letto nel Klibansky, era molto citato il libro di Kleene, *Introduction to Metamathematics*, così cominciai a studiarlo sistematicamente.

A quell'epoca non avevo alcuna idea che in Italia vi fosse qualcuno interessato alla logica matematica. Poi nel 1960, nella vetrina di una libreria, vidi i primi due volumi, appena pubblicati, della nuova collana di filosofia della scienza di Feltrinelli, diretta da Ludovico Geymonat, cioè il *Manuale di logica* di Quine, e i *Lineamenti di logica matematica* di Ettore Casari. Così appresi che in Italia vi erano persone interessate alla logica matematica.

Non ve ne erano invece nell'università in cui studiavo, cioè la *Sapienza* di Roma. Vi era solo un corso di filosofia della scienza tenuto da un professore esterno, Vittorio Somenzi. Somenzi era allora un maggiore, in seguito tenente colonnello, dell'aeronautica militare, che aveva ottenuto una libera docenza in filosofia della scienza e aveva un incarico gratuito di insegnamento di filosofia della scienza alla *Sapienza*.

Somenzi non aveva una grande opinione della logica matematica. Insieme a Silvio Ceccato e a Giuseppe Vaccarino, aveva fondato la cosiddetta "Scuola Operativa Italiana" che si rifaceva all'operazionismo di Bridgman e Dingler e aveva dato inizio alla pubblicazione della rivista *Methodos*. In quella Scuola, soprattutto Ceccato e Somenzi consideravano la logica matematica una disciplina abbastanza sterile rispetto a ciò che a loro interessava, cioè la metodologia della scienza[2].

[2] Per informazioni su Somenzi rimando al ricco volume di B. Continenza-G. Corbellini-R. Cordeschi-E. Gagliasso-C. Morabito-M. Stanzione (eds.), *Vittorio Somenzi 1918-2003. Antologia e testimonianze*, Fondazione Banca Agricola Mantovana, Mantova 2011.

Nonostante le sue riserve, però, Somenzi mi disse che potevo fare una tesi di laurea su un argomento di logica matematica con lui, anche se non potevo aspettarmi da lui un grande aiuto nella preparazione della tesi.

Poi, nel 1963, presso l'Università *La Sapienza* di Roma, si tennero gli esami di libera docenza in filosofia della scienza di Evandro Agazzi. La commissione di esame della libera docenza era presieduta da Ludovico Geymonat. Agazzi ottenne la libera docenza grazie soprattutto al suo libro *Introduzione ai problemi dell'assiomatica* (1961).

In quell'occasione Somenzi, forse per liberarsi di me, parlò di me a Geymonat, dicendogli che intendevo fare una tesi in logica matematica. Geymonat fu molto gentile, mi fece dire da Somenzi che potevo andare a parlare con lui, e mi propose di fare la mia tesi di laurea a Milano con lui e con Casari. Casari era allora professore incaricato di filosofia della scienza all'Università di Pavia ma aveva anche un incarico di insegnamento gratuito di logica presso la Statale di Milano, il primo, sia pur gratuito, insegnamento di logica in Italia dopo la Seconda Guerra Mondiale.

Così, avendo fatto tutti i diciannove esami del corso di laurea in filosofia alla *Sapienza* – come ultimo esame quello che allora era l'esame più difficile del corso di laurea in filosofia, cioè l'esame di Latino di Ettore Paratore – mi trasferii alla Statale di Milano solo per la tesi. Ebbi vari incontri con Casari, e alla fine, nel febbraio 1964, mi laureai con una tesi sugli ordinali ricorsivi, con Geymonat relatore e Casari correlatore. Con Geymonat relatore e Casari correlatore, perché alla *Sapienza* non avevo potuto sostenere un esame di logica dal momento che non esisteva un tale insegnamento, ma solo un esame di filosofia della scienza, e Geymonat era titolare di quell'insegnamento alla Statale di Milano.

Con mia grande sorpresa, al mio esame di laurea, invece del consueto pubblico di familiari ed amici, assisté tutto il gruppo di persone che gravitava intorno a Geymonat, a cominciare da Corrado Mangione. Dopo la laurea, Corrado Mangione mi spiegò che avevano voluto assistere al mio esame di laurea perché la mia era, in assoluto, la prima tesi di laurea su un argomento di logica matematica che venisse discussa nella Facoltà di Lettere e Filosofia della Statale di Milano, e loro erano molto curiosi di vedere quali sarebbero state le reazioni di alcuni membri della commissione, come Enzo Paci, che non avevano simpatia per la logica matematica. Devo dire, però, che, durante l'esame di laurea, Paci mi fece qualche domanda e fu molto gentile con me.

Qualche tempo prima del mio esame di laurea, Geymonat aveva ricevuto dal CNR un finanziamento per un gruppo di ricerca in logica matematica. La richiesta al neonato Comitato per la Matematica del CNR di istituire un gruppo di ricerca per la logica matematica, racconta Casari, era stata fatta da Geymonat con molta riluttanza, per «la sua preoccupazione di compromettere, con un'operazione non priva di aspetti brancaleoneschi, la reputazione di cui» Geymonat «godeva nel mondo matematico»[3]. Ma, alla fine, Geymonat si era lasciato convincere dall'insistenza dello stesso Ettore Casari, di Corrado Mangione, Marisa Dalla Chiara ed Evandro Agazzi. Così era nato il gruppo di ricerca del CNR per la logica matematica.

Al gruppo di ricerca del CNR furono assegnate due borse di studio e, dopo il mio esame di laurea, Geymonat mi disse che potevo concorrere a una di quelle borse di studio. Così feci. Il risultato fu che Marisa Dalla Chiara e io ottenemmo le due borse, e così cominciammo a partecipare regolarmente alle attività del gruppo.

Il gruppo si riuniva ogni 15 giorni il sabato pomeriggio a Milano presso l'Istituto di Filosofia della Statale in via Festa del Perdono. In ciascuna riunione, a turno, due o tre membri del gruppo esponevano le loro ricerche, oppure facevano una rassegna di risultati recenti in campi di loro interesse.

Il gruppo di logica matematica del CNR diretto da Geymonat è all'origine della rinascita della logica matematica in Italia. Di esso, infatti, fecero parte pressoché tutti coloro che diedero avvio a quella rinascita, dal gruppo milanese di Ludovico Geymonat, Ettore Casari, Corrado Mangione, Marisa Dalla Chiara ed Evandro Agazzi, al gruppo fiorentino di Roberto Magari, Piero Mangani e Mario Servi, al gruppo torinese di Flavio Previale e Gabriele Lolli, più altre persone che partecipavano meno sistematicamente alle riunioni, come Bruno Busulini, che allora era professore all'università di Padova. È interessante notare che, del gruppo di logica matematica del CNR, facevano parte sia persone di formazione prevalentemente filosofica, come i membri del gruppo milanese, sia persone di formazione matematica, come i membri del gruppo fiorentino e di quello torinese.

Contro l'affermazione che il gruppo di logica matematica del CNR sia all'origine della rinascita della logica matematica in Italia, si potrebbe obiettare che, prima della formazione del gruppo, nel 1938,

[3] E. Casari, *Ricordo di Corrado Mangione*, in E. Ballo-C. Cellucci (eds.), *La ricerca logica in Italia. Studi in onore di Corrado Mangione*, Cisalpino, Milano 2011, pp. 131-135, p. 132.

Joseph Bochenski aveva pubblicato le sue *Nove lezioni di logica simbolica*, basate su un corso di Logica da lui tenuto all'Angelicum di Roma, e, nel 1957, Alberto Pasquinelli aveva pubblicato la sua *Introduzione alla logica simbolica*. Ma l'obiezione non è giustificata, perché si trattava di libri introduttivi, che non contenevano alcuna ricerca originale. Le prime ricerche originali di logica matematica in Italia dai tempi della scuola di Peano furono pubblicate da membri del gruppo di logica matematica del CNR diretto da Geymonat.

La mia borsa durava due anni e non era rinnovabile, così ho fatto parte del gruppo solo per quei due anni, dal 1964 al 1966, perciò non posso dare alcuna testimonianza personale sulle vicende successive del gruppo. Alla fine dei due anni ottenni dal CNR una borsa di studio per l'Università di Oxford, ma lì comincia un'altra storia.

Mi sembra opportuno osservare, però, che la logica matematica è rinata in Italia in un momento un po' particolare, cioè quando i programmi fondazionali per cui Frege, Russell, e Hilbert avevano creato la logica matematica, erano ormai falliti.

Questo va tenuto presente per comprendere alcune peculiarità di quella rinascita.

In particolare, va tenuto presente per comprendere perché la maggior parte delle riunioni del gruppo di logica matematica del CNR, almeno nei due anni in cui ne ho fatto parte, riguardò temi di logica algebrica, che non avevano molto a che fare con il tipo di logica che era stata creata in funzione dei programmi fondazionali. E va tenuto presente per comprendere perché le prime ricerche originali di logica matematica pubblicate in Italia, dai tempi della scuola di Peano, riguardarono in massima parte la logica algebrica.

La spinta verso la logica algebrica era stata data dallo stesso direttore del gruppo CNR, Ludovico Geymonat. Tra il 1956 e il 1957, egli aveva letto il volumetto di Leon Henkin, *La structure algébrique des théories mathématiques*, pubblicato nel 1956, e ne era rimasto conquistato[4]. Ma Geymonat non fece alcuna ricerca originale nel campo. Le ricerche di logica algebrica furono condotte dal gruppo fiorentino di Roberto Magari, Piero Mangani e Mario Servi.

Contrariamente all'indirizzo logico-algebrico predominante nel gruppo CNR, a me sembrava, invece, che, nonostante il fallimento dei programmi fondazionali, potesse essere interessante sviluppare alcu-

[4] Per informazioni su questo punto, v. l'articolo di E. Casari, *Ludovico Geymonat e la logica*, «Nuova Civiltà delle Macchine» 21 (2003), pp. 9-20.

ne tematiche che essi avevano portato alla ribalta, come quelle della teoria della dimostrazione alla Gentzen. L'argomento della mia tesi di laurea, gli ordinali ricorsivi, era legato appunto all'idea di studiare il ruolo degli ordinali nelle dimostrazioni di non-contraddittorietà alla Gentzen. Nel gruppo di logica del CNR, però, non vi era quasi alcun interesse per quelle tematiche.

I miei ricordi terminano qui, non so dire altro sulle prime origini della rinascita della logica in Italia. Dopo di allora sono andato in varie direzioni, ma questo non riguarda le prime origini della rinascita della logica in Italia, perciò mi fermo qui.

Sapienza Università di Roma
carlo.cellucci@uniroma1.it

L'eredità filosofica di Lucio Colletti

di
Luciano Albanese

Abstract: *Lucio Colletti's Philosophical Heritage*. This paper is concerned with the philosophical activity of Lucio Colletti from 1949 to 1996, and focused about the concept of «dialectical contradiction» and his impact over French philosophical culture.

Keywords: Colletti, della Volpe, Foucault, Marxism, Contradiction

Abstract: Questo articolo esamina l'attività filosofica di Lucio Colletti dal 1949 al 1996, con particolare riguardo al concetto di «contraddizione dialettica» e al suo impatto sulla cultura filosofica francese.

Keywords: Colletti, della Volpe, Foucault, Marxismo, contraddizione

Dopo l'abbandono della filosofia di Croce e del soggiacente liberalismo (*La logica di Benedetto Croce*, 1949)[1], il pensiero di Lucio Colletti si orientò con decisione verso le ricerche di Galvano della Volpe, che nel frattempo era passato dall'attualismo di Gentile al marxismo. Colletti rimase molto impressionato dalla lettura della *Logica come scienza positiva* (1950, 1956[2])[2]. La logica di della Volpe è un compromesso fra istanze aristotelico-scolastiche e istanze hegeliane. In Hegel la ragione è unità dei contraddittori, in cui, come in Cusano, non vale il principio di non-contraddizione ma quello *di contraddizione*. Della Volpe sposa l'idea della ragione come «coscienza della contraddizione» o «tautoeterologia», ma i contraddittori sono concepiti, al modo di Kant, come

[1] L. Colletti, *La logica di Benedetto Croce*, Marco, Cosenza 1993. V. in proposito P. Bongiorno-A. G. Ricci, *Lucio Colletti, scienza e libertà*, Ideazione, Roma 2004, pp. 23-24.
[2] G. della Volpe, *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina-Firenze 1956.

ipotesi antitetiche che cercano di offrire un modello del reale concreto. Gettate queste «reti» sul concreto, il concreto verrà «pescato» da una sola di esse, mentre tutte le altre cozzeranno contro la rigidità non contraddittoria del «discreto» reale, e verranno «falsificate» e scartate. Abbiamo, in sostanza, una sinergia di contraddizione e non contraddizione, in cui è la non contraddizione ad avere l'ultima parola.

In realtà le antitesi kantiane erano opposizioni di contrari, non di contraddittori[3], e non c'è modo di concepire le teorie cosmologiche rivali, o più in generale le ipotesi alternative, come contraddittorie. Se lo fossero, la mente non riuscirebbe nemmeno a pensarle. Hegel aveva riformulato la dialettica trascendentale di Kant a suo uso e consumo (così come aveva fatto con la dottrina trascendentale del giudizio e con l'immaginazione trascendentale). Poiché il negativo, cioè la contraddizione, è la chiave e il motore di tutta la realtà, Hegel aveva reinterpretato tutta la storia della filosofia e tutta la filosofia della storia secondo tale criterio. Questo aveva comportato due conseguenze di grande momento. La prima, il panlogismo, per cui ogni oggetto del mondo reale e ogni evento erano energie spirituali, manifestazioni di vita dello Spirito o Ragione o Logos divino, che procede per successive affermazioni, negazioni e riaffermazioni. La seconda, l'inversione soggetto/predicato, per cui ogni *attività*, che dovrebbe essere modo di affermazione o predicato di soggetti concreti, si ipostatizza e acquista realtà autonoma, mentre la vita reale e la natura, i soggetti reali, diventano manifestazioni fenomeniche o spazio-temporali di questa attività. Tuttavia, prima Trendelenburg, poi Schelling nelle lezioni di Monaco, e infine Marx, avevano obiettato che Hegel deve operare sottobanco una preselezione di oggetti ed eventi concreti per poi presentarli come produzioni dello Spirito. Nei termini che Colletti userà più tardi, opposizioni reali senza contraddizione, trascelte empiricamente, figuravano come manifestazioni di opposizioni dialettiche con contraddizione, e in tal modo permettevano lo sviluppo dello Spirito. Da ciò la definizione della filosofia hegeliana come un connubio fra «positivismo acritico e idealismo parimente privo di critica»[4]. Della Volpe utilizza questa critica, che Marx aveva fatto sua nello scritto giovanile *Critica del diritto statuale hegeliano* (1843), per arrivare alla formulazione di una metodologia materialistica,

[3] Cfr. M. Gueroult, *Le Jugement de Hegel sur l'Antithétique de la Raison Pure*, in Id., *Etudes de Philosophie Allemande*, Olms, Hildesheim 1977, pp. 125-147.
[4] K. Marx, *Opere filosofiche giovanili* [= OFG], Edizioni Rinascita, Roma 1950, p. 297; cfr. p. 58.

pensata in opposizione all'idealismo di Hegel e dei suoi epigoni italiani, Croce e Gentile. Il risultato finale dell'operazione dellavolpiana è la trasformazione dello Spirito hegeliano «da ipostasi in ipotesi»: le «astrazioni/contraddizioni» all'interno della ragione, sottoposte al vaglio e al confronto col concreto, si rivelano «funzionali»[5] alla sua comprensione, diventando «astrazioni determinate» e «contraddizioni reali», anziché manifestazioni fenomeniche delle contraddizioni nello Spirito. Della Volpe ricavava quindi da Marx, in particolare dalla *Critica del diritto statuale hegeliano* del '43, da lui tradotta, il circolo ermeneutico anticrociano *concreto-astratto-concreto*[6], presentato come la radice e la conferma del «galileismo morale» di Marx. In altri termini, nella lettura di della Volpe (che implicava una presa di posizione contro lo "storicismo tedesco contemporaneo") Marx aveva trasferito il metodo galileiano, cioè i risultati più importanti della Rivoluzione scientifica, allo studio della società.

Tracce consistenti della *Logica* sono percepibili nei saggi di Colletti scritti per «Società», la prestigiosa rivista culturale del PCI. Prescindendo dalle schede e dalle recensioni, i contributi più importanti da prendere in considerazione sono *Strumentalismo e materialismo dialettico* («Società», 1952), *L'unità di teoria e pratica e il metodo della scienza* («Società», 1953), *Il materialismo storico e la scienza* («Società», 1955), *Scienza e società in Marx* («Società», 1958), *Il marxismo come sociologia* («Società», 1959, poi ripubblicato in *Ideologia e società*)[7], e infine *Stato di diritto e sovranità popolare* («Società», 1960).

Senza entrare nel dettaglio dei singoli saggi, si può dire che la teoria delle astrazioni determinate e la lettura in chiave materialistica, *via* Lenin, del Kant della *Critica della ragion pura*, costituiscono il filo conduttore degli interventi su «Società». Le considerazioni filosoficamente più rilevanti sparse negli articoli della rivista trovavano, negli stessi anni, due importanti punti di raccordo nella *Introduzione* ai *Quaderni filosofici* di Lenin del 1958 (poi ristampata nella prima parte del *Marxismo e Hegel* del 1969)[8] e nella *Prefazione* alla *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx* di Il'enkov (1961)[9]. Le due opere sviluppano un motivo

[5] Da non confondere col concetto neokantiano di funzione, cfr. G. della Volpe, *op. cit*., p. 226.
[6] G. della Volpe, *op. cit*., pp. 180, 191.
[7] L. Colletti, *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, pp. 3-59.
[8] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, con una introduzione su *Il marxismo e Hegel* di L. Colletti, Feltrinelli, Milano 1958; L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969.
[9] E. V. Il'enkov, *Dialettica dell'astratto e del concreto nel Capitale di Marx*, Feltrinelli,

centrale della *Logica* dellavolpiana: la dialettica hegeliana contiene un «nucleo razionale», la «tauto-eterologia» o compresenza delle contraddizioni nella ragione. Grazie ad essa viene fatta salva l'esigenza «che la specificità o differenza di un oggetto da tutti gli altri risulti com-prensibile, cioè relazionabile mentalmente a quel diverso che l'oggetto non è, ovvero a tutto quel rimanente da cui l'oggetto è diverso». In tal modo la diversità di un oggetto da tutti gli altri si «acuisce» a *differenza essenziale*, cioè differenza all'interno di un genere o essenza comune: il «questo», l'oggetto o fenomeno reale, diventa così un «"tanto questo che quello", cioè quell'unità o relazionalità degli opposti ch'è appunto la ragione»[10]. Marx – scrive Colletti – deve a Hegel la concezione della ragione come *dialettica*, cioè come compresenza degli opposti, come conoscenza o coscienza della *contraddizione*.

Tuttavia – ecco l'esigenza complementare trascurata da Hegel – «questa tauto-eterologia, questa com-prensione degli opposti, questo includere nella considerazione "tanto questo che quello" mi serve proprio per prendere il fatto per ciò che esso *è*; mi permette di sapere, ossia, cosa debbo scartare da esso; mi consente, in altre parole, di escluderne tutto ciò che esso presenta di inessenziale o generico, cioè di non-specifico, o, insomma di *comune* tanto a lui che a un'infinità di altre cose»[11]. In sostanza, per comprendere un oggetto lo devo includere nel genere prossimo, ma poi solo la differenza specifica, cioè il concreto, mi indicherà la differenza tra questo oggetto e quelli dello stesso genere. Il risultato è una nuova «riforma della dialettica hegeliana», che viene così sintetizzata nella *Introduzione* a Lenin:

> La dialettica, che nella sua forma mistificata di dialettica di puri concetti contraeva i processi reali in una mobilità falsa e apparente, mi restituisce alla comprensione del divenire storico proprio nella sua forma *scientifica*, proprio cioè come dialettica di ragione e materia, di teoria e pratica, di ipotesi ed esperimento[12].

Forte di questa istanza metodologica, Colletti prosegue andando alla ricerca dei procedimenti «viziosi» tanto nella letteratura apologetica del capitalismo, che omettendo coscientemente i tratti specifici del modo di produzione capitalistico, ne fa il modo di produzione *eterno*

Milano 1961.
[10] Ivi, pp. VII-VIII.
[11] Ivi, p. XII.
[12] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXL = *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 140-141.

dell'umanità; quanto del materialismo dialettico (in verità espressione di una dialettica *non materialistica* nei fatti), che fa del modo di produzione capitalistico un esempio della legge universale di contraddizione che governa da sempre il mondo intero. La critica del materialismo dialettico investirà lo stesso Engels (che Colletti distingueva accuratamente da Marx) e la maggior parte degli autori marxisti, stante il fatto che il *DIAMAT* era il nucleo dell'ortodossia filosofica dominante in Unione Sovietica e in tutti i partiti comunisti ad essa collegati e da essa dipendenti.

Dai due lavori di Colletti esce confermata l'influenza delle dottrine dellavolpiane, ma nello stesso tempo emergono sia le difficoltà presenti in esse, sia la distanza dagli sviluppi successivi del pensiero dello stesso Colletti. In primo luogo, la riformulazione in stile dellavolpiano della nozione di «differenza essenziale» perde completamente, come è evidente *ictu oculi*, il profondo significato metafisico che tale nozione aveva in Hegel. L'*essenza* di cui parla Hegel non può essere scambiata col «genere comune» a diversi oggetti[13], ma rinvia al codice genetico di tutto il sistema hegeliano, ovvero «l'identità dell'identità e della non identità». L'Essenza che si differenzia al proprio interno per poi uscire fuori di sé creando il cosmo visibile è lo Spirito, cioè Dio in persona. Per gli stessi motivi, è impossibile leggere i noemi contenuti in questa essenza come ipotesi scientifiche.

In secondo luogo, anche ammettendo la correttezza della metodologia dellavolpiana, non si vede come da una mera istanza metodologica possa scaturire la Rivoluzione. Il problema è serio, e si ripresenterà a Colletti dopo la svolta del '74, ma era già stato sollevato (e risolto) da Hilferding nella prefazione al *Capitale finanziario.* Il marxismo come teoria scientifica – scriveva Hilferding – è esente da giudizi di valore.

> È pertanto concezione errata, anche se diffusa *intra et extra muros*, identificare senz'altro marxismo e socialismo. Poiché, considerato logicamente, visto soltanto come sistema scientifico – prescindendo cioè dalla sua efficacia storica – il marxismo è solo una teoria delle leggi del divenire della società: leggi che la concezione marxista della storia formula in generale, e l'economia marxista applica all'epoca della produzione delle merci. Il socialismo è la risultante delle tendenze che si avviluppano e si combinano nella società produttrice di merci. Ma riconoscere

[13] G. della Volpe, *Sulla dialettica*, in F. Cassano, *Marxismo e filosofia in Italia 1958-1971*, De Donato, Bari 1973, p. 217.

> la validità del marxismo [...] non significa in alcun modo formulare valutazioni, né tanto meno significa additare una linea di condotta pratica. Perché una cosa è riconoscere una necessità, altra cosa è porsi al servizio di quella necessità[14].

In terzo luogo, Colletti comincia a rendersi conto, già nell'*Introduzione* a Lenin del 1958, che l'analisi dellavolpiana della *Critica del diritto statuale hegeliano* ha trascurato un punto molto importante. L'opera di Marx, osserva Colletti, ha un andamento assai singolare. Essa comincia come una critica della filosofia hegeliana dello Stato, ma poi, gradatamente e insensibilmente, si trasforma in una *critica dello Stato stesso.* Ha quindi un approccio logico, ma una conclusione sociologica, che poi diventa implicitamente azione politica: «non più solo teoria ma pratica, non più solo scienza ma vita, non più solo riflessione sulla storia ma storia»[15]. E Colletti, a riprova, cita alcuni passi particolarmente significativi della *Kritik* del '43.

> «L'acrisia, il misticismo è sia il mistero della filosofia hegeliana che l'enigma delle moderne costituzioni» (OFG 115). «Astratta è certo questa veduta [...] ma è l'"astrazione" propria dello Stato politico, quale Hegel stesso lo deduce. Atomistica essa è anche, ma è l'atomismo della società stessa. La "veduta" non può essere concreta quando l'"oggetto" di essa è "astratto"» (OFG 110). Quindi, «non è da biasimare Hegel perché egli descrive l'essere dello Stato moderno tale qual è», ma semmai «perché spaccia ciò che è come l'essenza dello Stato» (OFG 90)[16].

L'idealismo, allora, cioè l'inversione soggetto/predicato, si rivela come la coscienza capovolta del mondo perché «capovolti sono lo Stato e la società che lo producono. Esso è la teoria generale di questo mondo, il suo coronamento. la sua logica in forma raffinata»[17]. Ne consegue che nella visione di Marx la logica si costituisce a un tempo come sociologia: la logica cade entro la scienza della storia, ma la scienza della storia cade alla sua volta entro la storia. «La sociologia passa ad alimentare la tecnica del politico, diviene lotta per la trasformazione del mondo»[18].

L'analisi di questo mondo capovolto fa emergere il tema, stretta-

[14] R. Hilferding, *Il capitale finanziario*, Feltrinelli, Milano 1961, p. 6.
[15] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXII = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 112
[16] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXIV = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 114; cfr. p. 434.
[17] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXVII = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 117
[18] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXXVI = *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 126-127.

mente associato, della reificazione e ipostatizzazione dei rapporti sociali. Il tema, già adombrato nel saggio del 1958[19], viene ripreso e sviluppato nel *Marxismo e Hegel* del 1969[20]. Colletti segue esplicitamente l'analisi fatta da Marx nella *Questione ebraica* e negli *Appunti su James Mill*, opere scritte sotto la diretta influenza di Moses Hess. In Hess l'alienazione politica è l'altra faccia dell'alienazione economica, per cui il denaro è «la società in tasca»[21], cioè il frutto del lavoro di tutti che prende esistenza separata in un *oggetto* di metallo, l'unico oggetto immediatamente scambiabile con qualsiasi cosa o persona. La conseguenza è che sia al livello politico che a quello economico il potere sociale assume esistenza separata come Stato e come denaro, capitale. In entrambi i casi quelli che dovrebbero essere predicati del soggetto reale, l'uomo, vale a dire l'attività economica e l'attività politica, assumono forma autonoma solidificandosi negli «oggetti» capitale e Stato, che dominano i soggetti reali.

Il denaro, scrive Marx sulla scia di Hess, «è la comunità stessa degli uomini posta come oggetto esteriore». E Colletti commenta:

> La merce, e più ancora lo Stato e il Capitale, sono processi di ipostatizzazione reali. Ora la nostra tesi è che, essendo quelle realtà così fatte, sia impossibile intenderle appieno fino a che non si sia intesa la struttura dei processi di ipostatizzazione della *Logica* di Hegel. In altre parole, la critica di Marx alla dialettica di Hegel e l'analisi del capitale si tengono. Mancando di capire la prima, è impossibile capire anche la seconda[22].

Questo ordine di considerazioni decreta inesorabilmente il «parricidio» di della Volpe e delle sue teorie, che viene implicitamente enunciato nella pagina finale del saggio del '69.

> Non si tratta di contrapporre astrazioni "determinate" a astrazioni "indeterminate", una logica "corretta" a una logica "scorretta": la metodologia è la scienza dei nullatenenti. Ma si tratta di capire che, come i problemi della gnoseologia critica, ragionati fino in fondo, ci immettono nella dimensione, totalmente nuova, dei "rapporti sociali di produzione", così la critica dei processi di

[19] V. I. Lenin, *Quaderni filosofici*, cit., p. CXIV = *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 114.
[20] L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 434.
[21] La determinante influenza di Hess su Marx è totalmente sottovalutata o misconosciuta dalla critica. V. in proposito L. Albanese, *Il concetto di alienazione. Origini e sviluppi*, Bulzoni, Roma 1984, spec. pp. 170-183 e 236.
[22] L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., pp. 428, 432.

> ipostatizzazione ha avuto, in Marx, il suo luogo vero e reale nella critica degli istituti economico-politici della società borghese moderna. Le vere "astrazioni indeterminate" – posto che così si debbano ancora chiamare – sono il capitale, il plusvalore, il profitto, l'interesse, lo Stato, ecc. Se non si compie questo progresso, è inevitabile che, nella teoria del "valore" e in quella dello Stato, si resti dall'altra parte. Cioè, se non prima e al di là del marxismo, certamente prima e al di là di Marx[23].

Arrivato a questo punto, davanti a Colletti si aprivano due vie: 1) approfondire le critiche alla filosofia di della Volpe; 2) proseguire sulla strada indicata dalla chiusa del saggio del '69, cioè passare decisamente alla critica del Capitale e dello Stato, le ipostatizzazioni reali. I saggi pubblicati nello stesso anno, e raccolti sotto il titolo di *Ideologia e società*, testimoniano di questa tensione emergente all'interno del pensiero di Colletti. Essa era già percepibile nell'*Avvertenza* a *Ideologia e società*. Uno degli scopi del libro, scriveva Colletti, era quello di «saggiare la possibilità di far convivere tra loro due linee di lettura, assai diverse, dell'opera di Marx: quella in chiave di teoria dell'alienazione [...] e quella, invece, che insiste sul carattere scientifico dell'opera di Marx»[24]. Ma si respirava ancora l'aria del '68 e delle sue "magnifiche giornate" e allora nessuno avvertì che le nuvole si stavano addensando all'orizzonte.

Gli stessi saggi centrali nel volume, del resto, erano di tutt'altro tono, e, più che dubbi, infondevano certezze. Il saggio *Rousseau critico della «società civile»* (1968), ad esempio, presentava Fidel Castro come un antesignano della lettura politica di Rousseau proposta da Colletti, e Fidel Castro era stato, insieme a Che Guevara, una delle *pin up* di copertina della «Sinistra», il mensile più letto dagli studenti del '68. Il suo nome accanto a quello di Rousseau nascondeva l'invito, implicito, ad abbandonare le "armi della critica" per passare alla "critica delle armi". Tale invito diventava poi esplicito nel secondo saggio su Rousseau (*Mandeville, Rousseau e Smith*, 1968), che si chiudeva con un appello alla «prassi sovvertitrice» come unico serio coronamento della critica rousseauiana alla società moderna[25].

Altri due saggi importanti della raccolta erano *Il marxismo come sociologia* e *Bernstein e il marxismo della Seconda Internazionale*. Il primo

[23] Ivi, p. 434.
[24] L. Colletti, *Ideologia e società*, cit., pp. V-VI.
[25] Ivi, p. 292.

risaliva agli anni ruggenti di «Società», dove era stato pubblicato originariamente (1959), ed era una serrata critica della "sociologia comprendente", "avalutativa" e idealistica di Max Weber. Il secondo – che era la ristampa dell'*Introduzione* agli scritti di Bernstein (*I presupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*) pubblicati da Laterza nel '68 – era un attacco a fondo al marxismo della Seconda Internazionale, in particolare Hilferding, colpevole di aver teorizzato «il divorzio fra scienza e rivoluzione». Questo divorzio, secondo Colletti, era un effetto inevitabile dell'incapacità di comprendere che la teoria del valore di Marx fa tutt'uno con la teoria del feticismo delle merci, e che il lavoro astratto non è solo un espediente mentale del ricercatore che analizza la società capitalistica, *ein Gedankenbild*, ma un'astrazione che ha preso corpo in una realtà "rovesciata". Dell'esistenza di questo nodo, di questo intreccio in Marx fra analisi quantitativa e analisi qualitativa non hanno avuto sentore né Hilferding né la stessa Rosa Luxemburg, e in questo modo, senza volerlo, hanno spianato la strada al revisionismo di Bernstein e a tutto ciò che ne è conseguito. Chi esce bene da questa analisi impietosa è, paradossalmente, il Lukács di *Storia e coscienza di classe*, dove «il discorso critico-scientifico o antifeticistico del *Capitale* viene a coincidere con l'*autocoscienza stessa della classe operaia*», a riprova dell'unità di scienza e ideologia[26].

Storia e coscienza di classe confermava l'importanza del tema dell'alienazione e del feticismo, ma – ecco il punto – l'analisi di Lukács riteneva questi temi incompatibili con la scienza moderna, che anzi veniva attaccata duramente. Stretto in questa tenaglia, Colletti si avventurò in una missione impossibile, quella di presentare il tema dell'alienazione e del feticismo come un *arricchimento* dell'analisi scientifica: il discorso antifeticistico del *Capitale* come massima espressione del «discorso critico-scientifico» di Marx[27]. Si creava con ciò un nodo strettissimo fra scienza e politica, quel nesso fra conoscenza e trasformazione del mondo realizzato da Marx nel campo storico-morale:

> come il lavoro salariato, nel conoscere l'essenza del «capitale» e del «valore», li riconosce come il proprio «sé» oggettivato (onde, conoscendo quegli oggetti, esso acquista insieme coscienza di sé); così, col conoscere sé, la classe operaia realizza anche – essendo profitto e rendita forme derivate del plusvalore – la cono-

[26] Ivi, p. 122. Analogo apprezzamento di Lukács nella *Introduzione* di Colletti agli *Early Writings* di Marx, Penguin Books, Harmondsworth 1975, pp. 16-17.
[27] L. Colletti, *Ideologia e società*, cit., p. 122.

> scenza del luogo di origine delle altre classi e, con ciò, dell'intera società[28].

Il riferimento – e l'approvazione – di *Storia e coscienza di classe* per aver evidenziato questo tema, totalmente sconosciuto al marxismo della Seconda Internazionale, erano esplicitati nella nota a questo passo[29]. E anche sotto questo profilo il distacco dalla scuola di della Volpe – di cui però si continua a mantenere l'idea del Marx *scienziato* della società – veniva enunciato esplicitamente[30].

Le due opere del 1969, nella sostanza, sembravano confermare l'immagine pubblica del Colletti che dirigeva «La Sinistra», la rivista più letta, nel 1966-1967, dagli studenti della Federazione Giovanile Comunista e dai gruppi che lavoravano alla sinistra del PCI. Questi stessi attori diedero poi vita al Movimento Studentesco del '68, di cui Colletti può essere considerato uno dei principali ispiratori. In realtà in quegli stessi anni la sua coscienza critica era particolarmente inquieta e lavorava silenziosamente come un torrente carsico.

****

Il rovello, nella testa di Colletti, era la nozione di «contraddizione». Colletti stesso ammetteva, in quegli anni, l'esistenza di «contraddizioni reali». Cito qui un passo dalla famosa polemica con Valentino Gerratana sul *Marxismo e Hegel* (1958) che si svolse sulle pagine del «Contemporaneo» tra il '58 e il '59. Hegel ha il grande merito, scrive Colletti in perfetto stile dellavolpiano,

> di averci dato la teoria dell'*unità* degli opposti, cioè della loro comprensibilità da parte della ragione e, quindi, la teoria della *coscienza* delle contraddizioni; ma, in modo tale, ch'egli non ha tenuto al tempo stesso conto anche dell'altra istanza fondamentale, cioè di quell'istanza dell'*esclusione* degli opposti in cui si esprime la forza *discriminante* e *dirimente* per eccellenza della materia (Feuerbach e, attraverso lui, Kant e Aristotele). La *coscienza* delle contraddizioni esaurisce così, per lui, le *contraddizioni reali*, il movimento puramente logico o *apparente* si sostituisce al mo-

[28] *Ibidem.*
[29] Ivi, n. 105.
[30] Ivi, p. 123.

> vimento storico-reale, ovvero l'Idea si pone come soggetto, si sostantifica, mentre le determinazioni reali scadono a suoi simboli o parvenze esteriori[31].

Colletti ha qui presente un passo della *Kritik* del '43:

> Il più profondo in Hegel è che egli sente come una *contraddizione* la *separazione* di società civile e società politica. Ma il falso in lui è ch'egli si appaga dell'*apparenza di questa soluzione*[32].

Un altro passo significativo viene dalle *Teorie sul plusvalore*, ed è citato da Colletti a p. 431 del *Marxismo e Hegel* del '69. Nel modo di produzione capitalistico,

> le contraddizioni [sono] dovute al fatto che, sulla base della produzione delle merci, il lavoro privato si rappresenta come lavoro generalmente sociale, che i rapporti fra le persone si rappresentino come rapporti fra cose e come cose – queste contraddizioni sono inerenti alla realtà[33].

Da questi passi emergono due classiche «contraddizioni» marxiane: la contraddizione fra Stato e società civile e quella fra lavoro privato concreto e lavoro *astrattamente* sociale, solidificato nel denaro. A questo punto Colletti si ritrova tra le mani a) contraddizioni con segno positivo, quelle della tautoeterologia dellavolpiana e b) contraddizioni reali. Ma qui il modello epistemologico di della Volpe entrava in crisi, perché era tutto fondato sulla contraddittorietà del pensiero/ipotesi e sulla non contraddittorietà del concreto dirimente. Che fosse difficile tenere insieme la teoria delle astrazioni determinate e le contraddizioni oggettive o reali è confermato dall'intervento dello stesso della Volpe (*Sulla dialettica*) alla discussione tra filosofi marxisti svoltasi sulle colonne di «Rinascita» dal giugno al novembre 1962. Della Volpe assume infatti, ad un tempo, che la dottrina delle astrazioni determinate presuppone la materia o «discreto» come elemento *discriminante*, ma che questo stesso discreto sia poi l'unico elemento in grado di «riprodurre e padroneggiare» le contraddizioni oggettive della realtà[34]. Tuttavia salta agli occhi che se la realtà è un *continuum* di contraddizio-

[31] F. Cassano, *op. cit.*, p. 103.
[32] K. Marx, OFG, p. 106.
[33] L. Colletti, *Il marxismo e Hegel*, cit., p. 431.
[34] F. Cassano, *op. cit.*, pp. 221-222.

ni il discreto o discontinuo difficilmente può renderne ragione.

Tutte le difficoltà di cui stiamo parlando nascono in realtà dal fatto che Marx per primo aveva parlato di contraddizioni reali. Dalle *Tesi su Feuerbach*, anzi, sembra che in Marx, come in Hegel, la contraddizione sia il fondamento stesso dello sviluppo storico:

> Feuerbach prende le mosse dall'autoestraneazione [*Selbstentfremdung*] religiosa, dalla *duplicazione* del mondo in un mondo religioso e uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costituisca nelle nuvole come un regno *fisso* e *indipendente* è da spiegarsi soltanto con l'*auto-dissociazione* e l'*auto-contraddittorietà* di questo fondamento mondano. Questo fondamento [mondano] deve essere perciò in se stesso tanto *compreso nella sua contraddizione,* quanto *rivoluzionato praticamente*[35].

Queste parole di Marx dovevano pendere sulla testa di Colletti come la spada di Damocle. Nella percezione di Colletti queste e altre affermazioni simili, sparse a pioggia anche, se non soprattutto, nelle opere della piena maturità di Marx, mettevano seriamente in crisi il progetto dellavolpiano che faceva di Marx il Galilei delle scienze morali, perché la scienza non opera con le contraddizioni dialettiche[36]. Tuttavia, di questo dissidio interiore poco o nulla traspariva all'esterno. I corsi universitari tenuti dal '69 al '74 riprendevano e sviluppavano i temi del *Marxismo e Hegel*. Questo vale, in particolare, per le lezioni sul I libro del *Capitale* dei primi anni '70 e per il saggio *Il marxismo e il crollo del capitalismo* (1970)[37]. A riprova, in questo lungo saggio (che rappresenta uno dei migliori contributi in campo marxista alla discussione sul futuro del capitalismo) leggiamo che «la scienza, in sostanza, non basta, perché non si tratta soltanto di raddrizzare l'interpretazione che della realtà hanno dato Smith e Ricardo, ma di raddrizzare questa *realtà* stessa»[38].

[35] K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in F. Engels, *Ludwig Feuerbach e il punto d'approdo della filosofia classica tedesca*, Editori Riuniti, Roma 1976, p. 83.
[36] L. Colletti, *Intervista politico-filosofica, con un saggio su "Marxismo e dialettica"*, Laterza, Roma-Bari 1974, p. 112.
[37] L. Colletti, *Il paradosso del Capitale. Marx e il primo libro in tredici lezioni inedite*, Liberal, Roma 2011; Id., *Il marxismo e il «crollo» del capitalismo*, Laterza, Roma-Bari 1970, 1975².
[38] L. Colletti, *Il marxismo e il «crollo» del capitalismo*, cit., p. XXVII.

***

Quando pensò che i tempi fossero maturi, Colletti uscì allo scoperto. Era l'Anno Accademico 1973-1974, e Colletti iniziò le sue lezioni davanti a un foltissimo numero di ascoltatori, studenti e non, che occupavano ogni angolo dell'Aula Magna della Facoltà di Lettere e Filosofia della *Sapienza* di Roma, che in realtà neanche bastava a contenerli. C'era molta trepidazione e molta attesa da parte di tutti, perché si intuiva che eravamo di fronte a un punto di svolta, che riguardava non solo il percorso intellettuale di Colletti, ma lo stesso destino del marxismo teorico. Il corso verteva sulla contraddizione, e particolarmente su come questa nozione era stata usata, e continuava ad esserlo, nel dibattito marxista. In sintesi, Colletti cercò di spiegare che la tradizione marxista non aveva mai avuto coscienza della differenza/distinzione fra opposizioni *per* contraddizione e opposizioni *senza* contraddizione. Per chiarire tale differenza Colletti utilizzò soprattutto uno scritto del Kant precritico, il *Tentativo di introdurre nella filosofia il concetto delle quantità negative* (1763).

In questa breve opera di una chiarezza cristallina, scritta contro il razionalismo di Leibniz, Kant distingue due tipi di opposizione: 1) opposizione logica o per contraddizione (A, non A), e 2) opposizione reale, senza contraddizione (A, B). Nel primo caso gli opposti non possono convivere, uno deve essere necessariamente vero e l'altro falso, e quello falso va eliminato. La seconda opposizione è pensabile, gli opposti sono entrambi positivi, e possono convivere. Esempi del primo caso sono le contraddizioni all'interno di una proposizione, esempi del secondo caso sono i numeri positivi e negativi nell'algebra o due forze che viaggiano in senso contrario nella fisica.

Dove è possibile collocare le contraddizioni di cui parlano sia Marx che il marxismo? In nessuno dei due tipi di opposizione, perché in realtà l'opposizione fra capitale e lavoro salariato, nella visione di Marx, si rivela una contraddizione dialettica di stampo hegeliano. Rileggendo continuamente il I libro del *Capitale*, le *Teorie sul plusvalore*, i *Grundrisse*, Colletti aveva finito per rendersi conto che la teoria marxiana del feticismo delle merci e dell'alienazione non è altro che una teoria della contraddizione dialettica. Il processo dell'alienazione è quel movimento per cui un "predicato" dell'essere umano – l'aspetto sociale del lavoro, che dovrebbe inerire al lavoro individuale in quanto lavoro che si compie in società e per conto della società – si separa dal soggetto concreto e si pone per proprio conto, "solidificandosi"

nel valore o denaro, unica merce immediatamente sociale, perché immediatamente scambiabile. In questo processo di ipostatizzazione si separano e si oppongono reciprocamente due termini, valore d'uso e non-valore d'uso, lavoro concreto individuale e lavoro sociale ipostatizzato, che vengono trattati da Marx, sulla scorta di Hegel, come opposti logici ovvero opposti contraddittori. Opposti logicamente ed essenzialmente uniti, perché l'uno non può esistere senza l'altro, ma che in questa fase storica si sono separati. Col risultato che il lavoro individuale non è più immediatamente sociale, ma deve attingere socialità con un atto di "transustanziazione", ovvero confrontandosi, attraverso il mercato, con la sfera, separata e congelata, della società sotto forma di capitale. Marx si muove sulla linea di Hegel (e di Cusano prima di lui), perché pensa che questa contraddizione debba essere risolta non già togliendo uno degli opposti, ma unificandoli. Lo differenzia da Hegel solo la tesi che tale contraddizione non deve essere tolta e conservata *nello spirito*, come nella *Aufhebung* hegeliana, ma *rimossa praticamente* dalla Rivoluzione, che ripristinerà una unità superiore, la società comunista, che diventa così una sorta di versione secolarizzata del *Geist* hegeliano.

Provo a tirare una prima conclusione. In queste lezioni, compendiate nel saggio *Marxismo e dialettica* pubblicato in appendice alla famosissima *Intervista politico-filosofica* (1974), Colletti abbandona la teoria del feticismo delle merci perché, in quanto contraddizione dialettica, la considera un residuo hegeliano. Ora l'opposizione fra capitale e lavoro salariato diventa una opposizione reale senza contraddizione.

> Il conflitto fra capitale e lavoro salariato non è altro che una *Realopposition*, cioè un contrasto di forze non dissimile, in linea di principio, da quelli analizzati da Galilei e Newton: conflitto aspro e radicale e tuttavia (o, anzi, proprio per questo), da non confondere con la contraddizione dialettica[39].

La scienza è salva, ma da questa opposizione non può nascere automaticamente nessuna rivoluzione, perché essa è moralmente indifferente. Per quanto riguarda il rapporto positivo con della Volpe, esso sembra ristabilito, ma grazie all'escamotage di non parlare della tautoeterologia, su cui per ora Colletti preferisce sorvolare. Ma il match finale era solo rinviato.

[39] L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, in *Intervista politico-filosofica*, cit., p. 95.

Nel 1980 Colletti partecipa al Convegno padovano *Sulla contraddizione* promosso da Enrico Berti e torna sull'argomento (*Contraddizione dialettica e non contraddizione*)[40]. La precisazione più importante rispetto a *Marxismo e dialettica* prende la forma di un'autocritica: nel 1974, dice, avevo presentato come opposizione logica la tautoeterologia di della Volpe. In realtà quella che presentavo come esempio di opposizione logica era una contraddizione dialettica, cioè la stessa che della Volpe chiamava tautoeterologia. Ma della Volpe parlava di una cosa che non esiste nella realtà, esiste solo nella testa di Hegel, di Cusano e della tradizione neoplatonica quando parla dell'Uno.

Il giudizio su della Volpe è ribadito nel *Marxismo ereticale di Galvano della Volpe*, presentato al Convegno romano su della Volpe del 1995. Anche qui la pretesa di della Volpe di costruire sulla base di Hegel «una dialettica non idealistica e anzi scientifica» è bollata senza mezzi termini come una «illusione»[41].

Torniamo al 1974. La pubblicazione dell'*Intervista politico-filosofica* e dell'accluso saggio *Marxismo e dialettica*, usciti nel dicembre del 1974 presso Laterza, generò un putiferio. Tanto a destra quanto a sinistra si era data immediatamente una lettura politica dell'opera. A destra Colletti era stato esaltato come una sorta di Paolo a Damasco, che finalmente aveva visto la luce e aveva rotto col marxismo, il vaso di Pandora di tutti i mali. Dal canto suo la sinistra, in particolare quella legata al PCI, era partita a testa bassa, accusando Colletti di "tradimento" e innescando un effetto domino che sfocerà nell'aperta ostilità verso Colletti degli studenti del Movimento del '77. Se ricordiamo che Colletti e «La Sinistra», il mensile da lui diretto, erano stati uno dei punti di riferimento del *Movimento studentesco* del '68, questo improvviso voltafaccia della sinistra, ancora oggi, non può non suscitare perplessità. Le successive scelte politiche di Colletti servirono, in qualche modo, a rafforzare l'ostilità della sinistra verso il nuovo corso della filosofia di Colletti, generando, nel lungo periodo, quella che oggi ha tutta l'aria di una *damnatio memoriae*.

All'estero, tuttavia, le cose erano andate diversamente. A parte l'Inghilterra, dove l'*Intervista* era uscita originariamente (nella «New Left Review» del luglio-agosto del '74) suscitando un'ampia eco e una serie

[40] L. Colletti, *Contraddizione dialettica e non contraddizione*, in *Tramonto dell'ideologia*, Roma-Bari 1986, pp. 112-113, n. 30.
[41] L. Colletti, *Il Marxismo ereticale di Galvano della Volpe*, in *Fine della filosofia e altri saggi*, Ideazione, Roma 1996, p. 83.

di dibattiti non solo nel mondo di cultura inglese, ma anche in America latina; fu soprattutto la Francia a capirne l'importanza politica e la portata filosofica. L'*Intervista politico-filosofica* e il saggio *Marxismo e dialettica* vennero immediatamente tradotti e resi accessibili al pubblico francese dalle Éditions Galilée (Lucio Colletti, *Politique et philosophie*, 1975). L'impatto dell'opera sul retroterra culturale francese non fu marginale e, almeno in un caso, rappresentò un decisivo fattore di chiarificazione. Mi riferisco esattamente a Michel Foucault.

Maggio 1975: Foucault, la cui fama è ormai alle stelle, è in California, ospite illustre e gradito del Pomona College dell'Università di Claremont. In una delle sale del College si svolge una discussione informale fra Foucault e un gruppo di studenti di Los Angeles. La conversazione viene registrata e poi trascritta fedelmente da Grant Kim. Qualche anno dopo (1978) viene stampata da una editrice universitaria, Circabook, e successivamente raccolta nel III volume di *Dits et Écrits*, testo n. 221. Il testo francese è visibile su Internet, e la traduzione italiana è in Michel Foucault, *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, col titolo *Dialogo sul potere*[42]. Scorrendo il testo, si sente subito che Foucault, sulla dialettica e sulla contraddizione, sembra avere idee più chiare di quelle che esponeva nel suo primo lavoro impegnativo, *Malattia mentale e personalità* (1954), dove l'importanza della categoria della contraddizione dialettica era fuori discussione.

Il punto decisivo riguarda il confronto sul marxismo. Dopo le prime battute iniziali, uno studente accusa Foucault di falsificare il grande principio basilare del marxismo, la visione dialettica della storia e del processo capitalistico di produzione. Ma credo sia opportuno riportare integralmente questa parte del dialogo, che si trova alle pp. 51-54 della traduzione italiana.

> *Uno studente.* Se si vuole comprendere quale tipo di rapporti sociali esistono in una società data, bisogna cercare le strutture di potere legate al processo di produzione. E non credo che si tratti di un rapporto determinato unilateralmente; penso davvero che si tratti di un rapporto reciproco, di un rapporto dialettico.
> *M. Foucault.* Non accetto il termine dialettica. No e poi no! Bisogna che le cose siano ben chiare. Appena si pronuncia la parola

[42] M. Foucault, *Dialogo sul potere*, in *Biopolitica e liberalismo. Detti e scritti su potere ed etica, 1975-1984*, a cura di O. Marzocca, Medusa, San Giorgio a Cremano 2001, pp. 42-60.

> «dialettica» si comincia ad accettare, anche se non lo si dice, lo schema hegeliano della tesi e dell'antitesi, e con esso una forma logica che mi sembra inadeguata, se si vuol fornire una descrizione davvero concreta di questi problemi. Un rapporto reciproco non è un rapporto dialettico.
> *Lo studente.* Ma se si accetta solo il termine «reciproco» per descrivere questi rapporti, lei rende impossibile ogni forma di contraddizione. È per questo motivo che penso che l'uso del termine «dialettica» sia importante.
> *M. Foucault.* Esaminiamo allora il termine «contraddizione». Ma mi lasci dire innanzitutto quanto mi fa piacere che lei abbia sollevato tale questione. Credo che essa sia molto importante. Guardi, il termine «contraddizione» in logica ha un significato specifico. Si sa bene che cos'è una contraddizione nella logica delle proposizioni. Ma se si osserva la realtà e si cerca di descrivere e di analizzare un numero consistente di processi, si scopre che queste zone di realtà sono esenti da contraddizioni.
> Prendiamo il campo biologico. Vi si trova un gran numero di processi reciproci antagonistici, ma questo non vuol dire che si tratti di contraddizioni. Non vuol dire che da un lato del processo antagonistico vi sia un aspetto positivo e dall'altro uno negativo. Credo che sia estremamente importante comprendere che la lotta, i processi antagonistici non costituiscono, come suppone il punto di vista dialettico, una contraddizione nel senso logico del termine. In natura non c'è dialettica. Io rivendico il diritto di essere in disaccordo con Engels: in natura – come Darwin ha mostrato molto bene – ci sono numerosi processi antagonistici che non sono dialettici. Per me questo genere di formulazioni hegeliane non regge.

A questo punto lo studente fa l'esempio del rapporto tra lavoro salariato e capitale, e chiede a Foucault se siamo di fronte a un rapporto reciproco o antagonistico. La risposta di Foucault è in linea con quanto esposto sopra.

> *M. Foucault.* Che lei abbia un lavoro e che il prodotto di questo lavoro, del suo lavoro, appartenga a qualcun altro è un fatto. Questa, comunque, non è una contraddizione né una combinazione reciproca: è l'oggetto di una lotta, di uno scontro. In ogni caso, il fatto che il frutto del suo lavoro appartenga a qualcun altro non è dell'ordine della dialettica. Non costituisce una contraddizione. Lei può pensare che sia moralmente indifendibile, che sia intollerabile, che sia necessario lottare contro questa situazione, sì certo. Ma questa non è una contraddizione,

> una contraddizione logica. E mi pare che la logica dialettica sia veramente molto povera – facile da usare, ma davvero molto povera – per chi spera di elaborare, in modo preciso, dei significati, delle descrizioni e delle analisi dei processi di potere[43].

Mi sembra difficile sottovalutare l'importanza di queste affermazioni di Foucault. Ci troviamo di fronte alla decisa rottura con la tradizione dell'hegelomarxismo, non solo quello francese, e all'enunciazione di un fondamentale principio metodologico di indagine. Credo che l'identità di vedute fra Colletti e Foucault sia già emersa chiaramente, ma a ulteriore conferma cito un passo significativo di Colletti:

> Il conflitto fra capitale e lavoro salariato non è altro che una *Realopposition*, cioè un contrasto di forze non dissimile, in linea di principio, da quelli analizzati da Galilei e Newton: conflitto aspro e radicale e tuttavia (o, anzi, proprio per questo), da non confondere con la contraddizione dialettica. [...] Il marxismo può e deve continuare a parlare di conflitti e di opposizioni oggettive nella realtà, ma senza rivendicare a sé una logica speciale, la dialettica, a differenza e contro la logica delle scienze esistenti. Il marxismo può continuare a parlare delle lotte e dei conflitti oggettivi, nella natura come nella società, servendosi della logica non-contraddittoria della scienza, quindi facendosi scienza esso stesso[44].

Questa presa di posizione, così netta e incisiva, sulla dialettica e sulla contraddizione, trovava scarsi precedenti nel dibattito filosofico francese. La critica della dialettica hegeliana di Bataille e Queneau è ambivalente e poco lucida. E i successivi interventi di Bataille sulla filosofia hegeliana sono occasionali, e incentrati prevalentemente sull'improbabile Hegel "esistenziale" di Kojève[45]. Anche per quanto riguarda Sartre, saremmo fuori strada, perché Sartre, più che distruggere la dialettica, la vuole riformare, costruendo un modello di "dialettica flessibile". Non a caso una delle tesi centrali della *Critica della ragione dialettica* ribadisce, hegelianamente, che la contraddizione è la struttura originaria della prassi umana e che il negativo, la contraddizione, resta il solo modo di procedere del progresso storico e quindi l'unico strumento che lo renda intelligibile[46]. Althusser era in contatto con della Volpe e

[43] M. Foucault, *Dialogo sul potere*, cit., pp. 53-54.
[44] L. Colletti, *Marxismo e dialettica*, cit., pp. 94-95
[45] G. Bataille, *Piccole ricapitolazioni comiche. Scritti su Hegel 1929-1956*, Aragno, Torino 2015.
[46] J.-P. Sartre, *Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963.

Colletti, ma in Althusser e nella sua scuola non c'è nulla di simile in proposito. Nei saggi raccolti in *Pour Marx* (1965) Althusser proponeva una sorta di "riforma della dialettica hegeliana" incentrata sulla nozione di «contraddizione surdeterminata», che nella sostanza non differiva da quanto aveva esposto Mao nello scritto *Sulla contraddizione*[47]. E in *Lire le Capital* un'intera sezione (quella sulla caduta del saggio di profitto, a cura di Balibar) era dedicata alla contraddizione dialettica, definita tranquillamente «unità dei contraddittori», senza che emergesse il minimo segnale di pericolo. Anzi, la contraddizione, così concepita, restava, come per Sartre, «il solo motore di ogni sviluppo storico»[48].

L'unico testo in cui si trovi qualcosa del genere è *Differenza e ripetizione* di Deleuze (1968), che Foucault conosceva bene, e di cui scrisse una recensione elogiativa (pubblicata in «Critique» del novembre 1970 col titolo *Theatrum philosophicum*). Il nucleo centrale dell'opera è costituito «da un concetto della differenza senza negazione, appunto perché la differenza, non essendo subordinata all'identico, non arriverebbe, o "non avrebbe ragione di giungere" sino all'opposizione e alla contraddizione»[49]. Anche se attraverso un argomentare faticoso, la contraddizione veniva espulsa risolutamente dalla realtà concreta. E tuttavia si avvertiva l'assenza, tanto nelle pagine di Deleuze che nella recensione di Foucault, di una riflessione teorica che andasse al cuore del problema, la confusione *volontaria* di Hegel fra opposizioni logiche per contraddizione e opposizioni reali senza contraddizione. Poiché risulta che una siffatta riflessione teorica era approdata sul suolo francese solo *dopo* la pubblicazione di *Marxismo e dialettica*, l'ipotesi di un influsso di Colletti su Foucault acquista credibilità. Tanto più che il saggio di Colletti, *Marxismo e dialettica*, esce alla fine del '74, e la traduzione francese è del '75, lo stesso anno delle conversazioni californiane. La coincidenza di date è tale che è difficile non pensare che Colletti sia stato la fonte diretta di Foucault.

Ovviamente le opere di Foucault scritte prima del '74-'75, come la *Storia della follia*, *Le parole e le cose* o *L'archeologia del sapere* erano già espressione di una concezione antidialettica o non dialettica della storia, assorbita attraverso Nietzsche (vedi a tale proposito il saggio di Paul Veyne, *Un archéologue sceptique*)[50]. Ma il saggio *Marxismo e dialettica* di

[47] L. Althusser, *Per Marx*, Editori Riuniti, Roma 1974.
[48] L. Althusser-E. Balibar, *Leggere 'Il Capitale'*, Feltrinelli, Milano 1968, 1980³, pp. 305 ss.
[49] G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 2.
[50] P. Veyne, *Un archéologue sceptique*, in D. Eribon (ed.), *L'infréquentable Michel Foucault*,

Colletti fornì a Foucault il fondamento teorico di cui tale concezione aveva bisogno. Non a caso questo tema riaffiora continuamente nella produzione dell'ultimo Foucault, e particolarmente nel corso del gennaio-marzo '76 al Collège de France, *Bisogna difendere la società*.

> La dialettica codifica la lotta, la guerra e gli scontri all'interno di una logica (o sedicente tale) della *contraddizione*: essa li ricomprende nel duplice processo di totalizzazione e di aggiornamento di una razionalità insieme finale e fondamentale, in ogni caso irreversibile. La dialettica infine assicura la costituzione, attraverso la storia, di un soggetto universale, di una verità riconciliata, di un diritto in cui tutte le particolarità avranno infine il loro posto ben ordinato. La dialettica hegeliana – e con essa, penso, tutte quelle che l'hanno seguita – deve essere compresa [...] come la colonizzazione e la pacificazione autoritaria, da parte della filosofia e del diritto, di un discorso politico che è stato a un tempo una constatazione, una proclamazione e una pratica della guerra sociale. La dialettica ha colonizzato questo discorso [...] il discorso amaro e partigiano della guerra fondamentale: la guerra è la cifra stessa della pace[51].

Il tema torna nel corso del 1978-1979 tenuto al Collège de France, *Nascita della biopolitica*: Nel ribadire la sua opposizione alla logica dialettica, Foucault precisa:

> Che cos'è la logica dialettica? È una logica che mette in gioco dei termini contraddittori nell'elemento dell'omogeneo. A questa logica della dialettica io propongo piuttosto di sostituire quella che chiamerei una logica della strategia. Infatti, una logica della strategia non fa valere termini contraddittori in un elemento dell'omogeneo, destinato a garantire la loro risoluzione in unità; al contrario, ha la funzione di stabilire quali sono le connessioni possibili tra termini disparati, che restano tali. La logica della strategia è la logica della connessione dell'eterogeneo, non quella dell'omogeneizzazione del contraddittorio[52].

Questa uscita dal pensiero dialettico, da parte dei due pensatori, può trovare un'analogia solo nel passaggio «dal mondo chiuso all'universo infinito» operato dalla Rivoluzione scientifica. La visione dialettica

EPEL, Paris 2001, pp. 19-59.
[51] M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 49.
[52] M. Foucault, *Nascita della biopolitica*, Feltrinelli, Milano 2005, p. 49.

faceva della storia un cerchio, in cui il futuro era inscritto nel presente, e tutto risultava logicamente necessario. Tale visione, che affondava le sue radici ultime in una (indebita) trasposizione della nozione neoplatonica di *Nous* alla società e alla storia, era a tutti gli effetti, insieme all'astrologia, un fossile precopernicano sopravvissuto alla Rivoluzione scientifica. Rotto il cerchio, tutto diventa aleatorio e provvisorio, nulla è scritto, e si naviga a vista. Le «magnifiche sorti e progressive» dell'umanità sono relegate nel libro dei sogni, e ciò che appare ora alla vista è uno scenario hobbesiano, quello del *bellum omnium contra omnes*.

Da questo punto di vista il percorso filosofico di Lucio Colletti risulta esemplare. L'abbandono di Croce non significò l'abbandono dello storicismo, quanto la ricerca di un approccio alla storia e alla società che non si allontanasse dalla scienza moderna, come invece aveva cercato di fare lo storicismo tedesco. Una particolare, certamente minoritaria, visione del marxismo, quella di della Volpe, gli sembrò particolarmente adatta a tale scopo. Dopo una lunga e sofferta riflessione, che va dai primi anni '50 all'ultimo scorcio del «secolo breve», dovette ripiegare verso una concezione della storia che rompeva con le radici bibliche dell'Occidente cristiano per recuperare la visione pagana dello scorrere del tempo. La sua filosofia abbandonò le giovanili certezze, per ripiegare, come scrisse nella prefazione al suo ultimo libro, *Fine della filosofia e altri saggi*, verso l'angolo visuale «di uno scetticismo moderato, cioè di un uso fallibilistico della ragione, come, grosso modo, penso che accada nelle scienze, dove "la ricerca non ha fine" proprio perché, in un certo senso, non centra mai il bersaglio»[53]. Coerentemente, gli ultimi anni di insegnamento furono dedicati alla storia e alla filosofia della scienza, chiudendo la sua carriera con le lezioni sulla *Dialettica trascendentale* di Kant[54], il filosofo che, non a caso, Hegel aveva collocato accanto allo scettico Hume nella parte introduttiva dell'*Enciclopedia*. Quando poteva isolarsi, amava riflettere sulla malinconica saggezza dell'*Ecclesiaste*: «tempo di vivere, tempo di morire».

Sapienza Università di Roma
luciano.albanese@fondazione.uniroma1.it

[53] L. Colletti, *Fine della filosofia e altri saggi*, Ideazione, Roma 1996, p. 12.
[54] L. Colletti, *Lezioni tedesche*, Liberal, Roma 2008.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Tullio De Mauro: Dalla linguistica alla filosofia del linguaggio*

di

Stefano Gensini

Abstract: *Tullio De Mauro from Linguistics to Philosophy of Language*. Tullio De Mauro (1932-2017), a pupil of the well-known glottologist Antonino Pagliaro (1898-1973), had an important role in the history not only of Italian linguistics but also of the philosophy of language. First official professor of the discipline, he tried to give a theoretical answer to the questions left open by the researches of the 1940s and 1950s on the social component of language, on the interpretation to be given of Saussure's thought, on the function of semantics in a semiological perspective. In this paper, extensive references are made to the critical interventions of illustrious post-war linguists (such as Nencioni, Devoto, Terracini, Pagliaro) that form the context in which De Mauro's theoretical project was developed.

Keywords: Tullio De Mauro, Linguistics, Philosophy of Language, Neogrammarians, Neolinguistics, Giovanni Nencioni, Istitutionalism

Abstract: Tullio De Mauro (1932-2017), allievo del grande glottologo Antonino Pagliaro (1898-1973) ha avuto un ruolo importante della storia non solo della linguistica, ma della filosofia del linguaggio nell'Università italiana. Primo professore ufficiale della disciplina, egli cercò di dare una risposta teorica alle questioni lasciate aperte dalle ricerche degli anni Quaranta e Cinquanta sulla componente sociale del linguaggio, sulla interpretazione da darsi del pensiero di Saussure, sulla funzione della semantica in una prospettiva semiologica. Nell'articolo vengono fatti ampi riferimenti agli interventi critici di illustri linguisti del dopoguerra (quali Nencioni, Devoto, Terracini, Pagliaro) che formano il contesto nel quale si formò il progetto teorico demauriano.

Keywords: Tullio De Mauro, linguistica, filosofia del linguaggio, Neogrammatici, neolinguistica, Giovanni Nencioni, istituzionalismo

* Questo lavoro si inserisce nel Progetto di Ateneo della *Sapienza* (2017-2020) dedicato all'opera scientifica di Tullio De Mauro, di cui chi scrive è responsabile.

1. Da quando, nel gennaio del 2017, Tullio De Mauro se ne è andato[1], si sono susseguiti gli interventi di colleghi e allievi intesi non solo a onorare una forte personalità scientifica, che ha animato per decenni il dibattito culturale italiano, ma anche a chiarire gli aspetti per cui essa ha profondamente rinnovato gli studi linguistici. Sarebbe difficile anche solo offrire un repertorio bibliografico delle voci che si sono raccolte intorno allo scomparso, raccogliendosi tuttavia intorno ad alcuni aspetti centrali[2]. È così emersa la ricchezza poliedrica di un'esperienza di ricerca che ha imposto un modo nuovo di guardare alla storia della lingua, facendone in qualche modo lo specchio dell'intera storia – demografica, culturale, socio-politica – del Paese: ed ecco libri quali la giovanile, e straordinaria, *Storia linguistica dell'Italia unita* (1963) e la sua recente continuazione, *Storia linguistica dell'Italia repubblicana. Dal 1946 ai nostri giorni* (2014); che ha interpretato in modo innovativo il pensiero di Ferdinand de Saussure (1857-1913), riconducendo a unità teorica nozioni (l'arbitrarietà, diacronia e sincronia, *langue* e *parole* ecc.) che

[1] Era nato a Torre Annunziata (NA), nel 1932. De Mauro ha lasciato diverse testimonianze autobiografiche, che si leggono con grande profitto non solo in funzione della vicenda umana e scientifica del loro autore, ma anche perché in esse si rispecchiano in modo spesso illuminante storie collettive, di ambienti, studi ed esperienze (anche politiche) profondamente radicate nell'Italia del secondo dopoguerra. Si veda: *Prima persona singolare passato prossimo indicativo*, Bulzoni, Roma 1998; *Parole di giorni un po' meno lontani*, il Mulino, Bologna 2012; pochissimo nota, ma molto bella anche la lunga scheda *Tullio De Mauro* scritta in terza persona e pubblicata nella *Storia della filosofia*, a cura di D. Antiseri-S. Tagliagambe, vol. 14, Bompiani, Milano 2008. Nel sito online del *Dizionario Biografico degli Italiani* si legge inoltre l'eccellente voce demauriana di Federico Albano Leoni (2018, https://www.treccani.it/enciclopedia/tullio-de-mauro_%28Dizionario-Biografico%29/ [22.09.2020]). In quel che segue ci esimeremo da una citazione bibliografica completa di numerosi scritti menzionati, rimandando all'elenco sistematico disponibile nel sito https://www.tulliodemauro.com/ (22.09.2020). Una bibliografia degli scritti limitata al periodo 2003-2012 si legge inoltre in *Tra linguistica e filosofia del linguaggio*, a cura di F. Albano Leoni-S. Gensini-M. E. Piemontese, Laterza, Roma-Bari 2013 (una raccolta di saggi realizzata in occasione dell'80° compleanno di De Mauro).

[2] Ci limitiamo a ricordare quelle più sistematiche, collegate alle sedi universitarie cui De Mauro è stato più profondamente legato: *In ricordo di Tullio De Mauro* (= «Bollettino del Centro di studi filologici e linguistici siciliani» 28), a cura di F. Lo Piparo, Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 2017; *Tullio De Mauro. Un intellettuale italiano*, a cura di S. Gensini-M. E. Piemontese-G. Solimine, Sapienza Università Editrice, Roma 2018 (Collana *Maestri della Sapienza* 7); il fascicolo monografico del «Bollettino di italianistica» 2 (2018) a cura di S. Gensini; il dossier *Ricordo di Tullio De Mauro* a cura di L. Formigari (con scritti di F. Cimatti e S. Gensini), in «Paradigmi» 36 (2018), pp. 109-142.

la *vulgata* saussuriana aveva gravato di equivoci: ed ecco naturalmente la celeberrima edizione commentata del *Cours de linguistique générale* (1967), e più di recente quella degli *Scritti inediti di linguistica generale* (2005), per non dire di moltissimi interventi di dettaglio; che ha lasciato contributi di linguistica teorica di prim'ordine, facendo della semantica il nocciolo di una visione generale del linguaggio tale da integrare l'ottica del linguista con quella dello psicologo, del logico, dell'antropologo: ed ecco la *Minisemantica* (1982) e le meno note, ma importanti *Lezioni di linguistica teorica* (2008); che ha diretto e realizzato il *Grande dizionario italiano dell'uso* (1999-2007), vera e propria colonna della nostra lessicografia; e che, *last but not least*, ha smantellato dal punto di vista culturale e didattico l'insegnamento tradizionale della lingua, costruendo il paradigma di una vera e propria "educazione linguistica" che, pur fra resistenze e difficoltà, ha profondamente influenzato il modo di pensare e insegnare di migliaia e migliaia di docenti, ispirando fra l'altro i programmi didattici delle scuole medie (1979) ed elementari (1985)[3]. E nulla si dice dell'immenso lavoro fatto o promosso da De Mauro sul piano scientifico-organizzativo: dall'impulso dato alla *Società di linguistica italiana* (1967-), alla nascita e alla diffusione dei *Giscel* (*Gruppi di intervento e studio nel campo dell'educazione linguistica*, il cui manifesto, le "Dieci tesi per un'educazione linguistica democratica", del 1975, è uscito dalla sua penna e dalla sua immaginazione pedagogica), a imprese editoriali di alta divulgazione, quali i *Libri di base* pubblicati dagli Editori Riuniti fra il 1980 e il 1989[4].

L'itinerario scientifico e didattico di De Mauro si snoda attraverso quasi sessant'anni di storia italiana, che nella sua biografia si riflette, come anche i richiami appena fatti evidenziano, non solo attraverso le scansioni di una brillante carriera accademica, ma attraverso la par-

[3] Una scelta dei più importanti scritti demauriani in tema di "linguistica educativa" si trova ora nel volume *L'educazione linguistica democratica*, a cura di S. Loiero-M. A. Marchese, Laterza, Roma-Bari 2018.

[4] Sul ruolo avuto da De Mauro nella fondazione e più in generale nella storia della Società di linguistica italiana si veda il volume *Tullio De Mauro e la Società di linguistica italiana: 50 anni di storia della linguistica. Un percorso comune* (= SLI, *Società di linguistica italiana*, 64), Bulzoni, Roma 2018 (ivi ristampato lo scritto *La nascita della Società di linguistica italiana* [1988], pubblicato nel 1991). Su De Mauro ideatore e direttore di grandi imprese editoriali si può vedere il dossier *Tullio De Mauro, editore* (con interventi di E. Cravetto, B. Forni e S. Gensini) pubblicato nel sito web della Laterza, https://www.laterza.it/index.php?option=com_content&view=article&id=2032&Itemid=101 (22.09.2020).

tecipazione alla vita culturale complessiva del Paese, ai suoi passaggi anche politici e istituzionali (non si può dimenticare, fra l'altro, il suo breve ma intenso lavoro di Ministro della Pubblica Istruzione nel governo Amato, spento purtroppo dall'ondata del berlusconismo e dalle concezioni aziendaliste della scuola). E, come accade per l'opera di tutti i rari *civil servants* che punteggiano il panorama nazionale (si pensi a Bobbio, a Rodotà o pochi altri), sarebbe riduttivo recintarne il senso in una prospettiva disciplinare o di settore. Tuttavia, avendo anch'io come allievo (e, m'illudo di poter dire, amico) partecipato alla riflessione collettiva suscitata dalla fine di una vita che si pensava ancora lunga e intellettualmente prolifica, posso dire che proprio la vastità e la varietà del lascito demauriano inducono il bisogno di storicizzarne il percorso e, se si può dire così, la preistoria, riandando al contesto in quel percorso ebbe inizio, a quel che erano allora l'università, gli insegnamenti linguistici, l'orizzonte in cui una vicenda individuale di studioso, per quanto fuori dal comune, si inseriva[5].

In questo contributo vorrei provare a offrire qualche informazione di sfondo a tale proposito, concentrandomi su un tema specifico: in che modo un giovane e promettente glottologo, alunno di uno dei "mostri sacri" della disciplina, Pagliaro, si orientasse verso la filosofia del linguaggio, coltivata certamente dal maestro, ma ancora agli esordi nel mondo universitario italiano.

2. Cominciamo con qualche dato, che gli studiosi più giovani, oggi in prima linea nei nostri Dipartimenti, potrebbero non conoscere nei dettagli o addirittura ignorare. La filosofia del linguaggio non aveva, negli anni Cinquanta, una posizione stabile nei quadri accademici. Attivata un po' per caso (come De Mauro una volta mi raccontò) a metà degli anni Cinquanta nella Facoltà di Lettere e Filosofia della *Sapienza*, essa fu assunta e tenuta per incarico dal titolare di Glottologia, il siciliano Antonino Pagliaro (1898-1973), *leader* indiscusso del settore, a Roma, fin dai primi anni Trenta e rappresentante di una linguistica insolita in Italia, che alla tradizionale esperienza nel campo dell'indoeuropeistica (nel suo caso, soprattutto dell'iranico) aveva accompagnato amplissime letture filosofiche e di storia della filosofia, trovando nella critica "semantica" un campo di indagine personale e innovativo, focalizzato

[5] Va in questa direzione il volume *Saussure e la Scuola linguistica romana. Da Antonino Pagliaro a Tullio De Mauro*, a cura di M. De Palo-S. Gensini, Carocci, Roma 2018 (ivi, in appendice, pp. 147-155, una delle ultime conferenze dello studioso).

su esempi prototipici di *usi* linguistici individuali o collettivi. *Saggi di critica semantica* si chiamava infatti la splendida raccolta di lavori data alle stampe presso D'Anna nel 1953 (vi si parlava di aedi e rapsodi, di Foscolo e del digamma, di Cielo d'Alcamo e molto altro), cui analoghe raccolte avrebbero fatto seguito nel 1956 e nel 1961. Le dispense del corso di glottologia tenuto da Pagliaro nel 1955-1956 fanno seguire, alla parte generale dedicata ai problemi della (come preferiva dire) linguistica "arioeuropea", una parte speciale, "La filosofia del linguaggio", nella quale con grande competenza, chiamando a raccolta sia fonti classiche sia autori recenti, introduce agli studenti a temi quali le condizioni antropologiche e funzionali della parola, la "tecnica" del linguaggio, il "segno" linguistico, il rapporto linguaggio-pensiero e così via[6]. Il ragazzo De Mauro, iscrittosi all'università a Filologia classica nel 1951, e già precocemente inclinato agli studi linguistici, si fa le ossa all'ombra di questo personaggio[7], e del suo allievo e collaboratore Mario Lucidi (1913-1961), e intanto frequenta le lezioni (e gode dell'attenzione) di altri illustri studiosi, provenienti dal limitrofo Istituto di filosofia: le sue prime pubblicazioni, non ancora laureato, escono sul *Giornale Critico di Storia della Filosofia* (1954: una discussione delle idee linguistiche di Benedetto Croce [1866-1952], che molto aveva interessato Ugo Spirito) e sulla domestica *Rassegna di filosofia*, diretta dallo stesso Spirito insieme a Guido Calogero (1904-1986), Bruno Nardi (1884-1968), Carlo Antoni (1896-1959): si tratta, appunto, di una rassegna critica degli studi italiani di filosofia del linguaggio (1955) sulla quale tornerò.

Vi è dunque nel giovane De Mauro una combinazione di interessi linguistici e filosofici che per un verso rispecchia la personalità del maestro (già la prima opera del Pagliaro, il *Sommario di linguistica ario-*

[6] Cfr. A. Pagliaro, *Corso di glottologia. A. A. 1955-56*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1956 (pp. 152 la "parte generale", pp. 157 quella "speciale": *La filosofia del linguaggio*). La seconda parte è disponibile *online* nel sito del LabSil (Dipartimento di Filosofia della *Sapienza*), https://web.uniroma1.it/storiaideelinguistiche/filosofia-del-linguaggio-dispensa-aa-1955-56 (22.09.2020).

[7] Negli scritti citati alla nota 1 si trovano moltissimi riferimenti a Pagliaro studioso e professore, cui De Mauro ha dedicato un profilo sistematico nei *Critici* della Marzorati e più di recente la voce pertinente nel *Dizionario Biografico degli Italiani* (2014, https://www.treccani.it/enciclopedia/antonino-pagliaro_%28Dizionario-Biografico%29/ [22.09.2020]). Si veda inoltre W. Belardi, *Antonino Pagliaro nel pensiero critico del Novecento*, Il Calamo, Roma 1992 (con amplissima anche se non completa bibliografia degli scritti). Sul fascismo di Pagliaro e sui suoi complicati rapporti con l'attività di studioso è ora importante M. Mancini, *Il "caso Pagliaro" fra linguistica e dottrina politica*, in M. De Palo-S. Gensini (eds.), *Saussure e la scuola linguistica romana*, cit., pp. 35-78.

europea, risalente al 1930, recava quest'impronta, che lo aveva portato a discostarsi precocemente dall'imperante egemonia di Croce[8]); dall'altro, tende a assumere una fisionomia propria, grazie anche al dialogo con ambienti professionali e figure (Bruno Zevi, l'architettura e l'urbanistica, il *Mondo* di Pannunzio, la rivista meridionalista *Nord e Sud*) che arricchiscono in senso interdisciplinare e anche politico la sua *forma mentis*, nella chiave di un liberalismo (o se si vuole radicalismo) democratico che sprigionò, negli anni Cinquanta, una notevole forza di attrazione fra gli intellettuali e che, credo, ha svolto in tutta la vita di Tullio un ruolo essenziale. La tesi di laurea (discussa nel 1956-1957) verteva su un tema molto tecnico, la funzione dell'accusativo nelle lingue indoeuropee arcaiche, tema che successivamente doveva trovare sbocco in dotte memorie presentate ai Lincei; ma negli stessi anni in cui dà alle stampe lavori di questa natura, omogenee al canone (se non proprio al metodo) della tradizione glottologica, De Mauro pubblica, per impulso di Calogero, dei lavori di semantica storica, su *classe*, *democrazia*, *arte*, che stupiscono ancor oggi non solo per la latitudine della base documentaria, ma per la capacità di convocare al vaglio della discriminazione linguistica conoscenze e problematiche attinte ad ambiti diversi e distanti del sapere. Sono, a loro modo, prove filosofiche, da storico delle idee e delle teorie, che illuminano *sub specie linguae* pezzi importanti della visione del mondo moderna e contemporanea[9].

L'incontro con la filosofia del linguaggio, o meglio col suo insegnamento, avviene nel 1961-1962, dopo un periodo di assistentato, chiusosi in modo non felice, alla cattedra di Walter Belardi (1923-2008), anch'egli alunno di Pagliaro, all'Orientale di Napoli[10]. Quasi certamente a seguito di ciò, Pagliaro dismette l'incarico della disciplina e ne favorisce l'attribuzione a De Mauro, che lo terrà fino al 1967. In quell'anno, vinto

[8] Rimando in proposito al mio lavoro *Il "Sommario di linguistica arioeuropea" (1930) di Antonino Pagliaro e le origini della filosofia del linguaggio in Italia*, «Bollettino di Italianistica» 1 (2016), pp. 125-143.

[9] Si leggono ora in *Senso e significato. Studi di semantica teorica e storica*, Adriatica ed., Bari 1971. Su Calogero cfr. T. De Mauro, *Prima persona singolare*, cit., pp. 25-28. L'esperienza acquisita in queste ricerche fu di potente stimolo alla collaborazione con Tullio Gregory nell'ideazione e avviamento, dal 1964 in poi, del *Lessico Intellettuale Europeo* presso il CNR. Si può vedere in proposito il materiale raccolto in S. Gensini, *Tullio De Mauro e il Lessico Intellettuale Europeo* (= Iliesi, *Temi e Strumenti*, 6 [2020]) disponibile *online*, http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Temi-06-Gensini.pdf [22.09.2020].

[10] L'episodio è rievocato, in margine a una commossa commemorazione di Salvatore Battaglia (1992), in T. De Mauro, *Prima persona singolare*, cit., pp. 74-75.

(assieme a Luigi Rosiello e a Giulio C. Lepschy) il primo concorso a cattedra di Linguistica generale, si trasferisce al Magistero di Palermo, un'esperienza che sempre avrebbe ricordato come fondamentale, e di lì passa dopo qualche anno a Salerno, dove fonda un importante Istituto di linguistica, per tornare infine a Roma nell'anno accademico 1974-75, come primo ordinario italiano di Filosofia del linguaggio. (Nello stesso anno Umberto Eco [1932-2016] sale come ordinario sulla prima cattedra di Semiotica, all'Università di Bologna). È una data importante per la disciplina, anche dal punto di vista della politica accademica: malgrado altri insegnamenti fossero stati attivati negli anni Sessanta (a Messina, sempre su consiglio di Pagliaro, per Lia Formigari; a Padova, per Renzo Piovesan; a Pisa, per Renzo Raggiunti), la filosofia del linguaggio non aveva autonomia concorsuale, venendo in sostanza ricompresa nella ben altrimenti istituzionalizzata filosofia teoretica. Per avere un'idea del cambiamento, è di grande interesse consultare l'Annuario degli insegnamenti linguistici italiani pubblicato per l'a.a. 1978-1979 nel *Bollettino della Società di linguistica italiana*: a quella data la filosofia del linguaggio si è ormai diramata in molte sedi, venendo insegnata da professori, come oggi si direbbe, di prima fascia: a Messina, dalla già ricordata Formigari, a Padova, da Dario Antiseri, a Napoli (Federico II), da Raffaele Pucci, a Perugia, da Antonio Pieretti; e qua e là si affacciano i primi incarichi di Semiotica (o Semiologia): a Napoli Orientale, a Pavia, a Torino ecc.[11].

De Mauro doveva mantenere la titolarità di Filosofia del linguaggio fino al 1996, allorché si decise a rientrare nell'area disciplinare che lo aveva visto nascere, in senso accademico, inaugurando dunque la Linguistica generale alla *Sapienza*, materia insegnata fino al ritiro nel 2007. Naturalmente, aldilà degli aspetti estrinseci, burocratici e politico-accademici che accompagnano (e talora sovrastano o mistificano) le peculiarità scientifiche della ricerca e dei singoli profili di studioso, va detto che sia come filosofo del linguaggio sia come linguista generale De Mauro offriva ai suoi alunni un insegnamento dottrinariamente compatto, che non a caso amava caratterizzare come "linguistica teorica", e che faceva leva sui tratti generali, costitutivi in senso semiotico del linguaggio verbale e in particolare sui modi linguistici dell'organizzazione della sfera semantica, specificandosi in direzione ora di temi,

[11] Vedilo *online* nel sito della SLI: https://www.societadilinguisticaitaliana.net/pubblicazioni/annuari-degli-insegnamenti-linguistici/annuario-degli-insegnamenti-linguistici-1978-79/ (22.09.2020).

appunto filosofici, incluso lo studio di grandi classici del pensiero, da Aristotele a Leibniz, a Humboldt, ora di temi più tipicamente linguistici (la fonetica, la lessicologia, il rapporto scritto/parlato ecc.) e anche linguistico-educativi. A questo proposito, può essere interessante sapere che ai corsi (e ai programmi) ufficiali di filosofia del linguaggio, a Roma a metà degli anni Settanta, seguivano ore facoltative ("in più", "non fiscalizzabili", come allora orribilmente si diceva, ai fini dell'esame) dedicate all'educazione linguistica: in esse, a fine mattina o a ora di pranzo, gli stessi alunni che avevano poco prima discusso di Kant e Cassirer, di Prieto e Chomsky, venivano messi a confronto con le pratiche didattiche, le loro teorie "implicite", le esigenze e le modalità di un aggiornamento degli insegnanti. Questa singolare (e credo essenziale) combinazione di elementi faceva allora un poco la differenza tra gli alunni "filosofi puri", che guardavano con perplessità e forse un po' di fastidio il coinvolgimento nella realtà empirica cui il professore li e ci chiamava; e gli alunni, come dire, a 360 gradi, che arditamente lo seguivano, ignari magari delle difficoltà accademiche cui l'attenzione ai problemi educativi li avrebbe esposti di lì a qualche anno. Del resto, De Mauro ha pagato fino all'ultimo giorno della sua vita (e perfino dopo) il fio di non esser stato un "puro" accademico, ritenendo, col suo Saussure, che la linguistica fosse cosa «troppo importante» per restare appannaggio dei soli specialisti.

3. Ma è ora il momento di fare "macchina indietro" e risalire agli inizi della storia, alle condizioni cioè della filosofia del linguaggio in Italia negli anni in cui si colloca l'operazione disciplinare abbozzata da Pagliaro e sviluppata in seguito da De Mauro, nella direzione di cui abbiamo sommariamente ricapitolato le caratteristiche[12]. Per quanto fosse abbastanza comune discorrere già nell'Ottocento di una "filosofia (o scienza) del linguaggio", e, per restare ai famosi interventi sul tema di Croce[13], questi avesse spesso parlato del modo in cui i *filosofi* vedevano

[12] Si concentra sugli studi di linguistica (e solo indirettamente sulla filosofia del linguaggio), ma comunque in modo utilissimo ai nostri fini, Rosanna Sornicola, *Storicismo e strutturalismo nella linguistica italiana del Novecento*, in SLI. Società di linguistica italiana, *La cultura linguistica italiana in confronto con le culture linguistiche di altri paesi europei dall'Ottocento in poi, Atti del 50 Congresso Internazionale di Studi della Società di Linguistica Italiana (Milano, 22-24 settembre 2016)*, a cura di F. Da Milano-A. Scala-M. Vai -R. Zama, Bulzoni, Roma 2016, pp. 49-112.

[13] Sarebbe troppo lungo fare un elenco dettagliato dei passi in cui Croce si occupa *en philosophe* del linguaggio, ma si vedano almeno, come strettamente pertinenti ai

il linguaggio e la vigoreggiante "scienza linguistica" (1922) e perfino lamentato, brevemente recensendo le risultanze del Congresso di filosofia del 1940, la «perfetta ignoranza e inettitudine» degli intervenuti sulla filosofia del linguaggio in quanto «filosofia specifica» («La critica» 39 (1941), p. 126), nei quadri della glottologia italiana che si affacciano sulla scena del secondo dopoguerra è abbastanza evidente che la riflessione teorica, quando c'è, è tutta risolta nell'orizzonte del linguista *stricto sensu*, stenta cioè a configurarsi in trama indipendente di concetti e metodi. Del resto, Croce a parte, il nostro Paese non aveva conosciuto, nella prima metà del secolo, tempre di pensatori in grado di disegnare un'idea filosofica del funzionamento del linguaggio e del suo posto nel complesso della conoscenza e della cultura umana. A pochissimi fra i linguisti era arrivata l'eco (e di nuovo Pagliaro, grande conoscitore di testi, faceva eccezione) di filosofi quali Ernst Cassirer (1874-1945) o Ludwig Wittgenstein (1889-1951), di psicologi come Karl Bühler (1879-1963), di figure geniali e in apparenza stravaganti come l'egittologo Alan Gardiner (1879-1963), per non dire che di alcuni, dotati, in fatto di lingue e linguaggio, di autentica vocazione teorica. D'altra parte, come è ben noto, Saussure era allora letto dall'interno della rete di equivoci indotta dall'edizione Bally-Sechehaye del *Cours* e relativamente poco si sapeva dei praghesi e della scuola di Copenaghen (nota attraverso qualche lavoro di sintesi di Brøndal, non certo per gli impervi *Prolegomena* di Louis Hjelmslev, 1943): insomma i classici della linguistica del Novecento stentavano a sprigionare, nell'università italiana, la loro portata generale e, in certo modo, filosofico-linguistica[14]. Da ultimo, non va trascurato il fatto che una parte consistente e autorevole della glottologia rifuggiva, per esplicita scelta di metodo, dalle discussioni teoriche: vigeva il culto positivistico del *dato*, raccolto e classificato con cura meticolosa in omaggio a "canoni" fissati da decenni nell'ambito della tradizione facente capo a Graziadio Isaia Ascoli (1829-1907). Non a

nostri temi, la recensione a Vossler («La critica» 6 (1908), pp. 292-296; cfr. *infra*, n. 15), l'articolo *Le leggi fonetiche*, in *Problemi di estetica e contributi alla storia dell'estetica italiana*, Laterza, Bari 1910, pp. 177-184; *A proposito della crisi nella scienza linguistica* (ne «La critica» 20 (1922), pp. 177-180); *La filosofia del linguaggio e le sue condizioni presenti in Italia* (ne «La critica» 39 (1941), pp. 169-179); *Sulla natura e l'ufficio della linguistica* (nei «Quaderni della "Critica"» 6 (1946), pp. 33-37).

[14] Sulla lunga storia della *vulgata* saussuriana e le sue molteplici implicazioni teoriche si veda M. De Palo, *Saussure e gli strutturalismi. Il soggetto parlante nel pensiero linguistico del Novecento*, Prefaz. di T. De Mauro, Carocci, Roma 2016.

caso Clemente Merlo (1879-1960), allievo di Carlo Salvioni (1858-1920)[15] e caposcuola della glottologia pisana, fin dal primo numero della rivista *Italia dialettale* (1922) ne aveva contrapposto la concretezza empirica, garanzia di solidità scientifica, alle vane dispute generali. E il cattedratico di Bologna, Pier Gabriele Goidànich (1868-1953) aveva fin dalla fine degli anni Venti acremente avversato gli studiosi che, come il dalmata Matteo Bartoli (1873-1946) e (assai meno felicemente) Giulio Bertoni (1878-1942), avevano cercato di emanciparsi dai vincoli della scuola neogrammaticale facendo leva per un verso sulla geografia linguistica di Jules Gilliéron (1854-1926) e Antoine Meillet (1866-1936), per un altro sugli stimoli metodologici di un linguista anomalo quale l'austriaco Hugo Schuchardt (1842-1927) o addirittura di filosofi come, appunto, Croce e Gentile[16].

In questo quadro d'insieme, una scossa importante era venuta, nel 1946, dalla pubblicazione presso la Nuova Italia del volumetto *Idealismo e realismo nella scienza del linguaggio*. Ne era autore un *outsider*, Giovanni Nencioni (1911-2008), di formazione giurista (era stato allievo di Piero Calamandrei), funzionario del Ministero dell'Educazione Nazionale e poi, caduto il fascismo, di quello della Pubblica Istruzione e in quegli anni in via di affermazione come linguista. Sostenuto da Vittorio Bertoldi (1888-1953), aveva fra l'altro supplito Pagliaro nel 1944-1946, quando questi era stato soggetto a provvedimento di epurazione[17]. Dal 1950 avrebbe insegnato Storia della lingua italiana a Bari, e dal 1952 a Firenze, per avviarsi poi a una luminosa carriera scientifica e accademica, culminata nella lunga presidenza dell'Accademia della Crusca (1972-2000)[18]. Il libro di Nencioni può essere letto come una

[15] Nel 1902 Salvioni era succeduto ad Ascoli nella direzione dell'*Archivio glottologico italiano* (che il grande glottologo goriziano aveva fondato nel 1873, facendone il punto di raccolta degli studi dialettologici italiani). Su questa fase di tecnicizzazione, ma anche di restrizione di orizzonti culturali, della linguistica italiana si veda S. Timpanaro, *Il carteggio Rajna-Salvioni e gli epigoni di Ascoli*, «Belfagor» 35 (1980), pp. 45-67. Sui "canoni" ascoliani (interpretati peraltro in senso tendenzialmente naturalistico) è d'obbligo il rinvio a C. Merlo, *G. I. Ascoli e i "cànoni" della glottologia*, in *Silloge Ascoli*, Chiantore, Torino 1929, pp. 587-610.

[16] Il lavoro chiave dei due autori era stato il celebre *Breviario di neolinguistica*, Soc. Tipogr. Modenese, Soliani, Modena 1925.

[17] Sull'episodio cfr. T. De Mauro nella citata voce *Antonino Pagliaro* del DBI.

[18] La Scuola Normale Superiore di Pisa ha opportunamente dedicato un sito web al Nencioni (http://nencioni.sns.it/index.php?id=46 [22.09.2020]) nel quale si possono reperire (e scaricare) le sue opere, nonché leggere esaurienti notizie sulla sua vita personale e di studioso.

cartina di tornasole delle inquietudini teoriche e metodologiche della linguistica italiana negli anni che qui ci interessano. Nella sostanza, l'autore si pone il problema della conciliabilità *teorica* della linguistica storica, tributaria della tradizione ascoliana e neogrammaticale, e saldamente piantata nella prassi analitica dei glottologi di professione, e dei princìpi delle concezioni estetiche e di linguistica generale di Benedetto Croce, quali erano stati formulati nell'*Estetica* (1902) e successivamente integrati dagli interventi del filosofo direttamente in campo linguistico. Com'è noto, la dottrina di Croce faceva del singolo atto espressivo, radicato in un contesto specifico e in condizioni strettamente individuali di sensatezza, l'unico oggetto storicamente, e quindi teoricamente, plausibile della ricerca. Le categorie tradizionali di cui faceva uso il linguista (le celebri *Lautgesetze* prive di eccezioni dei neogrammatici, le nozioni grammaticali – verbo, aggettivo ecc. –, il concetto di fonema o di norma, l'idea stessa di "lingua" astrattamente intesa) andavano pertanto considerate oggetti extra-teorici, costruzioni *ad hoc* del ricercatore utilizzabili per fini pratici o didascalici, ma non conoscenza filosofica degna di questo nome.

I glottologi disinteressati al dialogo con la filosofia e in genere poco adusi al dibattito teorico, fiduciosi nello statuto di "scientificità" che la linguistica si era guadagnata a fine Ottocento, avevano prestato scarsa attenzione alle obiezioni di Croce, mentre altri, disposti all'ascolto e all'autoverifica, ne erano rimasti fortemente colpiti, fino a mettere in dubbio i fondamenti stessi del proprio lavoro. Un caso classico, a tutti noto, era stato quello dell'amico e sodale tedesco di Croce, il linguista e filologo Karl Vossler (1872-1949), che, pur sottoscrivendo con entusiasmo la nuova dottrina idealistica, aveva apertamente confessato la difficoltà di armonizzarla con i riferimenti concettuali e di metodo della glottologia[19]. Un altro caso era stato quello di Ernesto Giacomo Parodi (1862-1923), filologo della vecchia guardia, che fin dal 1909 aveva dichiarato le criticità indotte sia dall'avvento del crocianesimo sia dalle scoperte delle nuove ricerche geografico- e psico-linguistiche, dalle quali aveva visto «balzar fuori con un'evidenza abbagliante la verità

[19] Un luogo assai significativo è in *Positivismo e idealismo nella scienza del linguaggio*, Laterza, Bari 1908 (ed. orig. in ted. 1905), pp. 113-114. Prima e dopo l'edizione italiana di questo libro (fortemente voluta dal Croce) ebbe luogo un interessantissimo dialogo epistolare fra i due studiosi, nel quale emerge, malgrado la reciproca disponibilità, il permanere di differenze di impostazione difficilmente sanabili: cfr. il *Carteggio Croce-Vossler 1899-1949*, riedito a cura di E. Cutinelli Rèndina presso Bibliopolis, Napoli 1991.

della teoria crociana»[20]. Né erano mancate operazioni pasticciate, come quella del citato Bertoni, cui Nencioni (con particolare riferimento al suo *Programma di filologia romanza come scienza idealistica*[21]) dedica pagine stringentemente critiche: del resto, si ricorderà come un allievo deviante di Matteo Bartoli, quel Gramsci (1891-1937) che da un po' d'anni abbiamo imparato a conoscere anche come acuto teorico del linguaggio, dal carcere lamentasse che il suo «buon maestro» dell'Università di Torino avesse lasciato proprio a Bertoni l'onere di compilare la parte teorica del volumetto *Breviario di neolinguistica*, e come Croce cogliesse il destro offertogli da questo e altri scritti bertoniani per lanciare strali acuminati contro il «filosofo anestetico», Gentile, che un tempo aveva considerato allievo e amico[22].

Dinanzi all'*impasse* metodologica e teoretica cui questo dibattito aveva condotto, Nencioni, avendo per così dire accolto e metabolizzato la parte dell'insegnamento di Croce che assiste il linguista nel suo recupero (tramite la dimensione individuale del linguaggio) della radicale storicità del suo oggetto, avverte il bisogno di mettere a disposizione un concetto rinnovato di "lingua": che serbi i caratteri di identificabilità su cui ogni ricerca riposa, al tempo stesso riparandosi dal paradosso logico in cui lo sguardo del filosofo sembra averla impigliata. Dato che Croce ha confinato la parte non soggettiva, non intuitivo/espressiva della prassi linguistica (per dirla coi suoi termini) «nella vita morale dell'uomo, tra le sue appetizioni, i suoi desideri, le sue volizioni e azioni, i voli della sua immaginazione, le mode del comportamento»,

> [c]e n'è più che a sufficienza per disorientare il linguista, e togliergli il terreno di sotto i pedi; giacché, mentre non si nega né la sua

[20] Cito da *Questioni teoriche: le leggi fonetiche*, in E. G. Parodi, *Lingua e letteratura. Studi di teoria linguistica e di storia dell'italiano antico. Parte prima*, a cura di G. Folena, con un saggio introd. di A. Schiaffini, Neri Pozza, Venezia 1957, p. 47.
[21] Edito a Ginevra da Leo S. Olschki nel 1922 (*Biblioteca dell'"Archivum Romanicum"*, 2).
[22] Il giudizio di Gramsci (risalente al 1930) si legge nei *Quaderni del carcere. Edizione critica dell'Istituto Gramsci*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, vol. I, pp. 351-352. Quelli di Croce sul Bertoni, negli articoli del 1941 e del 1946 cit. *supra*, n. 11. L'importanza della formazione linguistica nello sviluppo della teoria gramsciana fu efficacemente sostenuta da Franco Lo Piparo nel volume *Lingua, intellettuali egemonia in Gramsci*, Introd. di T. De Mauro, Laterza, Bari 1979; l'argomento è stato ripreso e analiticamente documentato da Giancarlo Schirru, *Antonio Gramsci studente di linguistica*, «Studi storici» 52 (2011), pp. 925-973. Allo stesso studioso è dovuta l'edizione degli *Appunti di glottologia 1912-1913. Un corso universitario di Matteo Bartoli redatto da Antonio Gramsci* (Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 2016), preziosa per Gramsci, ovviamente, non meno che per Bartoli.

> attività né il modo in cui essa si dispiega, si nega che oggetto ne sia la lingua o, quanto meno, la materia dell'espressione linguistica, ritrovandolo in certe "cose" o "fatti pratici" che non si riesce a meglio definire[23].

Di grande importanza è il fatto che né Nencioni né i linguisti che egli, qui e altrove, ricorda come vicini alla sua problematica, Benvenuto Aronne Terracini (1886-1968) e Giacomo Devoto (1897-1974), vedano in Saussure e nelle scuole di Parigi, di Praga e di Copenaghen che in qualche modo ne dipendevano, una possibile alternativa. Il caposcuola ginevrino e le principali articolazioni della tradizione che siamo soliti chiamare "strutturale" vengono infatti accomunati in un'etichetta di approccio "sociologico" alla lingua che avrebbe la sua premessa nella scissione della *langue* (ovvero del sistema linguistico, «depositato» nella mente dei parlanti) dalla *parole* (ovvero dagli infiniti atti individuali di comunicazione) e nell'assoluto privilegio accordato alla prima, proiettato su un piano di astratta sincronia, azzerante le oscillazioni dell'uso. Si trattava di un punto polemico destinato a durare nel tempo[24], se si pensa che ancora nel suo libro teoricamente conclusivo, *Lingua libera e libertà linguistica*, uscito nel 1963[25], il Terracini continuerà a controbattere la distinzione sincronia/diacronia proposta nel *Cours*, opponendo che la pratica linguistica mette il parlante perennemente all'incrocio delle due dimensioni, bilicato fra la tradizione e l'esercizio della sua libertà, in una dinamica sottile che, mentre resiste a ogni approccio sistemico, apre la strada a una stilistica di forte pertinenza letteraria.

La soluzione che Nencioni propone, e che verrà subito raccolta da Devoto[26], è dunque cercata fuori dall'armamentario concettuale della linguistica e ricavata *per analogia* con la categoria giuridica di "istitituzione", a lui ben familiare, per motivi inerenti alla sua stessa formazione di studioso. L'idea (che Nencioni elabora soprattutto in rapporto

[23] G. Nencioni, *Idealismo e realismo*, cit. p. 37.
[24] Si veda in proposito G. Nencioni, *Orientamenti del pensiero linguistico italiano*, «Belfagor» 7 (1952), pp. 251-271, che rincara la dose parlando (a proposito delle scuole "strutturali") di una «concezione strumentale della lingua», intesa come «complesso di indici convenzionali ed astratti, assolventi il compito comunicativo proprio in quanto convenzionali e astratti» (p. 252). Al Nencioni sembrava dunque sfuggire che il *background* humboldtiano, che costituiva il referente interno di molto strutturalismo, indirizzava quest'ultimo verso una concezione costitutiva e non strumentale del linguaggio nei suoi rapporti col pensiero.
[25] Presso Einaudi, Torino.
[26] Si veda G. Devoto, *La lingua individuale*, «Lingua Nostra» 7 (1946), pp. 73-76.

con la dottrina di un filosofo del diritto a lui caro, Lopez de Oñate), è che la teoria e la pratica del diritto incorporino e riescano a saldare inscindibilmente i due versanti, sociale/normativo e individuale, fra cui il comportamento umano, e di conseguenza anche quello linguistico, di necessità si libra. Gli argomenti del giurista, secondo Nencioni,

> ci danno a un tempo la ragione del costituirsi dell'ordinamento giuridico e del sistema linguistico, nonché della loro autonomia ed oggettività; la ragione per cui il valore linguistico è cosa sociale e, quindi, il rapporto fra significante e significato è garantito dal vigile consenso della massa parlante; e, mentre spiegano nella lingua quelle tendenze a normalizzare, a logicizzare, che non si spiegherebbero da parte del cosiddetto individuo creatore, portato ad innovare anziché a conservare, a differenziare anziché ad agguagliare, al linguaggio suggestione anziché al linguaggio segno, pongono in termini esatti il rapporto di coazione e di libertà intercorrente tra l'individuo che parla e il sistema, la cui funzione di autorevole mediazione tra i vari soggetti viene in chiara luce[27].

4. Tali posizioni sono ribadite nel saggio del 1952 (vedi *supra*, n. 20) nel quale il "pensiero linguistico italiano" del tempo fa capo a tre figure prominenti di glottologi, i soli a suo dire animati da una genuina tensione teorica: il Pagliaro, il Terracini e il Devoto il quale ultimo, partecipe col Nencioni della prospettiva *istituzionalista*, trova nell' "istituto" linguistico il punto in cui le molteplici "lingue individuali" coincidono, come un «nucleo comune di valori, senza il quale la comprensione non sarebbe possibile» (p. 261)[28]. Non fa, il Nencioni, il nome di una quarta figura, ben poco adusa alle dichiarazioni teoriche ma portatrice di una linea chiarissima, entro il suo seminato di primo storico della lingua italiana: Bruno

[27] Cfr. G. Nencioni, *Idealismo e realismo*, cit., pp. 166-167. Il libro del Nencioni suscitò notevole interesse tra i filosofi del diritto: si veda il conclusivo intervento di Pietro Piovani, *Mobilità, sistematicità, istituzionalità della lingua e del diritto*, in Id., *La filosofia del diritto come scienza filosofica*, A. Giuffè ed., Milano 1963, pp. 103-192.

[28] La teoria istituzionalista ha un posto significativo nella storia della linguistica italiana del secondo Novecento. Vedine la valutazione retrospettiva dello stesso G. Nencioni, *Parere di un antico istituzionalista sulla linguistica odierna*, in SLI, *Teoria e storia degli studi linguistici: atti del settimo Convegno internazionale di studi, (Roma, 2-3 giugno 1973)*, a cura di U. Vignuzzi-G. Ruggiero-R. Simone, Bulzoni, Roma 1975, pp. 51-56, e il ripensamento di M. Prampolini, *Giovanni Nencioni: la lingua come istituzione tra metafora e realtà*, «Blityri» 6 (2017), pp. 75-86. Segnalo in proposito anche una buona tesi di laurea magistrale in Filosofia del linguaggio di Marco Maurizi (*Sapienza*, Corso di laurea in Filosofia, A. A. 2019-2020), con ricca bibliografia e utile appendice documentaria.

Migliorini (1896-1975)[29], che nel 1951 aveva pubblicato presso Le Monnier una piccola *Linguistica* nella quale il rapporto fra "storia" e "struttura" era posto in termini assai equilibrati e produttivi, figli di una metabolizzazione di lungo corso delle categorie saussuriane e praghesi[30].

Migliorini a parte (ma si tenga conto che la portata "generalista" dell'opera miglioriniana è stata rivendicata solo in anni recenti, non a caso proprio da De Mauro), il quadro disegnato da Nencioni era nella sostanza attendibile, e tale doveva rimanere fino al 1960 e oltre, allorché, in maniera, come è stato raccontato, quasi catacombale, un gruppo di giovani studiosi, collocati fra Roma, Bologna e Pisa, cominciano a leggere e discutere, all'insaputa dei loro maestri, i grandi classici della linguistica teorica del Novecento: Maurice Grammont (1866-1946), Nicolaj Trubetzkoj (1890-1938), Leonard Bloomfield (1887-1949), i già ricordati *Prolegomena* di Louis Hjelmslev (1899-1965), Zellig S. Harris (1909-1992), il *Course in Modern Linguistics* di Charles Hockett (1916-2000), l'ancora semisconosciuto Noam Chomsky (1928-) che nel 1957 aveva dato alle stampe *Syntactic Structures*. "Pianeti dispersi" di queste incursioni, a Roma, glottologi in rampa di lancio, come Anna Morpurgo (1937-2014), Maurizio Dardano e soprattutto De Mauro, guidati da Lucidi, il geniale assistente di Pagliaro; a Bologna, più anziano, Luigi Heilmann (1911-1988), che nel 1955 aveva pubblicato *La parlata di Moena nei suoi rapporti con Fiemme e Fassa*, considerato uno dei primi lavori italiani di impianto strutturalista; a Pisa, o meglio dall'Inghilterra, dove era precocemente emigrato, Giulio Ciro Lepschy (1935-), allievo deviante, in termini sia scientifici sia politici, dall'ambiente glottologico decisamente conservatore della sua città[31].

Queste notizie, ricavate da una relazione tenuta da De Mauro al Congresso SLI del 1988 (cit. *supra*, n. 4), spiegano la particolarità della

[29] La prima cattedra di Storia della lingua italiana era stata creata appositamente per Migliorini, a Firenze, nel 1938, per direttiva di Giuseppe Bottai, allora Ministro dell'Educazione nazionale.

[30] Val la pena ricordare che, nell'ambito della sua collaborazione alla rivista *La Cultura*, già nel 1933 (12, pp. 633-641) Migliorini aveva tradotto uno scritto di Roman Jakobson (1896-1982), *La scuola linguistica di Praga*, primissima "perla" del grande linguista russo resa disponibile al pubblico italiano. Su Migliorini (e Terracini) sono da vedere fra l'altro S. Covino, *Migliorini e la "linguistica e tre dimensioni"*, «Lingua nostra» 72 (2011), pp. 1-19; *Benvenuto Terracini, Bruno Migliorini e la linguistica europea del Novecento*, «Vox romanica» 73 (2014), pp. 1-16.

[31] Giulio Lepschy pubblicò negli *Annali della Scuola Normale*, fra il 1961 e il 1965, le approfondite rassegne critiche delle scuole strutturaliste che in seguito confluirono nel volumetto einaudiano *La linguistica strutturale* (1966), un vero classico degli studi di settore.

situazione in cui si trovava allora la linguistica italiana, e di conseguenza la sua ancella minore, la filosofia del linguaggio. Spiegano il suo fortissimo radicamento nella tradizione storicista, ma anche il ritardo con cui iniziò a assorbire la lezione, peraltro tutt'altro che omogenea, delle grandi linee di ricerca europea e nordamericana, condizione che ebbe a rispecchiarsi nella cronologia delle traduzioni delle opere maggiori, avviate in gran fretta (anche per il successo di pubblico) nei primi anni Sessanta ma "appiattite" l'una sull'altra, se così si può dire, dal loro sovrapporsi all'ordine storico (e problematico) con cui erano venute alla luce. Solo qualche tessera, credo significativa, di un quadro che i linguisti hanno più volte disegnato: *Linguistique générale et linguistique française* (1932) di Charles Bally, allievo di Saussure, esce in italiano nel 1963, mentre il libro dei libri (il *Cours* saussuriano, per quanto edito con i limiti ben noti, nel 1916) nel 1967; nel 1968 i *Fondamenti* di Hjelmslev, risalenti al 1943; nel 1970 le *Strutture della sintassi* (1957); nel 1971 *Problemi e metodi della linguistica* di von Wartburg e S. Ullmann che, uscito nel 1946, già era oggetto di discussione nel citato libro del Nencioni; nel 1974 *Il linguaggio* di Bloomfield, risalente al 1933, un libro-chiave di quell'approccio comportamentista che Chomsky aveva già sottoposto alla sua implacabile critica. E così via.

Tornando agli aspetti concettuali della tematica istituzionalista, non è un caso che ad essi venissero circostanziate obiezioni proprio da una delle zone ad alta densità teorica, che abbiamo or ora ricordato. Va menzionato anzitutto lo scritto penetrante che il citato Lucidi pubblicò in *Cultura neolatina* in forma di discussione del libro di Nencioni: il cui limite di fondo era quello di non cimentarsi con una definizione *teorica* dell'oggetto lingua, passo critico ma ineliminabile di una autentica operazione epistemologica, e d'essersi contentato di una definizione analogica, desunta da una disciplina autorevole, ma allotria. E questa definizione il Lucidi ricavava dalla meditazione che per proprio conto aveva fatto dei classici della tradizione strutturale: il concetto di "funzionalità". Posto l'atto linguistico come fenomeno complesso, di produzione e ricezione/comprensione, di fonicità e semanticità, di concretezza e valori condivisi, o "saputi", come amava dire Pagliaro, e sul presupposto che a ogni livello la dimensione funzionale opera per tenere insieme quel che è soggettivo e contingente e quel che è sfondo e tradizione,

> sono (chiamiamo) unità linguistiche le unità funzionali dell'atto linguistico; lingua è un complesso cofunzionale di unità linguistiche; chiameremo infine fatti linguistici (né questa precisazione

> è inutile, date le larghissime accezioni della parola *fatto*) quanto di costante o di mutato si rileva nelle unità linguistiche e nei loro complessi cofunzionali[32].

Il che implicava, come oggi è facile vedere, una comprensione profonda della lezione saussuriana, ben prima che questa venisse disincrostata dagli equivoci editoriali e interpretativi della *vulgata*: operazione di "pulizia" teorica che lo stesso Lucidi avrebbe di lì a poco contribuito a fare, discutendo «l'equivoco dell'*arbitraire du signe*»[33], *crux* ben nota dell'armamentario nozionale del *Cours de linguistique générale*.

Il concetto di funzionalità gioca un ruolo essenziale anche nel pensiero del caposcuola romano, il Pagliaro, che fra il 1948 e il 1957 (anno di uscita del fondamentale *La parola e l'immagine*) pubblica una serie impressionante di scritti, molti dai quali di un taglio che possiamo ormai definire filosofico-linguistico. Ma la cifra con cui tale nozione è declinata è ben diversa da quella cara al Lucidi e, più avanti nel tempo, a De Mauro. Come già si vede nell'articolo *Storicità delle lingue* (1948) Pagliaro non ritiene che la dimensione sociale (la *masse parlante* che Saussure riteneva, assieme al fattore tempo, elemento "interno" della lingua) sia pertinente per la definizione dell'oggetto linguistico. Assumendo da Wilhelm von Humboldt (1868-1835) e da Cassirer l'idea che il linguaggio verbale, in quanto forma simbolica, sia il principale dispositivo che media il pensiero e ne abilita l'obiettivazione, l'attenzione del Pagliaro si concentra sul modo in cui la lingua, col suo apparato di forme storicamente determinate, costituisce l'orizzonte *tecnico* partecipando del quale costruiamo quel particolare tipo di conoscenza che chiamiamo "parlare". Essa è bensì storicamente determinata, anzi è il modo stesso del darsi della nostra coscienza nella storia, ma il fattore sociale o quello psicologico valgono solo in quanto sono stati già elaborati collettivamente nelle strutture linguistiche disponibili al parlante. In questo senso, il tipo di universalità a cui la lingua materna ci consente di accedere è una universalità (o meglio genericità) per così dire determinata, quella pertinente all'orizzonte conoscitivo di una determinata comunità umana:

[32] Si veda ora il passo in M. Lucidi, *Saggi linguistici*, a cura di W. Belardi, Istituto Universitario Orientale di Napoli [Quaderni della sezione linguistica degli Annali], Napoli 1966, p. 42. Notizie su Lucidi nella prefazione del Belardi e in T. De Mauro, *La scuola linguistica romana* (1994), ora in Id., *Prima persona singolare*, cit., pp. 123-125.
[33] Il saggio (risalente al 1950) è stato da poco riedito e ben commentato da Matteo Servilio in M. Lucidi, *L'equivoco de l'arbitraire su signe. L'iposema*, Pensa Multimedia, Lecce-Rovato 2019.

> La forma interiore [la *innere Sprachform* humboldtiana, punto di riferimento delle teorie relativistiche del significato, *ndr*] costituisce appunto la particolare modalità del conoscere che nella lingua prende corpo, in rispondenza delle categorie dell'intelletto che in esso conoscere si sono impegnate; non un intelletto astratto nella sua universalità come voleva Humboldt, bensì una forza che, in quanto si attua, appare variamente determinata nell'unità della natura umana[34].

E considerazioni del genere, nel di poco successivo *Logica e grammatica. Eraclito B 1* (1950)[35] conducono Pagliaro a una profonda discussione del rapporto del linguaggio col pensiero, intesa da una parte a chiarire il ruolo che la dimensione logica ha nel primo (e non è chi non veda la fortissima componente anticrociana di tale assunto), dall'altro a differenziare la logica del linguaggio da quelle del pensiero formale e del calcolo: una preoccupazione che ben si spiega nel contesto della prima organica divulgazione, nel nostro paese, delle dottrine del neopositivismo logico e della filosofia analitica, che nel prosieguo degli anni Cinquanta doveva rapidamente guadagnare posizioni. Dottrine che, avendo come obiettivo la messa a punto di enunciati protocollari utili nella ricerca empirica, fisiologicamente insistevano sulle "imperfezioni" del linguaggio comune. (Può essere utile ricordare che il *Tractatus* di Wittgenstein verrà per la prima volta tradotto nel 1954, e che l'anno successivo uscirà a stampa il fondamentale volume di Francesco Barone sulla Scuola di Vienna). Di grande interesse è anche, a mio avviso, che Pagliaro sia indotto, in queste sue riflessioni, a lavorare sulle parziali analogie fra linguaggio verbale, lingue segnate e linguaggi gestuali, elaborando la nozione di forma simbolica in una prospettiva che (la parola non era ancora in uso) sembra preludere alla semiologia.

5. Possiamo a questo punto concentrare il nostro discorso sul ruolo assunto da De Mauro nel dibattito teorico che abbiamo sommariamente ricostruito. Faremo riferimento, e per forza di cose in modo sintetico, a due lavori giovanili, cui abbiamo accennato sopra, e a due libri laterziani di grande notorietà e importanza, usciti rispettivamente nel 1965 e nel 1967: la *Introduzione alla semantica* e l'edizione commentata

[34] *Storicità delle lingue*, «I Quaderni di Roma» 2 (1948), pp. 367-380 (il passo citato e a p. 372).
[35] Nella rivista «Ricerche Linguistiche», da lui stesso fondata presso l'Istituto di Glottologia, 1 (1950), pp. 1-57.

del *Corso di linguistica generale*. Nel saggio del 1954 sulle idee linguistiche di Croce il ventiduenne autore riprende la questione che aveva messo in difficoltà parecchi glottologi della generazione precedente: il fatto cioè che l'impostazione estetico-linguistica del filosofo napoletano sembrava scardinare l'oggettività della realtà della lingua. Per un verso, De Mauro (e il tema tornerà undici anni dopo nella *Introduzione alla semantica*) spiega le ragioni di sistema della critica crociana all'apparato nozionale dei linguisti, ritrovando non nell'*Estetica* ma nella *Logica* quella nozione di "pseudoconcetto" che, proteggendo nella sua piena storicità e individualità il momento della espressione, riconduceva nei limiti dell'astrazione, della *fictio* motivata da fini pratici, categorie come quelle di lingua o di norma; per un altro, identifica nel secondo Croce (paradossalmente, proprio a partire da certi passi de *La poesia*) il maturare di una visione più aperta dell'"istituto" linguistico, inteso come sponda socialmente determinata dell'operare dei singoli. Questo "secondo Croce" consentirà a De Mauro, nel ben più maturo libro del 1965, di riabilitare la linea crociana nei termini di una progressiva accettazione di quell'orizzonte sociale, nodo di abitudini e convenzioni articolate, che gli sembra fungere da punto di fuga in cui si unificano figure e spinte diverse del panorama teorico-linguistico: il Saussure degli ultimi corsi ginevrini e, importante novità, il "secondo Wittgenstein", quello delle *Philosophische Untersuchungen* (ed. orig. 1953, tr. it. presso Einaudi nel 1967) fino ad allora rimasto nell'ombra, schiacciato dalla fama universale del logicismo del *Tractatus*.

Il secondo saggio (*Studi italiani di filosofia del linguaggio 1945-1955*), anche se ispirato, come l'autore dichiara, soprattutto a scopi informativi, si legge ancor oggi con grande interesse perché dà un'idea dei margini sfumati entro cui la nozione di "filosofia del linguaggio" poteva essere utilizzata a quella data, quando, come si è visto, temi filosofici emergevano solo a fatica dalle trattazioni glottologiche più accreditate, e si era ancora lontani dalla prospettiva di una istituzionalizzazione accademica della disciplina. Al primo posto, dunque, anche lì, Croce e la sua problematica, e a fargli compagnia, tra i filosofi, Guido Calogero, con la sua fondamentale *Estetica, semantica, istorica* del 1947[36], un libro che oggi dovremmo tornare a leggere. Poi i linguisti di professione, riuniti attorno allo schema proposto da Nencioni (e sullo sfondo delle categorie saussuriane), e alle riprese fattene da Devoto e Terracini; con l'aggiunta di interventi nuovi, di Vittorio Bertoldi, di

[36] Uscito presso Einaudi, Torino.

Tristano Bolelli (1913-2001), del ricordato Migliorini, e soprattutto di Pagliaro, indubbiamente il più filosofo tra i glottologi, e di quel Lucidi cui De Mauro era legato da profondi rapporti di discepolato e amicizia. E a seguire, le diramazioni che i temi di linguistica teorica avevano presso studiosi di discipline limitrofe, critici letterari come Francesco Flora (1891-1962) e Mario Sansone (1900-1996), storici della lingua come Alfredo Schiaffini (1895-1971), critici d'arte come Gillo Dorfles (1910-2018). Infine, ed era un segnale del massimo interesse, una rassegna (pp. 327 ss. e note) degli interventi vertenti sul linguaggio provenienti dall'area della filosofia della scienza, che stava facendo conoscere in Italia i Neurath, i Carnap, naturalmente Wittgenstein, senza dimenticare la filosofia analitica inglese (sono del 1954-1955, com'è noto, le *William James Lectures* tenute a Harvard dal teorico degli atti linguistici, John L. Austin [1911-1960], professore a Oxford, pubblicate postume nel 1962 col titolo *How to do things with words*).

Si delinea dunque, sotto la tavolozza del giovane De Mauro, un quadro insieme di tangenze e divergenze che segneranno la teoria del linguaggio degli anni a venire: mentre la linea "letteraria" si indebolirà o si dissolverà nella stilistica, salvo risorgere negli anni Sessanta nella chiave della semiotica filologica di Cesare Segre (1928-2014), D'Arco Silvio Avalle (1920-2002) e altri autori, la linea "analitica" comincerà a estendersi, grazie al lavoro di Ferruccio Rossi-Landi (1921-1985), traduttore di Ryle e molto legato al semiologo nordamericano Charles Morris (1901-1979)[37], e alle prime incursioni nell'area della filosofia ordinaria del linguaggio, di Piovesan e soprattutto Dario Antiseri (1940-), epistemologo popperiano di formazione cattolica, che nel 1967, non ancora trentenne, darà alle stampe il volume *Dopo Wittgenstein dove va la filosofia analitica*. Un'aspra polemica fra Rossi-Landi e De Mauro ebbe luogo fra l'altro, nel 1957, a partire dall'articolo *La polemica contro lo storicismo* del secondo[38], che forse per la prima volta metteva a confronto la filosofia analitica del linguaggio e la particolare declinazione della filosofia linguistica "continentale" di ascendenza pagliariana. Né si può tacere la originale linea estetologica di Galvano

[37] Merita attenta rilettura il libro *Significato, comunicazione e parlare comune*, Marsilio editori, Padova 1961, utile fra l'altro a misurare la distanza fra la nozione filosofica di "comunicazione" che preme al Rossi-Landi e quella, linguistica, del Nencioni e del Devoto (cfr. ivi, pp. 149-150 e n.).

[38] Il saggio di De Mauro si legge in «Nord e Sud» 4 (1957), pp. 31-48. Ad esso fece seguito, l'anno successivo, *Analisti in Italia*, «Nord e Sud» 5 (1958), pp. 20-36.

della Volpe (1895-1968) che nella *Critica del gusto* (1960) proverà in certo modo a chiudere un'epoca, sottoponendo la teoria estetica di Croce a una serratissima critica (su presupposti insieme kantiani e marxisti) e d'altra parte promovendo una teoria dell'"organicità semantica" dei testi letterari nella quale le teorie di Saussure e Hjelmslev erano il grimaldello per ancorare il linguaggio degli autori al vincolo storicamente determinato della lingua (e quindi del significato) comune[39].

Ma naturalmente l'aspetto per noi più interessante è il modo personale che De Mauro trovò per uscire dalle *impasses* degli studi linguistici degli anni Quaranta-Cinquanta, e anche, conviene aggiungere, dai limiti dell'approccio pagliariano, che solo molto più tardi, negli ultimi saggi della sua lunga vita di ricercatore, si aprirà a una considerazione non solo interna, non solo (vorrei dire) per via analitica della socialità del linguaggio. Gli strumenti con cui De Mauro elabora la sua linea (corroborata dalle esperienze scientifiche del 1958-1963: dai saggi di semantica storica al mirabile affresco della *Storia linguistica*) sono Saussure e il secondo Wittgenstein, che anche (come ebbe a raccontarmi) utilizzava, il primo in originale il secondo in traduzione francese, nei primi corsi di Filosofia del linguaggio tenuti alla *Sapienza*. È ben noto come studiando Saussure De Mauro si valesse con sistematicità di quanto due linguisti svizzeri, anzitutto Robert Godel (1902-1984, in *Les sources manuscrites du Cours de linguistique générale de F. de Saussure*, del 1957), poi Rudolf Engler (1903-2003), con la sua edizione critica del *Cours* (1967-1974), redatta sugli appunti degli allievi, via via mettevano in luce delle formulazioni originarie e anche oscillazioni di un pensiero che gli alunni Bally e Sechehaye avevano su vari punti importanti frainteso o semplificato. L'edizione commentata del 1967 (da un certo punto in poi adottata dall'editore Payot a integrazione del testo originale del *Cours*) restituiva un Saussure profondamente diverso da quello tràdito, mettendo in chiaro non solo quale fosse l'ordine logico e tematico dell'opera mai scritta, che non partiva dalla *langue* come astratto concetto teorico, ma dall'evidenza fenomenica della molteplicità delle lingue, ma anche e soprattutto dava ragione *teorica* di tutte le più importanti nozioni saussuriane: la dicotomia

[39] I limiti tecnici dell'utilizzazione dellavolpiana di Hjelmslev (rimproveratigli ad es. dal Lepschy) nulla tolgono, a mio parere, all'importanza teorica della *Critica del gusto* che ebbe, almeno fino a tutti gli anni Settanta, una importante funzione di rinnovamento, proprio grazie alle categorie linguistiche da lui impiegate, dei metodi della critica letteraria.

sincronica/diacronia, riformulata come necessaria opposizione *metodologica* (e non oggettuale) vertente su una e sola realtà, quella mobile e stratificata dell'uso linguistico; l'altra dicotomia fra *langue* e *parole*, ricondotta al rapporto dialettico fra pratiche linguistiche individuali, per loro natura *infinitamente* mutevoli (era stato questo, si ricorderà, il punto di partenza di Croce e dell'antisaussurismo dei linguisti che ne avevano ascoltato il messaggio) e il "sistema" funzionale che le riconduce a unità, funzionando non come una esterna istituzione normativa né riducendosi, come aveva supposto Croce, a una somma di esperienti sistematorii e didattici, ma come un vero e proprio *sistema* di ordinamento della realtà linguistica collocato nel cervello dei parlanti nativi, entro coordinate sociali e temporali ben definite; la strategica nozione, a ciò connessa, di "valore" (che quasi mai emerge nelle discussioni glottologiche), operante in tutte le sue implicazioni a ciascun livello dello scambio linguistico, dalle "unità irriducibili" del significante che annunciano il concetto trubetzkoijano di fonema al lessico; e naturalmente, ultimo e primo, il concetto di "arbitrarietà", che i veri e propri errori dell'edizione 1916 inducevano a confondere col tradizionale concetto whitneyano di "convenzionalità", e che invece (correlato al concetto di valore) si rivelava il fondamento logico di tutta la costruzione teorica saussuriana.

Si tratta di questioni ben note agli esperti di cose saussuriane, sulle quali si è oggi accumulata una letteratura imponente. Noto è anche l'interrogativo (che allievi e amici talora ponevano, magari sorridendo, al diretto interessato) relativo a quanto di De Mauro ci fosse, in questo Saussure non solo restituito, per così dire, alla sua voce autentica, ma utilizzato dallo studioso per proporre una vera e propria linea di linguistica teorica, talvolta detta "post-saussuriana", che ha rappresentato, dagli anni Settanta in poi, una delle tre direzioni di ricerca principali della filosofia del linguaggio in Italia[40]. La domanda non è oziosa, e sarebbe interessante provare a dare una risposta più ampia e articolata di quel che sia possibile in questa sede. Mi limito a due esempi: la

[40] Le altre sono la semiotica echiana, di impronta prevalentemente filosofica, da cui si è staccato progressivamente un afilosofico filone "narrativista", facente capo alle dottrine del lituano Algirdas J. Greimas (1917-1992), orientato all'analisi dei testi in accezione allargata, incluse le cosiddette testualità del "quotidiano"; e la filosofia del linguaggio di impronta analitica, divenuta col passare del tempo sempre più espansiva, che ha fra i suoi protagonisti studiosi come Andrea Bonomi (1940-) e Diego Marconi (1947-) (e come fonte di ispirazione la tradizione fregeana) e si è specializzata nello studio delle infrastrutture logico-cognitive del linguaggio.

nozione di "arbitrarietà radicale" come De Mauro la ricava da Saussure consiste nell'idea che essa, lungi dall'esaurirsi nella immotivatezza del rapporto fra significante e significato (che di per sé non direbbe nulla di più di quanto sia incluso nel concetto tradizionale di "convenzionalità, *kata syntheken* o *ex instituto*, per dirla coi termini del *De interpretatione* e della trattatistica medio-latina che ne dipende), abbia a che fare con la libertà dell'organizzazione del piano del significante e del piano significato, ciascuno di per sé e nella loro connessione all'interno del segno. Ora tale organizzazione arbitraria, onde la saussuriana "nebulosa" del suono e del senso viene discriminandosi in unità (funzionali) su ciascuno dei due piani, dando così forma a sistemi linguistici ciascuno radicato nella sua complessa tradizione di cultura e storia, è elaborata da De Mauro tramite la nozione di "tratto pertinente" cara alla fonologia trubetzkoijana e ripensata nella chiave di vera e propria teoria della conoscenza. Sicché quella abilitata del linguaggio è una conoscenza che si radica nei meccanismi *generali* della cognizione umana, necessari per procedere all'identificazione di alcunché come entità funzionale: sia essa un fonema per distinguere una classe di suoni da tutte le altre, ovvero un'unità semantica per distinguere (o viceversa raggruppare) classi di sensi. Su questa base, De Mauro procede necessariamente *oltre* la citata metafora saussuriana della "nebulosa", per approfondire (come farà in particolare dagli anni Settanta in poi) le radici biologiche e psicologiche del linguaggio (si pensi all'importanza del concetto di pensiero pre-verbale, variamente elaborato da Jean Piaget [1896-1980] e Lev S. Vygotskij [1896-1934]); dall'altra, altrettanto necessariamente si apre a una prospettiva semiologica: ben noto *refrain* saussuriano anch'esso, che però De Mauro si troverà a approfondire con molta libertà, dialogando per un verso con Emilio Garroni (1925-2005) ed Eco, per un altro col filosofo e linguista argentino Luis Prieto (1926-1996), attivo a Ginevra sul posto che era stato decenni prima di Ferdinand de Saussure[41]. Ha, a mio parere, grande importanza che De Mauro si lasciasse alle spalle le visioni verbocentrici della semiotica che avevano animato un Barthes (si pensi ai notissimi *Elements de sémiologie* del 1964) e che dovevano pesare anche sulla concezione di Eco, aprendosi

[41] De Mauro ha avuto un ruolo essenziale nell'introduzione dell'opera prietiana nella nostra cultura, dai *Principii di noologia*, Introd. di T. De Mauro (presso Ubaldini, Roma 1967) a *Lineamenti di semiologia* (Laterza, Bari 1971). Anche il successivo libro di Prieto, *Pertinenza e pratica* (del 1975, uscito l'anno successivo presso Feltrinelli) era costantemente presente nelle lezioni romane di filosofia del linguaggio.

invece a una visione non solo interdisciplinare, ma interspecifica, come attesterà, fin dal 1974, la sua attenzione per la comunicazione animale, pressoché un *unicum* nella filosofia italiana del linguaggio[42]. Del resto, a una prospettiva semiotica nel senso anzidetto De Mauro si era trovato condotto da un aspetto non secondario del pensiero saussuriano, che taluni interpreti anche recenti tendono a sottovalutare, desiderosi come sono di riportare il maestro ginevrino nell'alveo di quella tradizione neogrammaticale in cui egli aveva fatto le prime, celebri prove (mi riferisco ovviamente al *Mémoire sur le système primitive des voyelles dans les langues indoeuropéennes*, 1878). Alludo anzitutto alla distinzione tra la *langue* e la *faculté de langage* (che si presenta come una proprietà biologica degli umani, riempibile non solo con una qualche lingua madre, ma con molteplici sistemi di segni): nozione dunque suscettibile di essere sviluppata sia in termini antropologici, sia in termini biocognitivi; e poi alla riflessione di Saussure su materia e oggetto della linguistica, una preoccupazione di schietto sapore epistemologico, che faceva tutt'uno col "secondo compito" da lui individuato della disciplina, quello di riuscire a "definire e delimitare se stessa". Se la nozione di "materia" riconduceva lo studioso a una folla di fattori eterogenei, esterni alla *langue* ma pertinenti alle molteplici articolazioni di cui la ricerca linguistica poteva (e può) alimentarsi, quella di "oggetto" rimandava a un approccio contrastivo al complesso della realtà semiotica, che non a caso andava sviluppandosi in quegli anni in settori diversi, dalla critica letteraria allo studio del linguaggio filmico, dall'architettura alla critica d'arte.

L'altro "pezzo" forte dello scacchiere demauriano era fin dai suoi esordi Wittgenstein, fatto oggetto di accurata analisi nella *Introduzione alla semiotica* e più tardi in un volumetto in inglese pubblicato nel 1967[43]. La particolarità dell'approccio di De Mauro stava nel fatto che proiettava il filosofo austriaco, in qualche modo, oltre le coordinate logico-matematiche coltivate dal Circolo di Vienna e, sulle loro orme, dai primi interpreti italiani, per risalire a un più antico sfondo filosofico-linguistico (certamente non estraneo all'autore delle *Ricerche filosofiche*[44]) che metteva capo alla dottrina corrispondentista

[42] Penso all'edizione italiana di R. A. Hinde, *La comunicazione non verbale*, presso Laterza, Bari 1974 (con una importante prefazione di De Mauro, rivista in modo significativo nell'ed. 1977, in tre voll., della stessa opera).
[43] *Ludwig Wittgenstein: His Place in the Development of Semantics*, Dordrecht, Reidel 1967.
[44] Come attestano a tacer d'altro i paragrafi iniziali delle *Ricerche* (=*RF*), nei quali è

e referenzialista del significato, connessa alla tradizione dell'aristotelismo linguistico: l'idea insomma del linguaggio come repertorio di nomi convenzionalmente riferiti a oggetti extralinguistici, che una lunghissima trafila di pensiero, discussa da Locke e Leibniz e giunta fino a Saussure, vedeva codificata nei primi paragrafi del *De interpretatione*. Opponendo alle conclusioni solipsistiche del *Tractatus*, culminante nello scacco della comunicazione, il serrato argomentare delle *Ricerche*, De Mauro insegue il Wittgenstein tardo nel suo recupero della dimensione "scabra" del linguaggio, di quella realtà del *Gebrauch* che scompone l'illusoria immagine indivisa del logicismo in una gamma aperta di *Sprachspiele*, collegati ciascuno agli altri (e da questi distinto) per qualche tratto, ma tutti vincolati a un regime "locale" di regole che ne consente il funzionamento in contesti sociali specifici. È su questo terreno che gli utenti della parola, non più chiusi solipsisticamente nel rispecchiamento di oggetti presuntivamente extralinguistici, "uguali per tutti", giungono *in qualche modo* a capirsi, in una continua dialettica di avvicinamenti e scarti reciproci. Nella lettura del testo (cui dedicava ogni anno molte delle sue lezioni di avviamento alla filosofia del linguaggio), De Mauro si soffermava sulle numerosissime implicazioni teoriche e epistemologiche celate sotto l'apparente, beffarda, semplicità del dettato wittgensteiniano, sviluppandole in direzioni molteplici: penso alla celebre pagina sulla lingua come "vecchia città", lungamente stratificata nel tempo, che offriva il destro a esemplificazioni di storia linguistica a De Mauro, ovviamente, molto care; alle pagine su "semplice" e "complesso" che riproponevano il tema del *punto di vista*, fondamentale in tutte quelle discipline che, come la linguistica, non si trovavano davanti (come credevano i positivisti) a un oggetto bello e fatto, ma (come aveva suggerito Saussure) dovevano isolarlo nell'insieme "eteroclito" dei fatti di linguaggio; alle immagini bistabili, che consentivano di collegare il problema del linguaggio a quello della percezione visiva; e naturalmente e soprattutto ai classici passaggi sul significato come uso e sulle lingue come sistemi tolleranti che rimodellano senza posa le loro regole («as we go along»: *RF* § 83), senza mai arrestarsi, in ragione delle esigenze espressive e comunicative dei parlanti. Di qui De Mauro attingeva argomenti per uno dei suoi cavalli di battaglia: l'idea dell'"indeterminatezza" del significato, delineata in svariati saggi dei tardi anni Settanta, sistematiz-

messa in discussione, a partire da un passo delle *Confessioni* di Agostino, esattamente la concezione ostensiva e referenzialista del significato di cui qui si parla.

zata nel saggio *Per una teoria formalizzata del noema lessicale* (lo si legge nella seconda edizione dell'*Introduzione alla semantica*, 1971) e portata a compimento teorico nella voce *Semantica* (1982) della *Enciclopedia del Novecento*[45] e più diffusamente in *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue* (1982[46]). Si trattava di un punto cruciale, che ha attirato talora a De Mauro l'accusa di un idealismo non pienamente smaltito e che egli ribadiva spiegando come proprio l'indeterminatezza (cioè l'impossibilità di predire interamente, o *calcolare*, i criteri di ripartizione dei sensi nelle classi dei significati) avesse le sue radici nel concreto delle condizioni della comunicazione, dei ruoli assunti dai parlanti in contesti sociali infinitamente variabili. Con Wittgenstein e oltre Wittgenstein si trovava cioè su una linea d'onda *pragmatica*, ben prima che la parola entrasse di moda nei dibattiti linguistici.

6. Desidero chiudere osservando che con la sua linea "post-saussuriana", innovativamente "storicista"[47], De Mauro ha costituito negli anni un punto di riferimento molto importante per la linguistica teorica italiana, anche quando questa, o parti di essa non abbiano ritenuto di condividere le sue posizioni. La dottrina di Noam Chomsky, fin dagli inizi della sua fortuna internazionale, è stata un permanente obiettivo critico di De Mauro, che negli assunti del chomskysmo (l'innatismo, la pregiudiziale grammaticale-generativa, onde il significato avrebbe un ruolo solo accessorio nell'elaborazione dei testi linguistici, il presunto carattere algoritmico delle opzioni di grammaticalità del parlante, il respingimento del "sociale" al di fuori del linguaggio, come oggi usa dire, "in senso stretto") ha visto affermarsi un modello di lingua a suo giudizio profondamente errato, chiuso fra l'altro a molte direzioni di ricerca (dalla sociolinguistica alla pragmatica, dalla semiotica alla teoria della traduzione, alla concreta descrizione di pezzi sostanziali della

[45] Ora riedita in volume, *Il valore delle parole*, con un saggio di S. Gensini, Treccani, Roma 2019.
[46] Laterza, Roma-Bari. Si tratta della esposizione più completa e, in un certo senso conclusiva, del percorso teorico iniziato negli anni Sessanta.
[47] Credo che neppure all'ultimo De Mauro sarebbe spiaciuta questa etichetta, che peraltro aveva così efficacemente contribuito a depurare degli equivoci e delle incrostazioni teleologizzanti che su di essa si erano stratificati. Ciò ha di certo a che fare con la cifra della sua vigile "fedeltà" a Croce, sulla quale sono da vedere la bella intervista resa a Arturo Martone nel 1993 (ora in T. De Mauro, *Prima persona singolare*, cit., pp. 79-100) e ora l'impegnato saggio di M. Mancini, *Tullio De Mauro "paleocrociano"*, «Incontri linguistici» 41 (2018), pp. 41-76.

lingua) che oggi appaiono imprescindibili. Eppure, va detto che proprio De Mauro, fin dagli inizi, favorì la conoscenza e la discussione in Italia delle tesi chomskyane, sempre oggetto del massimo rispetto pur nella radicale divergenza teorica, e che l'apertura al dibattito internazionale è stata fin dagli inizi del suo cammino, poi attraverso la Società di linguistica italiana e oltre, una costante del suo stile scientifico. Anche di qui, probabilmente, la capacità che De Mauro ebbe vivissima di dialogare con gruppi di ricerca e individualità eterogenee, che ne hanno riconosciuto la funzione probabilmente non sostituibile di vero e proprio *leader* di un intero campo di ricerca.

Fra gli aspetti più caratteristici del "fare scuola" di De Mauro mi è grato almeno accennare alla sua abitudine di corroborare l'esposizione delle nozioni teoriche oggi in uso con la menzione di autori e testi della tradizione filosofica che, entro il proprio tempo e col loro linguaggio, si erano confrontati con problemi analoghi. Non si trattava in nessun caso di un uso strumentale di idee e espressioni del passato, prese per disegnare una trafila di "precursori" delle dottrine attuali; esattamente al contrario, i testi venivano inquadrati nella loro specificità, anzitutto linguistica, filologicamente accertabile, per far emergere un problema e confrontare il nostro modo di vederlo con quello dei classici, isolando somiglianze e differenze e soprattutto cercando di ricavarne spunti che, nella visuale appiattita dell'oggi, potevano restare oscurati. Non c'è alunno (o anche semplice ascoltatore) di De Mauro che non sia rimasto colpito nel sentirlo parlare delle origini del linguaggio tirando in ballo, accanto a Leroi-Gourhan e Lieberman, Epicuro e Lucrezio, e magari Diogene di Enoanda; o di ragionare dell'arbitrarietà saussuriana mettendo a confronto le varie possibilità di interpretare le famose righe iniziali del *De interpretatione* e l'eco che queste avevano avuto fino al pieno Seicento e oltre; o dell'indeterminatezza del significato ricordando accanto a Wittgenstein il vecchio Giambattista Vico o Vygotskij, o (occorre aggiungere) i risultati delle prove di comprensione svolte in qualche scuola elementare. Molti dei suoi allievi hanno sviluppato le tracce di analisi storico-teorica che De Mauro ha disseminato: Agostino, Gramsci, Leopardi, Humboldt, Leibniz, Vico, il giacobinismo linguistico, Croce naturalmente, e così via[48]. Fare teoria linguistica con

[48] Del resto, a non pochi di questi classici De Mauro ha dedicato scritti specifici, variamente legati ai suoi interessi teorici, che saranno discussi nel volume di più autori *Tullio De Mauro e gli altri* (a cura di chi scrive), presso la Sapienza Università Editrice (in preparazione).

l'aiuto dei classici, dialogando quotidianamente con essi, non è stato l'ultimo degli insegnamenti di De Mauro, certamente ereditato dal suo maestro Pagliaro. Non deve dunque sorprendere se in lavori recenti si sia riconosciuta in questa pratica, scientifica e didattica, uno dei tratti caratterizzanti della "scuola linguistica romana", da lui così creativamente rappresentata.

Sapienza Università di Roma
stefano.gensini@uniroma1.it

Il senso dell'esperienza: Emilio Garroni e l'estetica come filosofia non speciale

di

Stefano Velotti

Abstract: *The Sense of Experience: Emilio Garroni and Aesthetics as a Non-Special Philosophy*. This article aims to offer a portrait of Emilio Garroni (Rome 1925-2005), one of the most significant Italian philosophers of the post-war period. His philosophical relevance, though, emerges from a very complex, even heterogeneous, artistic and cultural activity, whose common denominator is a constant passion for *understanding*: understanding our experience, understanding how language works, "what is it like to be a *homo sapiens*", what does it mean understanding and doing philosophy. His philosophical reflection turns around a view of aesthetics conceived as a "non-special philosophy", i.e. as philosophy tout court – not as a "philosophy of art" –, centered on the conditions of sense of our experience. At the heart of his most mature thought, there is a rethinking of Kantian schematism: from here, he undertakes a wide reflection on perception and imagination, on the relationship between determinate and indeterminate (in experience and language), on the statute of philosophy and art.

Keywords: Emilio Garroni, Italian Aesthetics, Kantian Schematism, Antinomy, Exemplarity of Art

Abstract: Questo articolo intende offrire un ritratto di Emilio Garroni (Roma 1925-2005), filosofo italiano tra i più significativi del secondo dopoguerra. La sua rilevanza filosofica emerge però da un'attività artistica e culturale molto complessa e anche eterogenea, il cui denominatore comune, tuttavia, è una passione costante per il compito, intellettuale ed etico, di *capire*: capire la nostra esperienza, come funziona il linguaggio, cosa si prova ad essere un *homo sapiens*, cosa significa capire e fare filosofia. La sua riflessione filosofica ruota intorno a una concezione dell'estetica intesa come "filosofia non speciale" – cioè come filosofia *tout court*, incentrata sulle condizioni di senso dell'esperienza – e non come "filosofia dell'arte". Al centro del suo pensiero più maturo c'è un ripensamento dello schematismo kantiano: di qui, un'ampia riflessione sulla percezione e l'immaginazione, sul rapporto tra

determinato e indeterminato (nell'esperienza e nel linguaggio), sullo statuto della filosofia e dell'arte.

Keywords: Emilio Garroni, Estetica italiana, schematismo kantiano, antinomia, esemplarità dell'arte

1. Emilio Garroni non è stato soltanto uno dei filosofi italiani più importanti del secondo dopoguerra, ma anche una figura di intellettuale complessa e sfaccettata. Trovandosi di fronte alle sue molteplici attività e ai suoi svariati interessi, si sarebbe tentati di concentrarsi – per i fini di questo focus di «Syzetesis» dedicato ad alcuni *Momenti di filosofia italiana* – sui suoi contributi più convenzionalmente etichettabili come "filosofici", quali quelli dedicati all'interpretazione del pensiero critico di Kant, tralasciando tutto il resto: le pratiche di narratore e di pittore (attraversate da specifiche auto-tematizzazioni teoriche e oggetto di riflessione saggistica), l'interesse per la psicoanalisi e la linguistica, gli interventi sulle arti visive, la letteratura e la musica – talvolta affidati a quotidiani, settimanali o cataloghi –, i numerosi saggi, sempre incisivi, su temi di grande impegno, dalla creatività alla spazialità, dalla verità alla menzogna[1].

A questi diversi aspetti dell'attività di Garroni potrò in effetti fare solo qualche cenno, tuttavia ho scelto di presentarne il pensiero secondo un'angolazione in cui il confronto con Kant ha certamente un posto di rilievo, ma solo in funzione di quella che mi sembra la vera vocazione o passione dominante di Garroni, e che il titolo di una lunga intervista concessa a Doriano Fasoli poco prima di morire, nel 2005, mi pare colga bene: *Il mestiere di capire*[2].

L'impegno costante a capire – capire quello che la vita e la storia ci mettono davanti, capire "dove si sta", capire "cosa si prova a essere un *homo sapiens*"[3], capire i prodotti della cosiddetta cultura, capire o com-

[1] La bibliografia più completa degli scritti di Garroni, curata da A. D'Ammando, è disponibile sul sito dell'associazione "Cattedra internazionale Emilio Garroni" (https://www.cieg.info/ [14.09.2020]).

[2] E. Garroni-D. Fasoli, *Il mestiere di capire. Saggio-conversazione*, Edizioni Associate, Roma 2005.

[3] Cfr. E. Garroni, *Che cosa si prova ad essere un homo sapiens?*, testo introduttivo a A. B. Ferrari, *L'eclissi del corpo. Una ipotesi psicoanalitica*, Borla, Roma 1992, pp. 7-16; Garroni ha poi rielaborato questo testo in uno dei suoi ultimi scritti, uscito postumo, *La mente, il corpo, le cose*, in P. Carignani-F. Romano (eds.), *Prendere corpo. Il dialogo tra corpo e mente in psicoanalisi: teoria e clinica*, Franco Angeli, Milano 2006, pp. 27-36.

prendere la stessa attività di capire e comprendere, cioè la filosofia – è strettamente legato in Garroni alla riflessione su quel "senso dell'esperienza" che ho messo nel titolo di questo saggio. Un senso che non è affatto da intendersi come la pretesa metafisica di cogliere un "senso ultimo" dell'esistenza, della storia o dell'universo (su cui la filosofia, nella prospettiva critica adottata da Garroni, ha ben poco da dire), ma neppure come una dimensione immanente ma pacifica, in cui ci si installa con un po' di buona volontà, rassicurandosi che, essendo una condizione antropologica, possiamo acquietarci nell'ordine vigente delle cose. Tutt'altro: per Garroni, come vedremo, il senso dell'esperienza è piuttosto un dover essere[4], trascendentalmente ineludibile ma per niente garantito nei fatti, un compito etico irto di difficoltà, intimamente paradossale, e sempre strutturalmente pronto a rovesciarsi in non-senso.

2. Per chiarire ancora qualcosa a proposito del titolo di questo intervento (la sua seconda parte, "l'estetica come filosofia non speciale"), è bene ricordare che per Garroni l'estetica non è affatto una filosofia dell'arte, una disciplina con un proprio oggetto epistemico o materiale, ma riguarda le condizioni di possibilità di fare esperienze sensate in genere, nella vita quotidiana, nelle ricerche scientifiche, in tutte le attività umane, filosofia compresa. L'arte, semmai, è, o è stata per qualche secolo, un suo referente esemplare[5].

Per Garroni, infatti, è la stessa filosofia a doversi comprendere nella sua possibilità non empirica: la filosofia, come tutte le attività umane, è sì un'attività empirica, concreta, determinata, ma a differenza di altre attività, che mirano a produrre effetti pratici o conoscenze, ha piuttosto il compito di «guardare-attraverso»[6] le esperienze determinate, per

[4] Cfr. E. Garroni, *Sul dover essere del senso*, in appendice a Id., *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Garzanti, Milano 1992 (seconda ed., Castelvecchi, Roma 2020, con un'introduzione di S. Velotti), pp. 245-270, testo presentato originariamente al convegno dell'Associazione italiana di studi semiotici "Semiotica ed epistemologia delle scienze umane" (Siena, 23-25 settembre 1988).

[5] Cfr. E. Garroni, *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*, Laterza, Roma-Bari 1986, in particolare p. 179 ss.

[6] Garroni usa il termine "guardare-attraverso", con il trattino, per sottolinearne l'uso tecnico, quale traduzione del *durchschauen* usato da L. Wittgenstein nel § 90 delle *Philosophische Untersuchungen*, ed. by G. E. M. Anscombe and R. Rhees, Blackwell, Oxford 1953 (Trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi 1967, p. 60: «È come se dovessimo *guardare attraverso* i fenomeni [*die Erscheinungen durchschauen*]: la nostra ricerca non si rivolge però ai *fenomeni*, ma alla 'possibilità' dei fenomeni»).

risalire alle loro condizioni di possibilità intellettuali e non intellettuali, tra cui appunto una condizione estetica, come orizzonte di senso dell'esperienza nella sua totalità indefinita e indeterminabile. Il compito di capire è inteso innanzitutto proprio come questo «guardare-attraverso» i fenomeni per comprenderli, cogliendone le condizioni di senso. Il cosiddetto «problema interno della filosofia»[7] – con un'espressione ripresa questa volta da Pantaleo Carabellese, che Garroni ammirava e le cui lezioni aveva frequentato da studente alla *Sapienza* negli anni Quaranta – è infatti per Garroni un problema fondamentale, che riguarda il paradosso fondante della filosofia, cioè il suo esercitarsi dall'interno della stessa esperienza dalla quale, a un tempo, si distanzia per comprenderla, senza mai poter rivendicare un proprio altrove, un suo luogo metafisicamente appartato.

3. Vorrei partire, però, da qualche spunto di carattere biografico, ma solo per quel tanto che ci permette di intravedere l'urgenza anche contingente, socio-biografico-culturale, di quella passione per il capire stesso, che Garroni non considerava affatto un'esigenza contingente.

Da giovane, Garroni aveva lavorato per diversi programmi televisivi della RAI, in parte dedicati alle arti, in parte ad altre questioni (ricordo, per esempio, un bel documentario del 1960 su Adriano Olivetti, con quella che divenne la sua ultima intervista). Lavorava alla RAI per necessità, non per vocazione, per quanto la RAI di allora fosse culturalmente molto più ricca di quella di oggi. Sono tanti i programmi che potrei citare a cui Garroni lavorò negli anni Cinquanta e Sessanta: tra gli altri, *Piazze d'Italia, Musei d'Italia, Avventure di capolavori*, *Arti e scienze*, *Le tre arti*, e soprattutto *L'Approdo*, iniziato come trasmissione radiofonica nel 1944, con la direzione di Adriano Seroni e Leone Piccioni, diventato programma televisivo dal 1963 (come "settimanale di lettere e arti"), più tardi accompagnato da una sua rivista a stampa, nel cui comitato direttivo si trovavano alcuni dei più importanti intellettuali dell'epoca (Riccardo Bacchelli, Carlo Bo, Emilio Cecchi, Roberto Longhi, Giuseppe Ungaretti, a cui bisognerebbe aggiungere altri collaboratori di spicco)[8], per non menzionare, nella RAI, la presenza di figure molto diverse tra loro ma tutte significative, come Carlo Emilio

[7] E. Garroni, *Senso e paradosso*, cit., p. 130.
[8] Cfr. A. Dolfi-M. C. Papini (eds.), *L'Approdo: storia di un'avventura mediatica*, Bulzoni, Roma 2006 e A. Grasso-V. Trione, *Arte in TV. Forme di divulgazione*, Johan & Levi, Monza 2014.

Gadda (tra il 1950 e il 1955) o, più tardi, di Andrea Camilleri, coetaneo di Garroni, o ancora di Umberto Eco, che di Garroni sarà, negli anni, un costante interlocutore.

Garroni dà conto della sua attività televisiva in un'interessante intervista del 1994, da cui voglio prelevare solo una frase, apparentemente ovvia, ma credo invece rivelatrice del suo atteggiamento inflessibilmente volto al capire: un curatore o conduttore di una trasmissione culturale, o sulle arti – dice lì Garroni – deve essere certamente colto, «ma c'è di più: deve essere, nel campo della letteratura, delle arti figurative, della musica, oltre che colto, *anche intelligente*»[9]. Sembra, e forse è, un'ovvietà: un conduttore di programmi culturali non deve essere uno stupido. Deve anche *intelligere*, deve capire. Deve insomma essere qualcuno, precisa però subito Garroni, che sia «capace di far vivere un testo, di cogliere un problema che va a fondo, di far vedere o *capire* qualcosa di singolare che i più per pigrizia non vedono affatto»[10].

Emerge qui quell'avversione per la pigrizia, la sciatteria, la banalità e la semplificazione come le prime nemiche del capire, e dunque come un tratto costante di Garroni, che ha avuto conseguenze di ordine diverso: non solo una prosa ritenuta spesso ardua – in realtà solo molto precisa, scrupolosa, controllata, mai fumosa o compiaciuta – ma anche l'avversione per una pratica che oggi seduce molti, anche i filosofi: occupare una casella nell'esistente, dare un marchio di fabbrica a se stessi, alla propria anche minima particolarità, e reiterarlo in ogni occasione, per garantirgli la massima riconoscibilità e diffusione sul mercato delle idee, al costo – naturalmente – di imbalsamarsi in un prodotto, rinunciando al compito di capire.

Questo *compito* – inteso da Garroni come un compito intellettuale, culturale ed etico-politico – coinvolge tutte le sue svariate attività: non solo l'estetica come «filosofia non speciale», cioè come filosofia *tout-court*, benché spesso praticata in una sua forma obliqua anche in relazione all'arte e alla letteratura; non solo il rapporto con la psicoanalisi o lo studio del linguaggio, su cui sono nati, rispettivamente, il lungo sodalizio con Armando B. Ferrari e la duratura e profonda amicizia con Tullio De Mauro; ma anche l'attività giornalistica e, come vedremo – nelle modalità proprie, non certo assimilabili a quelle filosofico-argomentative – le stesse pratiche pittorica e narrativa.

Garroni esordisce nel 1962 con un libro di racconti scritti negli anni

[9] L. Bolla-F. Cardini, *Le avventure dell'arte in TV*, Nuova ERI, Torino 1994, p. 275.
[10] *Ibidem*.

Cinquanta, a cui seguiranno altri testi narrativi, pubblicando un'opera singolare, *La macchia gialla*[11], titolo ripreso da un'incisione di Dürer, riportata sulla copertina del libro, in cui si vede la mano di un uomo che indica un punto del suo addome, e una didascalia dello stesso Dürer che dice: «Là dove c'è la macchia gialla e dove indica il dito, là mi fa male». È un dolore, direi, insieme singolare e generazionale, che nel giro di due anni metterà capo a una lunga analisi della nozione di "crisi" nel suo primo libro filosofico-estetico – *La crisi semantica delle arti*[12], su cui non posso soffermarmi. Né mi soffermerò sulla *Macchia gialla*, se non per citare un primo autoritratto di Garroni, un autoritratto verbale dell'autore da giovane (o non più tanto giovane, dato che aveva 37 anni), a cui seguirà venti anni dopo un secondo autoritratto, questa volta dipinto (su cui tornerò in chiusura). I curatori della collana "Narratori" dell'editore milanese Lerici erano due nomi di grande rilievo del mondo poetico-letterario, Romano Bilenchi e Mario Luzi, i quali presentarono giustamente questa notizia biografica, o autoritratto semi-ironico dell'autore da quasi-giovane, come segnato da «acume» e «humour». Ne riporto qualche riga, che suggerisce una motivazione anche socio-biografica, per reazione all'ambiente di provenienza, di quella passione per il "capire" che ho indicato come la passione dominante di Garroni:

> Sono nato a Roma nel dicembre del 1925, in un ambiente abbastanza sciatto e approssimativo, che non posso soffrire e al quale sono legato controvoglia, tanto più che certa piccola borghesia romana ha le sue asprezze ma anche le sue tenerezze. Oltrepassata la trentina mi sono accorto che anche la mia formazione culturale è caratterizzata dalle stesse contraddizioni: una cultura apolide e spregiudicata e nello stesso tempo lacunosa e assai provinciale. Mi sono laureato nel 1947 in filosofia presso la Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Roma,

[11] E. Garroni, *La macchia gialla*, Lerici, Milano 1962. Il testo, con la relativa copertina, è reperibile integralmente sul sito dell'associazione "CiEG - Cattedra internazionale Emilio Garroni" (https://www.cieg.info/ [14.09.2020]).

[12] Ma, come ha scritto A. D'Ammando all'interno di un'ottima ricostruzione del percorso filosofico di Garroni (*Il circolo estetico e il guardare-attraverso: la riflessione sull'arte di Emilio Garroni* – Tesi di Dottorato in filosofia discussa alla "Sapienza – Università di Roma", febbraio 2019), a cui rimando anche per un'analisi della *Crisi semantica delle arti*, «[s]i potrebbe affermare, in proposito, che "crisi", al pari di "orizzonte" e "senso", è una parola cara al pensiero di Garroni, almeno sotto il profilo del problema dell'arte e del suo statuto (quanto mai incerto e problematico)».

> con la quale intrattengo ancora rapporti abbastanza scialbi. Ho pubblicato saltuariamente saggi, note e recensioni di filosofia e storia dell'arte su riviste specializzate, settimanali e quotidiani. La saltuarietà del mio lavoro scientifico oggettivo dipende in parte da una certa attitudine alla dissipazione, e in parte dalla mancanza di tempo. Da molti anni collaboro infatti alla televisione dove ho fatto un po' di tutto dedicandomi prevalentemente in questi ultimi tempi alla redazione e presentazione di rubriche d'arte, con intenti (dico io) nobilmente divulgativi[13].

A queste parole si potrebbero accostare quelle scritte oltre trent'anni dopo, su richiesta del *Manifesto*, che aveva invitato ventisei personalità della cultura a raccontare la propria esperienza personale di una visita a un museo. Garroni scelse la Galleria nazione di arte moderna di Roma:

> Non so se fosse possibile negli anni trenta – con la cultura liceale imperante, bene che andasse, in assenza di una mentalità più ariosa, *volta a capire*, non a accettare, con giornali e riviste non specialistiche di livello assai modesto – che un museo o una galleria d'arte potessero essere immediatamente formativi per un ragazzo. Anche le famiglie da cui provenivano erano perlopiù ignoranti e disinteressate a tutto ciò che non fosse strettamente tradizionale, compresa la stessa tradizione, più subita come un dato eccelso e di fatto semisconosciuto, che vissuta come genuina cultura. [...]
> Non era un atteggiamento conservatore retrivo, ma semplicemente passivo. Cosicché chi è riuscito poi a combinare qualcosa ha dovuto fare quasi tutto da solo. [...] A otto-dieci anni, ero in balia della cultura e dei gusti mediocri della mia famiglia, e della cosiddetta borghesia romana cui essa apparteneva, e fui condotto più volte da certi miei zii, che si ritenevano intenditori d'arte, alla Galleria nazionale d'arte moderna [...]
> Voglio solo dire che quella galleria fu, negli anni trenta, il luogo della mia diseducazione. Il fatto è che una galleria o un museo non formano nessuno, se non si è già preparati a formarsi mediante ipotesi, anche sbagliate. Ma lì, in quelle visite sinistre, non erano in gioco ipotesi o *sforzi per capire*, ma solo meschine e dogmatiche edizioni del mondo dell'arte *ne varietur*. È strano che, crescendo, non mi sia allontanato per sempre dalle arti figurative. [...]
> [Così che la] Galleria nazionale d'arte moderna, ha avuto il merito, con il concorso determinante dei miei zii, di farmi *capire*

[13] E. Garroni, *La macchia gialla*, cit., risvolto di copertina.

> come *non* si guarda un quadro. Che è un'abilità indimenticabile, come andare in bicicletta[14].

Abbandono ora queste incursioni biografiche – che pur nella loro rapidità credo siano indicative del modo in cui Garroni si situava nei confronti della realtà, e quindi anche della sua attività filosofica – per cercare di indicare sinteticamente il nucleo centrale della sua riflessione più matura, intorno a cui si raccolgono questioni complesse e interessi anche eterogenei.

4. Ho già ricordato Pantaleo Carabellese – che, al di là degli esiti del suo «ontologismo critico», Garroni considerava «uno dei pochi insegnanti che ho avuto all'Università che fosse anche un grande filosofo»[15] – perché è probabilmente uno dei tre punti di riferimento italiani più significativi per il suo pensiero, insieme a Luigi Scaravelli – per l'interpretazione di Kant – e poi, su un altro piano, a Cesare Brandi. Era stato infatti proprio Carabellese, in un articolo del 1921, ad aver criticato sia Gentile, sia Croce (come poi farà anche con Spirito e Calogero) per non aver colto il «problema interno della filosofia», la domanda, cioè, con cui la filosofia diventa problema a se stessa, si interroga sul suo luogo, la sua possibilità, le sue pretese. In una postilla del 1942, Carabellese spiegava così l'incomprensione da parte di Croce e di Calogero del problema da lui sollevato:

> Il vero è che il Croce e il Calogero (anzi il Calogero molto più del Croce) continuano a porre il problema della filosofia come problema del suo oggetto, cioè non pongono veramente il problema interno della filosofia, ma soltanto e sempre il suo problema oggettivo, e inconsapevolmente confondono questo con quello. Indicare come la filosofia il genere di realtà che essa dimostra o consente, come Calogero (filosofia della prassi) e Croce (storicismo) d'accordo fanno, non è risolvere il problema interno della filosofia, ma non porlo neppure, ignorarlo. Con tale indicazione, infatti, non si sa e non si ricerca neppure, che cosa sia mai la filosofia entro quella realtà che essa dimostra[16].

[14] E. Garroni, "Il piccolo Ottocento italiano", in F. De Melis (ed.), *La scoperta del museo. Ventisei guide sulla via dell'arte*, Manifestolibri, Roma 1995, pp. 111-113, corsivi miei.
[15] E. Garroni-D. Fasoli, *Il mestiere di capire*, cit., pp. 35-36.
[16] P. Carabellese, *L'ontologismo critico. Primi saggi* II, *Che cos'è la filosofia*, Signorelli, Roma 1942, pp. 78-79.

Il problema della riflessione sul senso, per Garroni si lega strettamente a quello che chiama «il paradosso della filosofia» nel suo libro del 1986, intitolato appunto *Senso e paradosso. L'estetica, filosofia non speciale*. È forse il libro più impegnativo che Garroni abbia scritto, e certamente uno snodo centrale nello sviluppo del suo pensiero. Lì Garroni cita Carabellese e il suo articolo del 1921, e la replica di Croce dello stesso anno, sostenendo che entrambi facciano valere un'esigenza legittima: Carabellese, quella appunto del problema che la filosofia è a se stessa; Croce, quella di ribadire, quasi con fastidio, che la filosofia si conquista il suo luogo proprio solo dall'interno della conoscenza e del fare concreti e storici. Entrambi, in sostanza, intendevano rifiutare l'idea di un luogo separato della filosofia, ma non si rendevano conto della parzialità e complementarità delle loro posizioni, che se rettamente intese si compongono in quello che Garroni chiamerà appunto il «paradosso fondante della filosofia». Il dissidio tra Carabellese e Croce, infatti, prefigurava una antinomia non risolta, formulata da Garroni in questo modo:

> Un problema interno della filosofia va posto, dato che non è per niente ovvio che questa abbia un suo luogo appartato e neutrale [e questa è la giusta esigenza fatta valere da Carabellese]; ma il porlo suppone che un luogo del genere esista e sia ovvio [e questa è la replica di Croce, che ritiene il problema di Carabellese insignificante][17].

Garroni fa notare che il rischio che correva Carabellese, che pure poneva un problema genuino di cui Croce si disfaceva troppo frettolosamente, era quello di considerare la filosofia, in quanto si pone il suo "problema interno", come una sorta di meta-linguaggio che si esercita su un linguaggio oggetto già compattamente costituito (una metafisica, o un sistema, quale era per lo stesso Carabellese il suo «ontologismo critico»), perdendo di vista proprio quel paradosso che pure aveva fatto emergere e trasformandolo così in un paralogismo. Il modo giusto di far valere insieme le esigenze di Carabellese e di Croce è invece comprendere la filosofia come «risalimento», o come quel «guardare-attraverso» che risale dalla concretezza dei fenomeni, dall'interno dell'esperienza concreta in cui stiamo, alle loro condizioni di possibilità, senza dar per scontato che una filosofia già si dia da qualche parte, e senza

[17] E. Garroni, *Senso e paradosso*, cit., p. 131.

però neppure vederla disciolta nelle indagini oggettive. Quel «guardare-attraverso» deve essere inteso dunque come «un guardare-attraverso nel guardare, non un semplice guardare a meno di un taciuto guardare-attraverso»[18]. Richiamandosi a Merleau-Ponty, Garroni riassumeva così la sua posizione: «Una filosofia di questo tipo include la propria stranezza, perché non è mai del tutto nel mondo e tuttavia non è mai fuori del mondo»[19]. Questa stranezza, questo paradosso fondante, era presentato da Garroni come una posizione fedele alla tradizione critica, in quanto opposta a posizioni metafisiche, nella specifica accezione di "non critiche", sia di stampo razionalistico, sia di stampo ingenuamente pragmatista o empirista.

Negli anni in cui in Italia Richard Rorty e il suo neopragmatismo sembravano raccogliere numerosi consensi (*La filosofia e lo specchio della natura* era stato presentato da Gianni Vattimo e Diego Marconi, che aprivano la loro introduzione sottolineando come questo libro si presentasse esplicitamente come «epocale»[20]), Garroni vi scorgeva una delle due prospettive metafisiche, non critiche, che può assumere lo sguardo della filosofia: da un lato, infatti, è certamente da rifiutare, con Rorty (e tanti altri) la pretesa di una *God's eye view*, grazie a cui si presume di stabilire come stanno "veramente" le cose nell'esperienza umana, eccettuandosene: come di chi dicesse che tra noi e il mondo c'è un filtro fatto di schemi concettuali, culturali o intuitivi, presumendo contraddittoriamente di vedere la realtà di questa situazione al di fuori del filtro che varrebbe per tutti gli altri; ma anche di chi proponeva l'esperimento mentale dei "cervelli in una vasca", magari – come Hilary Putnam – per confutarlo: per Garroni, porlo e comunicarlo è già confutarlo; immaginarlo o escogitarlo presuppone già un linguaggio sensato, pubblico e non escogitato.

Dall'altro lato, altrettanto metafisica si presentava la posizione opposta e complementare, apparentemente demistificante, di chi, come il neopragmatista Rorty, ci dipingesse come insetti intrappolati nell'ambra, cioè inesorabilmente immersi nella realtà e nelle sue determinatezze, culturali storiche geografiche, per cui dovremmo rinunciare ad affermazioni che avanzano pretese universali, e dovremmo conside-

[18] E. Garroni-D. Fasoli, *Il mestiere di capire*, cit., pp. 37-38.
[19] *Ibidem*.
[20] R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton 1979 (Trad. it. di G. Millone e R. Salizzoni, *La filosofia e lo specchio della natura*, Bompiani, Milano 1986, p. V).

rare piuttosto la filosofia come un genere letterario tra gli altri. Garroni replica: Rorty avrà anche ragione, ma commette un unico errore, affermarlo. È questo quel «taciuto guardare-attraverso» – negato in teoria, e quindi fatto valere metafisicamente come un ritorno del rimosso – a cui alludeva Garroni nel passo citato poco sopra dell'intervista con Fasoli, cioè la pretesa di stare sempre alle determinatezze dell'esperienza, di sbarazzarsi di ogni riferimento alla sua totalità *indeterminabile*, ma facendola valere surrettiziamente nella stessa pretesa di *determinare tutta* l'esperienza come il darsi di volta in volta di esperienze solo contingenti e determinate[21].

Per Garroni, infatti, non si tratta né di riguadagnare una posizione di sorvolo, né di muoversi sempre in aderenza assoluta alle esperienze concrete e determinate, proprio in quanto le chiamiamo esperienze concrete e determinate. Se davvero ci stessimo soltanto dentro a tali esperienze, non potremmo dirlo, ci staremmo dentro e basta, saremmo cose tra le cose[22]. Risalire l'esperienza concreta o guardare-attraverso i fenomeni dall'interno dell'esperienza concreta è, sì, essere come insetti nell'ambra, ma con la complicazione decisiva che anche il solo fatto di affermarlo attesta qualcosa che smentisce quell'immagine, in quanto trascende le esperienze determinate e attinge all'indeterminatezza dell'esperienza nella sua totalità indeterminabile.

5. È questo movimento che Garroni ravvisa in Wittgenstein e, in una certa misura in Heidegger (sulla scorta dei quali la filosofia si configura, sì, come un domandare mediante domande determinate, ma che includono e rivelano un'autotematizzazione del domandare in genere[23]). Questo paradosso fondante è tutt'uno con la condizione di senso dell'esperienza e può essere ricondotto a una delle forme antinomiche tematizzate da Kant, in particolare all'antinomia della facoltà di giudizio estetica, che, nel modo più schematico, Kant formula in questo modo:

> (1) Tesi: il giudizio di gusto non si fonda su concetti, ché altrimenti se ne potrebbe disputare (decidere mediante prove).

[21] Questa argomentazione, qui appena accennata, viene sviluppata da E. Garroni nel primo capitolo di *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, cit., pp. 11-53, anche in relazione ad alcuni autori classici e a diversi autori contemporanei.
[22] Su questo punto potrebbe aprirsi un confronto con il diversificato universo di alcuni nuovi realismi-materialismi oggi in voga (per esempio quello della *flat ontology*), che propongono una visione degli esseri umani proprio come "cose tra le cose".
[23] E. Garroni, *Senso e paradosso*, cit., p. 132.

> (2) Antitesi: il giudizio di gusto si fonda su concetti, ché altrimenti, malgrado le differenze dei giudizi, non se ne potrebbe neppure discutere (avanzare l'esigenza del consenso necessario di altri con tale giudizio)[24].

L'antinomia può irrigidirsi in una contraddizione, oppure essere composta (non eliminata, ma compresa e resa praticabile), come fa Kant, spiegando che nella prima tesi si tratta di concetti determinati, nella seconda di concetti indeterminati. Ora, la struttura di questa antinomia, e il modo in cui Kant la compone, è omologa a quella che Garroni fa valere, per esempio, in relazione al linguaggio (il motivo per cui Rorty non può affermare quel che l'uso stesso del linguaggio confuta). Un saggio dedicato a De Mauro, *L'indeterminatezza semantica, una questione liminare*, si apre con una frase che annuncia la riproposizione della struttura dell'antinomia kantiana della facoltà di giudicare, che Garroni proporrà poco dopo:

> Che il linguaggio sia stato talvolta considerato atto creativo individuale e irripetibile oppure realizzazione o replica, secondo regole, di possibilità già interamente previste non è semplicemente un'alternativa fondata su due ipotesi esclusive e, prese alla lettera, perfino bizzarre. È qualcosa di più [...][25],

in quanto entrambe le prospettive – inaccettabili nella loro esclusività – fanno valere «un'esigenza che [...] non può neppure essere lasciata cadere»[26]. E infatti poco dopo Garroni riprende anche la forma stessa dell'antinomia kantiana, enunciando una tesi e un'antitesi che esigono di essere composte:

> *Tesi*: l'uso del linguaggio presuppone la determinazione di unità e regole, *prima di* ogni sua presunta possibilità indeterminata, ché altrimenti non potremmo usarlo e non ci intenderemmo nell'usarlo.
> *Antitesi*: l'uso del linguaggio presuppone l'indeterminatezza del-

[24] I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, in Id. *Werke in zehn Bänden*, vol. VIII, ed. W. Weischedel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmastad 1975 (Trad. it. di E. Garroni e H. Hohenegger, *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999, §56, p. 173).
[25] E. Garroni, *L'arte e l'altro dall'arte. Saggi di estetica e di critica*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 241. Il saggio era già stato pubblicato nel volume a cura di F. Albano Leoni *et al.*, *Ai limiti del linguaggio*, Laterza, Roma-Bari 1998.
[26] Ivi, p. 89.

> la sua possibilità, *prima di* ogni unità e regole determinate, ché altrimenti non potremmo neppure determinare unità e regole per usarlo e intenderci [...][27].

L'antinomia nasce dal fatto che «quando parliamo, usiamo il linguaggio *così e così*, in certe sue espressioni *determinate*, e *nello stesso tempo* lo usiamo nella sua *totalità possibile indeterminata*»[28] o, detto ancora altrimenti, «per un verso il linguaggio richiede come una sua propria condizione l'indeterminatezza e per altro verso, proprio perché la richiede, la nega in favore delle sue determinazioni»[29]: non si darebbero espressioni linguistiche determinate, dotate di questo o quel significato, se non le comprendessimo come tali, cioè nella loro determinatezza, e dunque a condizione di un riferimento a una totalità indeterminata che le rende possibili e che esse "negano" in quanto, appunto, determinate.

È questo il nodo a cui Garroni arriva sempre, che indaghi il linguaggio o la percezione, l'organizzazione della conoscenza o le opere d'arte, l'esperienza quotidiana o la natura dell'*homo sapiens*. Ed è un nodo che si è chiarito proprio nello studio assiduo e prolungato di Kant, in particolare della terza *Critica*, la cui dialettica presenta quella specifica forma antinomica appena esposta.

C'è una pagina, in questo saggio, che credo chiarisca molto bene il nesso di queste riflessioni sul linguaggio con la rielaborazione del pensiero kantiano, e che per questo motivo mi permetto di citare diffusamente:

> Ma l'analogia tra questa antinomia [kantiana] e l'antinomia del linguaggio esposta all'inizio non si ferma tuttavia a un'analogia imperfetta tra le rispettive correlazioni "concetto determinato/concetto indeterminato" e "determinazione/indeterminatezza" del linguaggio. C'è in Kant un problema ancora più pertinente rispetto al nostro argomento.
> Vale a dire: c'è la questione del rapporto tra *la facoltà di giudizio*, da una parte, (per cui, soltanto, la conoscenza empirica effettiva è possibile oltre i giudizi sintetici a priori dell'intelletto: ciò che Scaravelli ha chiamato "tessitura analitica di tutti fenomeni", e il principio della quale facoltà ha tuttavia statuto non-intellettuale, ma estetico), e la *ragione*, dall'altra (i cui concetti non hanno applicazione nell'esperienza e tuttavia sono altrettanto indispensabili

[27] Ivi, p. 92.
[28] Ivi, p. 91.
[29] Ivi, p. 105.

> alla conoscenza empirica). Infatti la nostra conoscenza d'esperienza, che è, sì, intellettualmente e sensibilmente determinata (procede, per quanto le è dato, mediante costruzione di concetti, leggi e unificazioni di diversi leggi sotto leggi più potenti), non sarebbe possibile se non si inscrivesse innanzitutto nell'ambito di un'anticipazione della totalità indeterminata delle possibili conoscenze determinate – Kant scrive di "una conoscenza (di oggetti dati) in genere" –, se insomma, sull'occasione di rappresentazioni determinate, come nel caso esemplare dei cosiddetti giudizi di gusto, non avessimo coscienza forzatamente non intellettuale che una conoscenza d'esperienza è possibile. Esperienza possibile, però, non nel senso della possibilità della conoscenza in genere della prima Critica, (che ci dà appunto solo una tessitura analitica), ma nel senso che è possibile e ha in generale senso cercare di determinarla intellettualmente e sensibilmente nell'esperienza sotto il principio della facoltà di giudizio. Ma di questa totalità della conoscenza d'esperienza possibile né abbiamo una conoscenza a priori, né tantomeno possiamo fare una conoscenza di esperienza. Non si fa esperienza di un'esperienza in genere. Ne sappiamo qualcosa *in*, non *con* un'esperienza determinata, cioè non la conosciamo, ma la sentiamo, mediante quel *Gemeinsinn* (senso o sentimento comune, che abbiamo in comune, che ci assicura a priori della comunicabilità universale delle rappresentazioni e delle conoscenze), il quale esibisce sensibilmente e indirettamente ciò che non è propriamente esibibile e che la ragione può soltanto pensare. Qui la ragione, cioè *l'idea indeterminata di una totalità*, viene *in qualche modo* messa in scena sensibilmente mediante la facoltà di giudizio il cui principio riposa precisamente sul senso comune o il gusto, cioè mediante *il sentire* (esteticamente dunque) *l'interna indeterminatezza del determinato*[30].

«Sentire l'interna indeterminatezza del determinato» è uno dei modi per capire in che modo il paradosso fondante della filosofia fa della filosofia, come estetica non speciale, una riflessione sul senso dell'esperienza. Se vogliamo restare sul piano linguistico, possiamo dire infatti che dare significato ai concetti è determinarli, per esempio mediante uno schema empirico o trascendentale, sempre a condizione di mettere in gioco un simultaneo e inevitabile riferimento all'indeterminato, alla totalità indefinita del linguaggio o dell'esperienza, che solitamente resta implicita, e magari viene negata (come accadeva in Rorty), proprio in virtù di un surrettizio riferirvisi.

[30] Ivi, pp. 110-111.

6. Il gioco delle parti tra senso e significati, e tra senso e non senso, è affrontato da Garroni in molte altre occasioni, ma viene tematizzato direttamente in una conferenza del 1988, poi pubblicata in appendice al volume del 1992, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, con il titolo *Sul dover essere del senso*. Ora il problema non è tanto distinguere il senso dai significati, mettere in luce la condizione estetica di senso come anticipazione estetica dell'esperienza entro cui i significati possono significare, ma un problema ulteriore: riconosciuta questa condizione di senso che rende possibile e traspare in ogni significato determinato, non rischiamo infatti di «parificar[e] tutti [i significati] nel loro essere varianti di sensatezza, 'seri' nell'essere sensati come che sia, ma *non* altrettanto 'seri' nel loro *proprio* far senso?». Come se la filosofia critica, spinta fino a questo punto, rischi che il senso possa «riassorbire in sé la sensatezza che esso condiziona [...] *Il senso, così, concederebbe sensatezza a tutti i sensi e i significati storici e proprio per questo la sottrarrebbe a ciascuno di essi, convertendosi esso stesso in non senso*»[31].

Un esempio concreto di questo problema, Garroni lo aveva scorto nel dilemma a cui deve far fronte l'antropologia in relazione all'etnocentrismo[32]: l'irrinunciabile rispetto che l'antropologia moderna ha costruito per ogni società altra rischia infatti, d'altra parte, di parificare ogni cultura come una variante di sensatezza, togliendole "serietà". Il colonialismo e l'imperialismo, ovviamente inaccettabili, avevano però almeno il pregio di prendere le culture nella loro serietà[33].

Ma era proprio questo ciò su cui si interrogava Garroni: non tanto la questione delle culture altre, ma della nostra stessa cultura. E concludeva così:

> Le considerazioni appena svolte non hanno [...] una vera e propria conclusione. Si può dire solo questo: che si è forse messo in luce qui *un nuovo ossimoro*, o una *forma ulteriore del paradosso*

[31] E. Garroni, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, cit., p. 268.
[32] Cfr. E. Garroni, *Senso e paradosso*, cit., p. 268 ss.
[33] Si potrebbe sostenere che negli anni Novanta questo imperialismo della sensatezza sia stato proclamato (e poi smentito) da Francis Fukuyama nel suo libro *The End of History and the Last Man* (1992), mentre l'opposto – cioè il prendere la diversità delle culture nella loro serietà, e tuttavia prenderle così "seriamente" da negargli una dimensione comune di senso – veniva proposto di lì a poco da Samuel Huntington nel suo *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order* (1996). Le due posizioni, insomma, potrebbero rappresentare tesi e antitesi di una antinomia non composta. Cfr. S. Velotti, *Dare l'esempio. Cosa è cambiato nell'estetica degli ultimi trent'anni*, «Studi di estetica» 1-2 (2014), pp. 339-367.

> in cui consiste la filosofia, vale a dire: *che il senso pare che debba essere considerato nello stesso tempo come non-senso, in quanto il suo dare sensatezza è nello stesso tempo un sottrarla* [...] *Forse il senso si profila ora come il dover essere-sensato.* E qui, *forse*, ritroviamo – come già in Kant – la più profonda congiunzione tra le *radici estetiche del senso e le radici etiche del dover-essere*[34].

Il problema del "prevalere" della sensatezza sui significati e quindi del rovesciarsi del senso in non-senso è strettamente legato al problema spinoso della perdita di esemplarità dell'arte, della questione, cioè, se l'arte, a partire dagli anni Sessanta del secolo scorso, non abbia progressivamente ceduto a un'aderenza sempre più spinta alla realtà fino a confondersi semplicemente con la sua ottusità, il suo darsi di fatto, come mero "accompagnamento" del senso, avendo per lo più rinunciato al rischio di dare corpo e forma a quella «regola che non si può addurre» di cui parlava Kant nel §18 della terza *Critica*; una «regola» indeterminata che, non potendosi "addurre" – formulare o esplicitare – può essere, appunto, solo "esemplificata" in un esempio singolare, inassimilabile a un esempio inteso come membro di una classe.

7. Nell'ultimo, breve e denso libro di Garroni – *Immagine Linguaggio Figura*[35] – troviamo spunti inediti, ma anche una nuova sintesi di decenni di studi e ricerche. È un libro bello e importante, che attende ancora di essere esplorato a fondo, in tutta la sua fecondità, anche in relazione a ricerche in atto nel panorama nazionale e internazionale, ma che qui non posso affrontare in modo minimamente adeguato.

Ricorderò solo che il perno intorno a cui ruota è la nozione di «immagine interna» che ha preso forma attraverso «l'assiduo ripensamento del cosiddetto "schematismo" kantiano»[36], e che non è confondibile in alcun modo con l'idea di poter spiegare qualcosa – della percezione o del riferimento al mondo – rimandando a immagini che avremmo nella testa. Distinte dalle «figure» (che nell'uso comune chiamiamo "immagini", ma che non possono essere altro che elaborazioni, esteriorizzazioni e riduzioni delle «immagini interne»), le «immagini interne» sono innanzitutto *ispezioni attive e mobili, per scorci sempre diversi, degli oggetti percepiti, o di queste percezioni riprodotte, rielaborate e ricordate nell'immaginazione*. È da escludere quindi ogni obiezione legata alla presuppo-

[34] E. Garroni, *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, cit., p. 270.
[35] E. Garroni, *Immagine linguaggio figura. Osservazioni e ipotesi*, Laterza, Roma-Bari 2005.
[36] E. Garroni, *Immagine linguaggio figura*, cit., p. ix.

sizione indebita e circolare di un *homunculus* che sarebbe a sua volta spettatore di "figure nella testa". Figure nella testa non ce ne sono.

In questo libro tornano anche temi antichi – come quello, centrale, della metaoperatività, un concetto già introdotto oltre trent'anni prima, in *Ricognizione della semiotica*[37]. Era l'anticipazione di uno dei temi più dibattuti, oggi, in ambito cognitivo, sotto il titolo di "metarappresentazioni"[38], ma che in Garroni si estendeva già all'intero ambito dell'operare umano (un operare che è senso-motorio, pragmatico e corporeo, percettivo e cognitivo). In analogia e in correlazione con la funzione metalinguistica – che è sempre implicata nelle funzioni di primo livello del linguaggio, così come quella costituisce pur sempre una funzione operante solo mediante un linguaggio di primo livello – Garroni introduce la nozione di metaoperatività come interna e presupposta in tutte le operazioni umane e praticabile solo mediante esse. È ciò che distingue, in sostanza, un'operazione del tipo "stimolo-risposta" da un'operazione che include già dentro di sé una generalizzazione. Piantare un chiodo con un martello è sì un'operazione determinata, concreta, e dotata di uno scopo preciso, ma – come operazione umana – contiene già dentro di sé una famiglia o una classe di operazioni possibili (qualcosa, dunque, che potrebbe essere chiamato uno «schema operativo»[39]). In *Immagine linguaggio figura* la nostra capacità metaoperativa viene reinterpretata e specificata[40] proprio in relazione al lavoro di quella che Garroni chiama complessivamente «facoltà dell'immagine», che è responsabile sia delle sensazioni (come precedenti di un'immagine), sia delle percezioni (le immagini interne prodotte in presenza degli oggetti del mondo), sia dell'immaginazione nella sua specificità (delle immagini in quanto riprodotte o ricordate-rielaborate). Sensazione, percezione e immaginazione sono tutte «immagini interne», costitutivamente dinamiche, non fissabili in un'icona o figura materiale, e abitate da qualcosa di non sensibile,

[37] E. Garroni, *Ricognizione della semiotica*, Officina, Roma 1977, p. 70 ss.
[38] Cfr. per esempio D. Sperber (ed.), *Metarepresentations. A Multidisciplinary Perspective*, Oxford University Press, Oxford 2000.
[39] Una formulazione molto simile dei rapporti tra linguaggio e metalinguaggio, tra operazione e metaoperazione – all'interno di una prospettiva "enattiva" sulla percezione, a cui credo sia riconducibile per molti versi anche quella proposta da Garroni – è possibile riscontrarla nei lavori di A. Noë. Per un confronto, su questi temi, tra Garroni e Noë, cfr. S. Velotti, *Tecnica*, in G. Ferrario (ed.), *Estetica dell'arte contemporanea*, Meltemi, Milano 2019, pp. 149-170.
[40] E. Garroni, *Immagine linguaggio figura*, cit., p. 18 ss.

dunque distinte dall'immagine-segno materialmente intesa, la «figura», appunto, e che è invece sostanzialmente statica. Proprio l'attività artistica, che mette pur sempre capo a «figure» (per quanto possano essere mobili, processuali, evanescenti, eventuali) è considerata da Garroni come il venire in primo piano di questa dimensione metaoperativa – una rielaborazione della kantiana «conformità a scopi senza scopo» – interna a ogni operazione determinata.

Ma nel corso di questo «ripensamento del cosiddetto "schematismo" kantiano» vengono in primo piano questioni spesso prima trascurate, come quella della corporeità, e viene messa a punto una nozione che mi pare non fosse stata tematizzata in altri lavori, se non di sfuggita e appoggiandosi a elaborazioni di diversa provenienza[41], come quella di «aggregato». Un aggregato, direi, costituisce una sorta di antecedente di uno schema, essendo qualcosa di pre-linguistico e pre-concettuale, che deve dunque precedere – in linea di diritto e ipoteticamente anche di fatto – anche il costituirsi di famiglie, in senso wittgensteiniano, oltre che di classi vere e proprie. Un aggregato è ciò che offre una prima possibilità di riconoscimento degli oggetti, non come membri di una famiglia o di una classe (che presuppongono appunto una caratterizzazione di tratti linguistici o una pertinentizzazione di note concettuali), ed è invece costituito «solo percettivamente» da «un insieme di casi effettivamente sperimentati o di oggetti effettivamente usati, quindi di numero finito, anche se via via crescente»[42]. Un aggregato può essere costituito

> da oggetti assai diversi, legati da una minima somiglianza e talvolta da nessuna somiglianza, ma solo da un cortocircuito tra disparati che stabiliscono tra loro un'unità non chiaribile intellettualmente di tipo affettivo, emozionale, fantasticante, volto al padroneggiamento di eventi e cose amate, preoccupanti, esaltanti[43].

Né la funzione dell'aggregato si esaurisce all'interno della prima infanzia, o nelle ipotesi relative a una "infanzia dell'umanità" o in forme di "pensiero magico", se, come nota Garroni,

> [A]ncora oggi, nello stesso pensiero occidentale, non possono es-

[41] Alludo alle considerazioni dedicate agli oggetti transizionali di D. W. Winnicot in *Senso e paradosso*, cit., p. 274.
[42] E. Garroni, *Immagine linguaggio figura*, cit., p. 11.
[43] *Ibidem*.

> sere evitati paradossi liminari, che denunciano in un certo senso la persistenza dell'ufficio, pur intellettualmente controllato, dell'aggregato, cioè dell'unione di due termini diversi e addirittura opposti, in una proposizione unitaria e non più risalibile. Basterebbe pensare alla kantiana comprensione dell'opposizione tra incondizionato e condizionato, di soprasensibie e sensibile, e insieme del loro richiamarsi l'un l'altro necessariamente, all'hegeliana unità di essere e non-essere, alla questione russelliana di "classe e classe di tutte le classi", e così via[44].

8. Voglio però, in conclusione, mostrare un altro autoritratto di Garroni, molto diverso da quello, verbale, ricordato all'inizio e consegnato, con «acume» e «humour» alla bandella della *Macchia gialla*, perché credo che nelle pagine di *Immagine linguaggio figura* si trovi, su un altro registro, una sua importante eco.

È un polittico dipinto da Garroni tra il 1983 e il 1984, sulla soglia dei sessant'anni – dopo aver subito una seria operazione chirurgica –, composto da 13 comparti, che formano un quadrato di 115 cm per lato.

Collezione privata

[44] Ivi, pp. 12-13.

Alcuni comparti rappresentano frammenti del proprio corpo, vissuti come oggetti estranei e familiari a un tempo. Figurano anche strumenti di studio e di affezione – dalla *Critica del giudizio* a *Tempo e racconto* di Ricoeur –, "cose" amate, come il *Dissonanzen-Quartett* di Mozart (che dà anche il titolo a un suo romanzo-saggio[45]). Ma questo è solo un primo riconoscimento di figure presenti nel dipinto, non certo l'inizio di un'interpretazione[46].

Quando dicevo che la passione dominante di Garroni era quella di capire, di comprendere, pensavo anche a questo dipinto, che credo trovi una sua ricomprensione filosofica proprio in un passo del suo ultimo libro, nelle riflessioni sul corpo e su "cosa si prova ad essere un *homo sapiens*". Un'operazione chirurgica diventa nelle *mani* di Garroni un'occasione per elaborare, anche operativamente e metaoperativamente, e non solo linguisticamente e intellettualmente, l'esperienza fatta o subita, anzi proprio per non subire soltanto l'esperienza comunque subita, ma per esercitare, appunto, quel "dover essere del senso" già articolato verbalmente. Quel che mi interessa è mettere in contatto questa operazione pittorica, con un passo che, mi pare, le corrisponde almeno in parte, e che rimanda a quella complementarità tra determinatezza e indeterminatezza che è al cuore del suo pensiero. Non è possibile, scrive Garroni in alcune notevoli pagine del suo libro[47], mirare a cogliere l'indeterminato in quanto tale; è possibile farlo solo attraverso il determinato. E poi si pone una possibile obiezione:

> È vero: momenti di apparente non-riconoscimento e totale indeterminatezza percettiva intervengono in modo tipico quando ci risvegliamo e a volte pare che non riconosciamo neppure il nostro piede che spunta fuori dal lenzuolo aggrovigliato. Forse "vedremmo", per così dire, solo l'indeterminato e ci sfuggirebbe affatto il determinato connesso con il riconoscimento di oggetti? Si può rispondere tranquillamente di no. Salvi i casi di patologie gravi, quando il mondo può forse divenire solo un magma indecifrabile e viene meno perfino il senso della nostra identità (ma parimenti dovremmo escludere il caso estremo del coma, se non addirittura dell'essere già morti), il riconoscimento non

[45] E. Garroni, *Dissonanzen-Quartett. Una storia*, Pratiche, Parma 1990.
[46] Una densa e attenta interpretazione di quest'opera è stata avanzata da A. Olivetti, *dice [...]. Primi appunti su un Autoritratto di Emilio Garroni*, pubblicato nel catalogo della mostra *Emilio Garroni – Un Autoritratto*, 4-15 dicembre 2006, Sala Santa Rita dell'Assessorato alle Politiche Culturali del Comune di Roma.
[47] E. Garroni, *Immagine linguaggio figura*, cit., p. 33.

> viene meno neanche nel caso di un risveglio depresso e confuso. Si tratta piuttosto di una sensazione di estraneità degli oggetti e delle nostre stesse parti del corpo percepite come oggetti indipendenti e in qualche modo estranei. E l'idea di estraneità modifica il riconoscimento, non lo annulla. Anzi, l'idea di estraneità del nostro piede presuppone un riconoscimento proprio in quanto lo riteniamo estraneo – è il nostro piede e per questo ci è estraneo. Solo che il riconoscimento viene depotenziato e in certo senso avversato. Infatti il nostro piede non dovrebbe esserci estraneo, ma il fatto è che ci pare assurdo che quel piede sia cosiffatto e ci appartenga. E insomma la sensazione della stranezza delle cose del mondo, esterne e nostre. Il che implica un riconoscimento sgradito, languoroso e stupefatto[48].

Nelle ultime pagine, poi, il tono sempre controllato di Garroni, tendente piuttosto all'ironia e allo humour che allo scoramento, si lascia andare anche a parole amare sul nostro presente (sono gli anni del ventennio berlusconiano, che abbiamo sperimentato quanto fossero destinati a cambiare i parametri della vita pubblica, «la "mente" dei cittadini»):

> Ormai si è istituzionalizzato il banale ed espulso ciò che più conta, non tanto l'arte, di cui ci importa fino a un certo punto e solo a certe condizioni, ma soprattutto il comportamento civile, le irrinunciabili esigenze etiche, l'interesse alla comprensione delle cose, insomma: la "mente" dei cittadini, di cui invece ci importa molto in primissima istanza. E con una specie di apologo politico di trista attualità ho messo termine a questo breve saggio[49].

Sapienza Università di Roma
stefano.velotti@uniroma1.it

[48] Ivi, pp. 33-34.
[49] Ivi, p. 118.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Uno storico della filosofia e il suo impegno civile: Gli interventi di Tullio Gregory sulla stampa periodica

di
Roberto Palaia

Abstract: *An Historian of Philosophy and His Civil Commitment: Tullio Gregory's Contributions in the Periodical Press*. Tullio Gregory's activity has always been characterized by a strong civil commitment which has accompanied his scientific activity. It has developed within common coordinates with his articles in the periodical press (secularity of research, rejection of any clerical or ideological conditioning, etc.). The essay deals with some of the topics developed in Gregory's contributions in newspapers and other writings in order to define a more complete cultural profile of a protagonist of Italian culture of the last fifty years. The paper is concluded by a bibliography of Gregory's writings on some Italian newspapers.

Keywords: 20th Century Italian Philosophy, Italian Publishers, Research Policy, Philosophy and Society, Culture and Newspapers

Abstract: L'attività di Tullio Gregory è sempre stata caratterizzata da un forte impegno civile che ha accompagnato la sua attività scientifica, la quale peraltro si è sviluppata entro coordinate comuni ai suoi articoli sulla stampa periodica (laicità della ricerca, rifiuto di qualsiasi condizionamento clericale o ideologico, ecc.). Il saggio ripercorre alcuni filoni sviluppati con interventi sui quotidiani e in altri scritti d'occasione al fine di definire un profilo culturale più compiuto di un protagonista della cultura italiana degli ultimi cinquant'anni. Il saggio è concluso da una bibliografia degli scritti di Tullio Gregory su alcuni quotidiani italiani.

Keywords: Filosofia italiana del Novecento, Editori italiani, Politica della ricerca, Filosofia e Società, Cultura e Giornali

Tullio Gregory ha rappresentato in Italia una figura atipica di intellettuale animato da un forte impegno civile: vissuto in un periodo sociale

di forti passioni politiche, è stato lontanissimo per indole e per interessi da qualsiasi modello "organico" a specifiche strategie politiche. Nondimeno, si è sempre espresso con opinioni decise su numerosi temi della vita civile e politica dell'Italia, mantenendo una autorevolezza che discendeva dal suo grande spessore culturale e scientifico.

> Tullio Gregory – scriveva Paolo Murialdi all'indomani della nomina dei famosi "professori" a commissari della RAI – insegna storia della filosofia all'università di Roma e tiene un corso alla Sorbona, ha fatto politica in quelle organizzazioni studentesche che sono state il vivaio di una parte non piccola della classe politica di questi anni. Ora non fa più politica ma ne parla, la segue, e conosce molta gente. Garante l'amico Pietro Citati, è un uomo di notevole intelligenza e molto indaffarato. Col passare delle settimane diminuisce l'impressione che sia un po' scostante e viene fuori una certa bizzarria[1].

Una figura complessa che per essere definita richiede un approfondimento non solo dei temi legati ai suoi interessi scientifici, ma anche di un'attenzione ai suoi interventi «civili» dai quali emerge una specifica considerazione della realtà storico-sociale e la consapevolezza del proprio ruolo. Quindi uno studio che parta non dai contributi scientifici, lungamente dibattuti in altre sedi, ma che invece prenda in considerazione soprattutto la sua cospicua attività pubblicistica, potrebbe rappresentare un contributo alla comprensione della sua personalità nella sua interezza[2].

In questo quadro sarà utile pertanto ripercorrere la riflessione di Tullio Gregory sulle istituzioni culturali, le case editrici, i centri di ricerca che egli considerava gli assi fondamentali che determinano i caratteri culturali e civili della società; i giornali e i periodici gli hanno offerto nel corso del tempo l'opportunità di fare i conti con molti aspetti centrali della vicenda culturale italiana e del rapporto

[1] P. Murialdi, *Maledetti Professori. Diario di un anno alla Rai*, Rizzoli, Milano 1994, p. 30.
[2] Sul valore e il significato dell'attività scientifica di Tullio Gregory, v. i recenti contributi di M. Ciliberto, *Lessico di un filosofo laico*, «Il Sole 24 Ore» 10 marzo 2019, p. 25; G. Sasso, *Tullio Gregory. Un intellettuale enciclopedico*, «Enciclopedia Italiana» 2 (2019), pp. 74-83 (rist. in T. Gregory, *Fra i miei libri*, Con un saggio di Gennaro Sasso, Treccani, Roma 2019, pp. 7-25); A. Lamarra, *Ricordo di Tullio Gregory*, «Lexicon Philosophicum» 6 (2018), pp. 1-7; A. Melloni, *Addio a Tullio Gregory*, «La Repubblica» 3 marzo 2019. Ulteriori contributi nel sito dell'Iliesi: http://www.iliesi.cnr.it/ATG/ [14.09.2020].

fra questa e la società tutta. In questa sede verranno presi in considerazione alcuni degli interventi ch'egli pubblicò su giornali, periodici oppure scrisse nei cataloghi di mostre e in altri scritti di occasione che furono comunque sempre molto meditati e non casuali. A partire da tutto ciò sarà possibile osservare da un certo punto di vista la vicenda intellettuale italiana del Novecento, per la quale Gregory ha manifestato un particolare e costante interesse nel corso di tutta la sua attività.

1. *Ricordando la fondazione della Città Universitaria, Gentile e Buonaiuti*

Nel 1985 cadeva il cinquantenario della fondazione della Città Universitaria romana, moderna sede de "La Sapienza", voluta dal Regime per dare un segnale anche simbolico nello sforzo di ridisegnare l'urbanistica romana[3]. La mostra *Filosofi Università Regime* allestita per l'occasione e, soprattutto, la pubblicazione del suo catalogo con la vasta raccolta di documenti, rappresentano per Gregory, il suo ideatore e animatore, l'occasione di una definitiva messa a punto storiografica su di un momento decisivo del Novecento italiano.

Così «L'Unità» descriveva l'inaugurazione della mostra nella sede dell'allora Istituto di Filosofia a Villa Mirafiori:

> *Chi domani scriverà con mente pura sulla tragedia di Giovanni Gentile non potrà non guardare a questi documenti, dai quali sembra trasparire l'ansia con la quale il filosofo cercò di riscattare la sua scelta di adesione al regime fascista*. La voce di Eugenio Garin sembra incrinarsi per la commozione, mentre nella gremitissima aula dell'Istituto di filosofia a Roma l'uditorio di professori e studenti approva con un prolungato applauso[4].

Il cronista coglieva esattamente i presupposti scientifici con i quali la mostra era stata organizzata; il tentativo era quello di superare una storiografia ancora inchiodata alla contrapposizione fra filosofi fascisti e filosofi antifascisti ma che, fermo restando il giudizio politico

[3] Sulle motivazioni ideologiche che portarono alla costruzione di una nuova urbanistica romana, v. le testimonianze del glottologo Antonino Pagliaro e del governatore di Roma Giuseppe Bottai riportate in E. Gentile, *Fascismo di pietra*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 203-207.

[4] *Quando l'università era in camicia nera*, «L'Unità» 12 ottobre 1985, p. 6.

su quel periodo oscuro della storia italiana, esaminasse nel dettaglio come negli anni Trenta si realizzi un cambiamento delle strutture della cultura italiana che, da un lato, completa il disegno unitario nazionale, dall'altro stabilisce alcune fondamenta che svolsero un ruolo centrale anche nell'Italia repubblicana.

Punti essenziali di questo processo furono l'università e la realizzazione dell'*Enciclopedia Italiana* intorno ai quali ruotò gran parte del mondo intellettuale dell'Italia, aderente o meno al fascismo, e che aveva come punto di snodo essenziale Giovanni Gentile. Le parole di Eugenio Garin, intellettuale di riferimento per la sinistra culturale e politica italiana, lasciavano trasparire un'attesa per la riconsiderazione di un periodo cruciale della storia culturale italiana alla quale la mostra, organizzata da uno degli esponenti di punta di quell'intellettualità laica che guardava con interesse a sinistra, offriva una risposta appagante e credibile[5].

La mostra prendeva lo spunto dalla costruzione della Città Universitaria romana avvenuta fra il 1933 e il 1935, per presentare una vasta ricognizione sul mondo culturale di quegli anni. Le sezioni documentarie della mostra raccoglievano moltissimo materiale proveniente soprattutto dall'archivio dell'Università di Roma, dall'Archivio Centrale dello Stato, dall'Archivio storico della Camera dei Deputati, dall'Istituto dell'Enciclopedia Italiana e dalla Fondazione Gentile; tale materiale era suddiviso nelle varie sezioni finalizzate a ricostruire l'ambiente universitario di quegli anni, con particolare attenzione per quei fenomeni, come il *Concordato del 1929*, il *Giuramento degli universitari*

[5] Sulla lettura da parte di Garin del ruolo e la filosofia di Gentile, v. quanto scrive un suo allievo come Michele Ciliberto. Cfr. M. Ciliberto, *Garin, la gioia della filosofia come Rinascimento*, «L'Unità» 31 dicembre 2004, p. 27: «Basta pensare [...] alle indagini su Gentile: alla base di quel lavoro stanno due convincimenti su cui Garin ha insistito a più riprese, ma che all'inizio degli anni novanta diventano centrali. Anzitutto: non c'è alcun rapporto organico tra fascismo e filosofia dell'atto. In secondo luogo, con l'avvento del fascismo si conclude la fase creativa della filosofia gentiliana. Queste valutazioni scaturiscono a loro volta da considerazioni di più ampia portata. In prima istanza proprio dal proposito di mettere in questione il nesso tra «filosofia» e «politica» come chiave d'accesso alla storia del pensiero e della cultura, almeno nelle forme in cui esso si era generalmente proposto; in secondo luogo dall'affiorare, su questo sfondo, di un interesse più marcato per una problematica di tipo più spiccatamente filosofico, addirittura di carattere "metafisico" (come si vede anche negli studi sulle filosofie della storia rinascimentale)». Tullio Gregory fu tra i firmatari dell'appello promosso da Parri nel 1967 per l'unità della sinistra, v. *Iniziativa di Ferruccio Parri per l'unità della sinistra*, «L'Unità» 19 dicembre 1967, p. 1.

del 1931, i *Congressi di Filosofia* di quel periodo che condizionarono molto il clima politico culturale degli anni Trenta. La scelta dei documenti, così come i testi di presentazione delle singole sezioni, ricostruivano le discussioni dentro e fuori al regime che portarono alle scelte presentate nelle pagine del catalogo; il tentativo fatto dai curatori era quello di uscire dagli schemi usuali di contrapposizione fra intellettuali fascisti e antifascisti, firmatari del manifesto di Croce e sostenitori delle posizioni gentiliane, al fine di approfondire tutte le sfumature presenti nei vari gruppi che agivano con una dinamica molto più composita ed articolata. Così era per esempio nella ricostruzione delle discussioni avvenute nei congressi di filosofia e in particolare nel caso del feroce scontro che si ebbe nel *VII Congresso di filosofia* nel 1929 fra filosofi laici e cattolici:

> Alla frattura politica del '26 – scriveva Gregory – si aggiungeva così, rendendola più complessa, una netta opposizione fra tradizione laica e tradizione cattolica; a quest'ultima vennero avvicinandosi rapidamente molti ex-positivisti ed ex-attualisti, mentre andava prendendo quota la cosiddetta "rinascita realistica" impersonata dall'Orestano, presto chiamato a presiedere la Società Filosofica Italiana con la protezione di Mussolini, il cui pensiero Orestano vantava di interpretare[6].

Intorno ai filosofi cattolici, e in particolare attorno alle posizioni clericali radicali di Padre Agostino Gemelli, fondatore dell'Università Cattolica, si coagularono tutte le tendenze antidealiste e nazionaliste che ben presto individuarono come obiettivo la filosofia idealista crociana e gentiliana. Francesco Orestano, collaboratore della rivista fascista «Gerarchia» e presidente della Società Filosofica Italiana, nel '33 sosteneva che «quel mediocre miscuglio di Fichte e di Hegel napoletanizzati, che corre sotto il nome di "idealismo assoluto" non è che una delle teorie parassite che crescono ai margini di una filosofia esaurita»[7].

Sono i prodromi di un progressivo processo che portò i settori fascisti più intransigenti a condannare Gentile, ma anche i settori più clericali a prendere le distanze dall'idealismo italiano fino a giungere alla messa all'indice delle opere di Croce, Gentile e successivamente

[6] T. Gregory-M. Fattori-N. Siciliani De Cumis (eds.), *Filosofi Università Regime. La scuola di filosofia di Roma negli anni Trenta: Mostra storico documentaria*, Istituto di Filosofia della *Sapienza*-Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli-Roma 1985, p. 242.
[7] *Ibidem*.

anche di Martinetti[8]. Un atteggiamento simile da parte di quelle forze si determinò di fronte alla pubblicazione dell'*Enciclopedia Italiana*. Nel catalogo a tal proposito si ricorda il giudizio sulla pubblicazione espresso da Salvemini:

> L'Enciclopedia Italiana [...] è opera di studiosi italiani la cui formazione aveva avuto luogo già prima dell'avvento di Mussolini. Poiché essa cominciò ad essere pubblicata nel 1929, Mussolini se ne è attribuita la maggior parte dei meriti. In realtà essa fu progettata nel 1920-21, quando, secondo la leggenda fascista, l'Italia era "alle prese col bolscevismo"[9].

Le perplessità della Chiesa sui contenuti della Treccani è cosa nota; ma quello che viene soprattutto approfondito sono i volgari attacchi del fascismo radicale all'*Enciclopedia* e al suo direttore, «un'opera così – ne parlava la rivista "Secolo fascista" – degna dell'enciclopedismo illuminista delle opere che l'hanno preceduta con in più l'aggravante che nasce in un clima rinnovato e che politicamente rappresenta una palese disonestà culturale»[10]. Della stessa rivista viene riportato il giudizio su Gentile comparso all'indomani del congresso di filosofia del 1933:

> Al di sopra d'un regime che si gloria d'essere irriducibilmente "realista", Gentile s'era da sé stesso autoeletto superduce o per dirla con una parola dolcemente ironica "archimandrita della filosofia italiana". La lingua italiana nelle sue crudeli finezze usa "venditori di fumo"[11].

L'intento della documentazione e dei testi riprodotti nel catalogo della mostra convergono nell'obiettivo di definire la figura intellettuale di Gentile in modo autonomo rispetto alla storia del fascismo, riconducendolo all'interno di una storia della cultura e dell'accademia italiana di cui lui fu sempre, anche nei confronti del regime del quale fu esponente autorevolissimo, difensore dell'autonomia e del valore del merito.

[8] Sul tema, Gregory tornò ancora molti anni dopo. Cfr. T. Gregory, *Croce. E con Gentile finì all'Indice*, «Il Sole 24ore» 17 settembre 2006, p. 33: «[Gemelli] suggerisce quindi un diretto intervento pontificio con un'enciclica contro l'idealismo, ricordando la *Pascendi* contro il modernismo».
[9] G. Salvemini, *Il futuro degli intellettuali in Italia*, in T. Gregory-M. Fattori-N. Siciliani De Cumis (eds.), *Filosofi, Università, Regime*, cit., pp. 269-329, p. 269.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*.

L'intreccio che legava questi avvenimenti, che rivelava un contrasto tra tentativi di rinnovamento e atteggiamenti conservatori riconducibili soprattutto ad ambienti clericali e ad ampi settori del fascismo, era spiegato da Gregory, proprio partendo dalla vicenda della richiesta del giuramento di fedeltà al regime, con queste parole:

> Il Concordato non comportò solo l'allontanamento di Ernesto Buonaiuti dalla cattedra romana, perentoriamente chiesto dalla Santa Sede dietro minaccia di lanciare l'interdetto sull'Università di Roma, ma gravò sui destini di altri professori e soprattutto giustificherà le pressanti richieste di parte clericale perché nelle scuole si insegnasse filosofia "cattolicamente", escludendo il "veleno" dell'idealismo. Può essere significativo [...] che, proprio mentre da parte cattolica si faceva più aspra la polemica contro l'idealismo italiano [...] i "filosofi" del regime, dai giovani studenti dei GUF agli accademici di Italia, aprissero una rozza polemica contro lo stesso orientamento di pensiero, per i suoi ascendenti non nazionali e le sue connessioni con la tradizione democratica e liberale, coinvolgendo [...] lo stesso Gentile contro il quale anche informatori di polizia indirizzavano strali. [...] Negli anni Trenta fu direttore della Scuola, poi Istituto, di filosofia di Roma Giovanni Gentile,del quale sono noti i complessi rapporti con il fascismo e il regime: [...] abbiamo insistito sull'impresa dell'Enciclopedia Italiana che rappresenta [...] un aspetto anomalo per la larghezza e indipendenza di prospettive scientifiche e per la collaborazione di uomini lontani o avversi al fascismo: non a caso essa è uno dei bersagli di alcuni settori della stampa fascista che denunciano la "controrivoluzione" dell'Enciclopedia, figlia della tradizione illuministica e non del fascismo; parallelamente [...] non fu facile "strappare" a Pio XI l'autorizzazione per i cattolici a collaborare all'opera[12].

La vicenda dell'allontanamento di Buonaiuti, esponente di riferimento del movimento modernista in Italia, dall'insegnamento resterà un elemento ricorrente in tanti studi e ricordi di Gregory riferiti a quegli anni. Del resto, la figura di Ernesto Buonaiuti è sempre stata un elemento centrale per la sua formazione: «fin dagli anni del liceo, quando ebbi la fortuna di conoscere e frequentare Ernesto Buonaiuti negli ultimi due anni della sua vita [morì il 20 aprile 1946], mi ero proposto un lavoro sul modernismo...». Il lavoro sul modernismo è

[12] T. Gregory, *Presentazione*, in T. Gregory-M. Fattori-N. Siciliani De Cumis (eds.), *Filosofi Università Regime,* cit., p. XII.

rimasto un desiderio giovanile inappagato, ma Gregory tornò molte volte sul ricordo personale del modernista romano, come quando scrisse un commento alla pubblicazione del carteggio fra Ernesto Buonaiuti e Giorgio Levi Della Vida:

> Di alcuni momenti di questa "vita allo sbaraglio" le lettere ora pubblicate rivelano aspetti di grande significato, [...] nei suoi aspetti scientifici (come il cordiale dissenso nella valutazione dell'esperienza modernista, il dibattito su un'opera classica di Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*) e ancor più nei rapporti umani, testimoniati dalla continua trepida attesa di una reintegrazione nella società ecclesiastica, dalla ricerca continua di una più profonda vita spirituale, dall'amore per il gruppo di discepoli e amici, fra i quali Jemolo, che si univano ogni anno con lui a San Donato (antico eremo benedettino in un altopiano dei Monti Simbruini) per leggere insieme testi sacri[13].

Alla fine la motivazione di una centralità così consolidata negli interessi di Gregory della figura di Buonaiuti va probabilmente cercata nelle parole stesse con le quali fu ricostruita l'intera vicenda nelle pagine introduttive (non firmate ma redatte da Gregory stesso) alla sezione *Il giuramento del 1931* della mostra *Filosofi Università Regime* che documenta il rifiuto del giuramento di fedeltà al regime da parte di Giorgio Levi Della Vida, Gaetano De Sanctis ed Ernesto Buonaiuti:

> Buonaiuti, De Sanctis, Levi della Vida saranno reintegrati nei ruoli dal 1944, ma a Buonaiuti sarà impedito di riprendere l'insegnamento, come negli anni 1926-1931, quando il suo allontanamento era stato imposto dalla Santa Sede. I ministri democratici che si succedono – De Ruggiero, Arangio Ruiz, Molè – accettano un'interpretazione retroattiva dell'articolo 5 comma 3 del Concordato, avallata anche dal direttore generale dell'Istruzione Universitaria che metteva in dubbio la possibilità stessa che Buonaiuti potesse essere reintegrato nei ruoli universitari [...]. Un gruppo di studenti riporterà Buonaiuti nelle aule universitarie il 29 gennaio 1946 per un corso sulle lettere di San Paolo. Il ministero – sotto la pressione del Nunzio Apostolico – invita il Rettore a revocare la concessione dell'aula V di lettere; si solleva la protesta del Consiglio di Interfacoltà, dei giornali; Buonaiuti riprende di fatto, in via privata, le lezioni all'università: gli viene

[13] T. Gregory, *Annullamento di un sacerdote*, «Il Sole 24 Ore» 23 novembre 1997, p. 30.

> offerto un cappello goliardico con la scritta «la libertà la verità e la vita sono nella legge al di là della legge». Buonaiuti terrà ancora lezione dal 23 febbraio al 13 marzo, due volte alla settimana. Poi la morte. Del caso Buonaiuti si occuperà il I Congresso Romano Universitario e il I Congresso Nazionale: il gruppo di studenti laici che chiedeva la revisione del concordato, in particolare dell'articolo 5, rimase in minoranza[14].

È facile riconoscere in questa descrizione una precisa nota biografica: il rapporto fra Gregory e Buonaiuti era consolidato ormai da un paio d'anni ed è facile concludere che Gregory fu fra il gruppo degli studenti laici che posero la questione Buonaiuti nei Congressi Universitari di quell'anno; quelle prime forme di organizzazione fra gli universitari, come è stato notato, sono state le prime forme di organizzazione della nuova democrazia italiana e non possono non aver avuto un ruolo importante nella formazione sociale e culturale del Gregory non ancora ventenne[15]. Quelle furono le sedi delle esperienze nelle quali si formò una parte non piccola della classe dirigente dell'Italia repubblicana; se da un punto di vista scientifico, come più volte Gregory stesso ha ricordato, ebbe la fortuna di incontrare i suoi due grandi maestri, Ernesto Buonaiuti e Bruno Nardi, su un altro piano Gregory incontrò molti personaggi che restarono per tutta la vita suoi importanti referenti nel mondo politico e sociale. Anche successivamente agli anni del suo diretto impegno politico nel PRI, che si concluse improvvisamente con le clamorose dimissioni dalla direzione del PRI nel 1959 in segno

[14] T. Gregory (?), *Il giuramento del 1931*, in T. Gregory-M. Fattori-N. Siciliani De Cumis (eds.), *Filosofi, Università, Regime*, cit., pp. 133-158, pp. 133-134.

[15] Come è stato notato da G. Quagliarello, *La formazione della classe politica repubblicana. Fonti e percorsi di ricerca*, http://magna-carta.it/wp-content/uploads/2016/08/Introduzione-allInventario-UNURI-per-sito-2.pdf [14.09.2020]: «Di questa fase, la "democrazia universitaria" ha rappresentato un fenomeno non marginale e, in determinali momenti, addirittura centrale per quel che riguarda la selezione e la promozione di quella che – con terminologia scevra da preoccupazioni scientifiche – può definirsi la classe dirigente del Paese. Nel 1966 Giuliano Urbani, in premessa ad una ricerca per tanti versi pionieristica dedicata agli Organismi Rappresentativi, scriveva: "Da esperienze del movimento universitario sono usciti, per non citare che alcuni, deputati e uomini politici come Francesco Cossiga, Agostino Greggi, Giorgio Napolitano, Agostino Bignardi, Enrico Berlinguer, Franco Maria Malfatti, Edoardo Speranza, Bettino Craxi, Angelo Nicosia, Vito Lattanzio, Davide Barba, Raffaele Delfino, Michelangelo Notarianni; insegnanti universitari come Vittorio Bachelet, Giovanni Spadolini, Giovanni Sartori, Uberto Scarpelli, Alberto Spreafico, Mario D'Addio, Brunello Vigezzi, Tullio Gregory".

di protesta per il deferimento ai *probi viri* di Luigi Maffei, suo collega di direzione (oltre che compagno universitario negli anni della *Sapienza*), Gregory mantenne un interesse per il ruolo della politica italiana sul mondo dell'università e della ricerca che negli anni Sessanta si manifestò con una partecipazione attiva nel dibattito sulla riforma della scuola e dell'università, con un progressivo avvicinamento al PSI, con varie dichiarazioni pubbliche di voto per la sinistra[16].

2. *I libri, le biblioteche, le case editrici, Croce*

> Se non nato, certo sono cresciuto in mezzo ai libri [...]. Nell'estate del 1941 chiesi a mio padre di consigliarmi delle letture, forse per le mie vacanze: lui puntò subito su autori "forti" e "gravi" non destinati tradizionalmente ai giovinetti: Francesco De Sanctis anzitutto, per tornare poi ai grandi prosatori da Leopardi a Carducci, a Monti e Foscolo con le loro *Lezioni di eloquenza*, ma anche Gasparo Gozzi con l'*Osservatore* e Baretti con *La frusta letteraria*; e ancora Machiavelli, Bembo, Varchi e Cavalca; degli stranieri mi consigliò subito i russi. Quindi i poeti, Petrarca e Leopardi, Ariosto e Tasso, Alfieri, Foscolo, Carducci[17].

I libri e le biblioteche hanno rappresentato durante tutta la vita di Gregory un oggetto costante di interesse e un motivo di intervento pubblico. Le responsabilità pubbliche che egli ha ricoperto come consulente

[16] Si veda l'appassionato intervento di Gregory al congresso nazionale del PRI in *Resoconto del XXVI Congresso Nazionale del Partito Repubblicano Italiano*, Firenze 20-23 novembre 1958, Ufficio Stampa PRI, Tivoli 1960, pp. 92 e 155: «È necessario individuare i temi che caratterizzano l'anima repubblicana [...]. Tali temi sono critica allo stato parlamentare di tipo ottocentesco [...] radicali riforme di struttura che spezzino l'economia capitalistica attraverso una politica di seria riforma agraria e di direzione sociale dell'economia; difesa del metodo democratico e dello Stato contro ogni forma di confessionalismo e clericalismo». Al termine del Congresso, Gregory fu nominato nella direzione nazionale del partito. Sulle successive dimissioni dalla direzione riportava l'«Avanti!» che «il professor Gregory dopo aver ricordato che è in atto un vasto movimento nel campo della sinistra democratica che porta verso il PSI tutte le forze più vive del paese [...]. Sostenendo che il PRI insiste in una politica incapace di offrire al Paese una seria alternativa al regime democristiano il prof. Gregory ha concluso affermando il proposito di voler perseguire una politica di unità delle forze socialiste...» (*Dimissionario un membro della direzione PRI,* «Avanti!» 11 aprile 1959, p. 1).

[17] T. Gregory, *Fra i miei libri*, «Giornale Critico della Filosofia Italiana» 98 (2019), pp. 11-24 (rist. in T. Gregory, *Fra i miei libri*, cit., pp. 27-57).

all'inizio, fino a ricoprire ruoli di primaria importanza nelle commissioni ministeriali, sono state sempre accompagnate da un'intensa attività pubblicistica attraverso la quale egli ha manifestato pubblicamente le proprie opinioni.

Gregory è sempre stato ben consapevole del ruolo educativo e culturale svolto dagli editori e dalle collane di libri: in completa coerenza con questo, egli ha ricoperto numerosi ruoli di consulenza e di direzione in varie case editrici. Del tutto speciale fu inoltre il ruolo svolto presso l'Istituto dell'Enciclopedia Italiana dove fu un protagonista assoluto delle più rilevanti opzioni scientifiche che furono fatte tra il 1950, quando iniziò la sua collaborazione, fino agli ultimi giorni prima della sua morte e che richiederebbe, per l'importanza e la vastità, una trattazione specifica.

Ricordando gli anni dell'adolescenza e della sua prima formazione, Gregory dimostrava di aver avuto sempre ben presente il ruolo e l'importanza dell'attività editoriale nella formazione culturale collettiva:

> [...] molti degli autori consigliati da mio padre (tutti presenti nella sua biblioteca) erano nella *Biblioteca classica economica* di Sonzogno, la collana che ha costituito un canone di scrittori e di fonti determinante per la cultura italiana dopo l'unità, almeno sino alla prima guerra mondiale[18].

Gregory ebbe sempre ben chiaro il saldo intreccio fra organizzazione della cultura, che si manifestava attraverso le scelte che presiedevano le pubblicazioni dei testi e delle collane, e vicende storico-politiche. Dai vari scritti dedicati alla casa editrice Laterza, con la quale ebbe sempre un legame particolare che derivava dalla lunga frequentazione e amicizia con Vito Laterza, emerge con nettezza il ruolo sociale del libro e del suo editore.

Una delle prime occasioni in cui Gregory dedicò un'approfondita disamina del ruolo della Laterza nel panorama culturale italiano fu nel 1962 in occasione del sessantesimo della sua fondazione, quando fu chiamato, lui poco più che trentenne, a discuterne insieme a Eugenio Garin, presso la libreria Einaudi di via Veneto a Roma[19]; l'intervento venne poi ripubblicato sulla rivista Belfagor nel numero di novembre 1962[20]. I sessant'anni di storia della casa editrice vengono

[18] Ivi, p. 12.
[19] «L'Unità» 7 e 8 aprile 1962.
[20] T. Gregory, *Per i sessant'anni della casa editrice Laterza*, «Belfagor» 6 (1962), pp. 701-713.

ripercorsi presentando i momenti topici che hanno segnato la storia della casa editrice:

> Se è vero – scrisse Gregory – che il Croce scelse Laterza per svolgere la sua vasta e originale opera di educatore della giovane nazione italiana "opera politica, di politica in senso lato: opera di studioso e di cittadino insieme" è anche vero che fu il Laterza a scegliere, come suo collaboratore e ispiratore Benedetto Croce, quando l'erudito e il filosofo napoletano – allora trentacinquenne – rappresentava un orientamento di pensiero niente affatto alla moda, anzi in aperta polemica con la cultura ufficiale, accademica ed extra-accademica, né godeva ancora di quel prestigio e di quella influenza che si guadagnerà negli anni seguenti[21].

Il testo preparato per celebrare la casa editrice descrive così certo gli obiettivi dell'editore, ma soprattutto fornisce l'indicazione per una azione culturale di valore civile e lascia intravedere, soprattutto, un personale giudizio positivo al programma culturale dell'editrice Laterza. I punti salienti della descrizione erano i seguenti.

a) Il compito svolto da Croce. Consigliere e animatore della casa editrice, egli rappresentava l'«organizzatore di una nuova cultura, [non] per indicare solo letture nuove e stimolanti, ma anche, soprattutto, [per] delineare lo sfondo culturale italiano ed europeo da cui traeva origine e in cui si inseriva la sua opera di critico, di storico e di filosofo»[22].

b) L'analisi della finalità e dei criteri delle collane. Ogni collana prevista dalla casa editrice nei primi anni di attività rispondeva a scelte editoriali molto precise. Ad esempio la pubblicazione della collana *Biblioteca di Cultura Moderna* prendeva le mosse dai suggerimenti di Nitti e Croce all'editore; *Classici della Filosofia Moderna*, frutto dell'elaborazione comune di Croce e Gentile, era nata «in polemica con la filosofia ancora dominante nelle università e finalizzata soprattutto ad "una nuova classe di studiosi, la più numerosa e la più importante per l'avvenire della scienza, quella degli studenti", proponendo una scelta di autori che mentre disegnava il tracciato ideale della filosofia moderna, costituiva il presupposto per la comprensione di quella nuova filosofia che i direttori della collana, Croce e Gentile, andavano elaborando»[23]; *Scrittori d'Italia*, nasceva dalla volontà di pubblicare fi-

[21] Ivi, p. 701.
[22] Ivi, p. 702.
[23] Ivi, p. 703.

nalmente una collezione completa degli scrittori italiani di ogni secolo: «il programma della collezione, e le scelte subito attuate, rompevano un criterio puramente letterario e umanistico (spesso solo retorico e cruscante) della storia letteraria d'Italia, mentre in essa facevano rientrare politici ed economisti, critici e moralisti, storici e filosofi»[24].

c) L'importanza della rottura fra Croce e Gentile. Tale rottura determinò un progressivo riposizionamento della casa editrice nel panorama della cultura antifascista e favorì l'avvicinamento alla Laterza di nuove figure di intellettuali come quella di Ernesto Buonaiuti.

d) Valore della missione culturale. All'indomani della seconda guerra mondiale la casa editrice aveva ridefinito le proprie finalità: «non si trattava soltanto di salvaguardare un patrimonio che apparteneva ormai alla storia d'Italia, ma soprattutto di avviare una nuova organizzazione della cultura, richiamando gli intellettuali al loro più autentico impegno, di promuovere cioè lo spirito critico, di chiarire – senza linguaggio iniziatico – le ragioni prossime e remote dei problemi presenti, di combattere, con i vecchi miti, i nuovi miti della cultura prefabbricata diffusa dai mezzi di comunicazione di massa»[25].

Gregory sarebbe tornato più volte a scrivere sulla storica casa editrice e sul ruolo svolto da essa nella cultura italiana; una quarantina d'anni dopo, nel settembre 2001, ad esempio, egli tornò ancora su questi argomenti[26]. Il testo dedicato al centenario della casa editrice non aveva questa volta il carattere sistematico che caratterizzava quello di quattro decenni precedente. In maniera più precisa l'autore si concentrava soprattutto sul ruolo che la Laterza aveva svolto durante il fascismo, di presidio intorno al suo autore e ispiratore più autorevole, Benedetto Croce, condividendone non solo le convinzioni politico-culturali, ma spesso anche i rischi:

> La fitta rete di collaboratori della casa editrice e degli amici di Croce era sottoposta a controlli e perquisizioni; [...] l'elenco dei nomi degli inquisiti e degli arrestati in quei mesi del 1942 è di

[24] Ivi, p. 705.
[25] Ivi, p. 712.
[26] *Ciampi rende omaggio all'editore del suo Croce*, «Corriere della Sera» 19 settembre 2001, p. 39. Cfr. T. Gregory, *Per i cento anni della Casa Laterza. Il sodalizio Croce-Laterza nella cultura italiana del Novecento*, «Accademie e Biblioteche d'Italia» 69 (2001), pp. 117-121, discorso pronunciato al Teatro Comunale Piccinni di Bari il 18 settembre 2001, parzialmente pubblicato con il titolo *Le edizioni della libertà*, «Il Sole 24 Ore» 23 settembre 2001, p. III.

> per sé significativo: Aldo Capitini e Guido Calogero, Carlo Ludovico Ragghianti e Luigi Russo, Adolfo Omodeo e Guido de Ruggero, Tommaso Fiore e Ernesto de Martino[27].

La casa editrice, grazie anche alle indicazioni di Croce, «al di là dei suoi scritti, si affermerà, fuori e spesso contro la cultura accademica, attraverso la costituzione di una biblioteca di testi e di studi che resteranno per la formazione di molte generazioni»[28].

La scrittura di Gregory tradisce qui l'importanza che egli assegnava alle collane, alle scelte editoriali per la formazione degli studiosi: di qui l'importanza riconosciuta alla collana laterziana di filosofia, a quella di letteratura *Scrittori d'Italia* e poi alla *Biblioteca di Cultura Moderna*, ai saggi cioè che hanno rappresentato la linfa della cultura specialistica italiana.

Era stato così anche qualche anno prima quando, oltre al ruolo di consigliere di case editrici come nel caso della Laterza o come quello di direttore scientifico dell'Enciclopedia Italiana, Gregory venne chiamato a dirigere la collana dei *Classici della Filosofia* della UTET. Fondata e diretta per molti anni da Nicola Abbagnano con un impianto editoriale e una scelta degli autori che la differenziava fortemente dalla collana laterziana, negli anni novanta fu affidata a Tullio Gregory il quale, nel 1997, in una lunga nota sul domenicale de «Il Sole 24 Ore» ne ricostruiva la storia e le motivazioni editoriali: «di un piano editoriale proposto da Nicola Abbagnano per i *Classici della Filosofia* non si trova traccia negli archivi della UTET»[29]. Subito viene sottolineato il diverso impianto, in confronto con l'impresa laterziana, della collana, così come i criteri che presiederono alla scelta delle opere da pubblicare:

> [...] i *Classici della Filosofia* di Abbagnano iniziavano dunque con un Kant non solo liberato – nella traduzione – dall'interpretazione idealistica gentiliana, ma ancor più sottratto all'ulteriore sviluppo del successivo idealismo tedesco: significativa – forse anche segno polemico rispetto a schemi filosofici considerati canonici – l'assenza dei classici di Fichte e di Schelling[30].

[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] T. Gregory, *Abbagnano, una biblioteca contro Croce*, «Il Sole24ore» 14 dicembre 1997, p. 29.
[30] *Ibidem*.

Attraverso la presentazione della collana, Gregory lasciava trasparire il metodo che egli avrebbe utilizzato per svolgere il proprio ruolo di responsabile scientifico al quale era stato chiamato dopo la scomparsa di Abbagnano. Si trattava di comprendere sino in fondo le scelte che avevano presieduto alla realizzazione di quella collana, la quale aveva rappresentato il contraltare a quella, amatissima, laterziana: veniva messo ben in evidenza il filo che legava le pubblicazioni che si erano succedute dopo quella di Kant tradotta da Chiodi; quindi il volume dedicato al *Neoempirismo* curato da Pasquinelli e quello sul *Pragmatismo* edito da Santucci; e a seguire Locke tradotto da Abbagnano stesso, Spinoza, Leibniz, Hobbes, Bacon ecc.

Senza stravolgerne il carattere, l'influenza di Gregory divenne più riconoscibile nella scelta degli autori delle pubblicazioni successive, quindi Averroè, Plotino, ma anche Carnap, mantenendo così – secondo una strategia precisa – il carattere originario della collana, ma riuscendo a innestare, sull'impianto originario, delle significative innovazioni.

3. *Lontano dal marxismo, vicino a Eugenio Garin*

Una nota pubblicata nel marzo 2002 di presentazione di una raccolta di saggi sul Rinascimento offrì l'occasione per una riflessione sulla storiografia novecentesca dedicata a quel periodo e sui legami fra ideologia e politica: che ruolo ebbe e quali furono i problemi che incontrò la tradizione storicista nel secondo dopoguerra, quando nelle sue varie forme divenne il terreno privilegiato tra storiografia e politica? Il giudizio di Gregory è netto:

> [quello fu] un dibattito nel quale si incrociarono sottigliezze e dogmatismi, ortodossie ed eresie, destinate a perdere di lì a poco ogni significato, nella crisi che coinvolse la cultura marxista alla fine degli anni Sessanta. A questa tematica ci riconduce anche la precisa analisi dell'ideologia storiografica di Gramsci [...] benevola ricostruzione di una prospettiva politico-filosofica che ebbe larga fortuna, come è noto, nella cultura marxista, e anche fuori di essa, per una moda che presto manifesterà tutti i suoi limiti.

Gregory guardò quindi sempre con sospetto al rischio di sottomettere i ruoli e i compiti, propri dello studioso, di libertà e capacità critica nel giudizio, alle esigenze e ai presupposti ideologici che devono ri-

manere sempre estranei alla attività di ricerca. Ma questo senza significare una estraneità alla vita sociale e politica, ch'egli considerava un nutrimento essenziale della passione civile insita nel modo d'essere dello studioso:

> Vede [affermava in una intervista a Armando Torno nell'agosto del 2000] lascio uno scenario più tetro di quando ho iniziato la mia carriera. Mi sono laureato a 21 anni, a 32 ebbi la cattedra, da adolescente frequentavo Ernesto Buonaiuti, anzi per lui ho compiuto delle ricerche e grazie a lui ho imparato molto. Però allora c'era qualcosa che oggi manca. I soldi stanziati per la ricerca rispetto al PIL sono i più bassi d'Europa [...] sono segnali della mancanza di investimento, pubblico e privato. C'è un indebolimento delle strutture. Sto uscendo dall'università, triste del fatto che in essa circola aria di tramonto[31].

Traspare negli interventi degli anni maturi una nuova considerazione e una rilettura degli anni nei quali egli era stato un infaticabile sostenitore delle riforme della scuola e dell'università, firmatario di appelli per richiedere una nuova politica per la ricerca[32]. Significativo in tal senso è il testo presentato alla *Scuola Normale* in occasione di un incontro su *Le biblioteche di Garin e Luporini alla Scuola Normale* pubblicato poi su «Il Sole 24 Ore» con il titolo *Garin, genio pendolare*: «Quella scelta di fare il pendolare (cioè di trasferirsi dall'Università di Firenze a quella di Pisa) era la sua risposta ai conati riformatori del Sessantotto che avevano fortemente marcato la facoltà fiorentina pervasa da sinistro demagogismo»[33]. La rilettura degli anni Sessanta e Settanta nelle parole del Gregory maturo è univoca, le responsabilità delle degenerazioni del tempo attuale erano già presenti nei presupposti di quelle spinte innovatrici, l'analisi delle situazioni è permeata dalla convinzione della perdita di un mondo accademico fatto di valori condivisi e meriti indiscussi, attribuendo ad esso forse più meriti di quanto effettivamente ebbe.

In questo quadro diventava sempre più difficile trovare esempi cui ispirarsi o modelli di comportamento, se non in qualche antico maestro o in qualche compagno di ricerche. Il 2 gennaio 2005 Gregory

[31] A. Torno, *Gregory. La filosofia della buona tavola*, «Corriere della Sera» 9 agosto 2000, p. 29.
[32] Si veda per esempio *Osservazioni dell'Adesspi sulla riforma universitaria*, «Avanti!» 25 giugno 1965, p. 2.
[33] T. Gregory, *Garin, genio pendolare*, «Il Sole24 ore» 6 dicembre 2009, p. 35.

aveva pubblicato un ricordo dedicato a Eugenio Garin, scomparso qualche giorno prima, intitolato *Maestro del Rinascimento civile*. «Scompare con Eugenio Garin» scriveva Gregory «uno dei rari maestri del secondo Novecento italiano», continuando poi con la descrizione di un percorso intellettuale che aveva condiviso in tanti aspetti nel corso di tutta la vita. Ma è nella conclusione, quando vengono presentati i metodi della ricerca di Garin che i contorni, fra la descrizione dell'interlocutore e le convinzioni di chi scrive, diventano più labili, seguendo un metodo della descrizione che ricorda almeno in parte le pagine in cui aveva discusso i grandi maestri del Novecento:

> Vorrei aggiungere che è già per sé significativa la preferenza di Garin per il saggio, la nota critica, l'edizione di un testo, la diffidenza per le sintesi, per le vedute d'insieme: per questo desta ammirazione una storiografia fatta tutta di ricerche puntuali – anche puntigliose – proponendo letture nuove, individuando autori di grande significato e pure poco utilizzati. Ove i testi, le situazioni storiche concrete, fuori da ogni schematismo classificatorio, sono le tessere di un mosaico che nella diversità dei colori assume la sua unità, facendo vivere gli autori con la loro voce nel contesto che fu loro proprio. Un'ultima considerazione: l'attenzione, la partecipazione con la quale Eugenio Garin ha sempre seguito gli eventi della nostra storia politica e civile, spesso con giudizi taglienti, con una scelta di rigoroso laicismo, a sinistra, congiunta alla sua diffidenza verso la figura, un tempo di moda, dell'intellettuale organico, che rischia, scriveva, «di diventare un "traditore" della funzione stessa dell'intellettuale, che è quella di essere sempre, innanzitutto, la coscienza critica, e la riflessione teorica consapevole della situazione civile del paese». Tale è stato, nella cultura italiana, Eugenio Garin, maestro di grande umanità e di rigore assoluto.

Eugenio Garin, si potrebbe concludere, fu anche per Gregory un modello di profondità di studi e di passione civile. Comunque nel corso del tempo anche gli interventi sulla stampa periodica diventano progressivamente più disillusi, manifestando un disincanto profondo per gli esiti che le invocate innovazioni avevano provocato nelle istituzioni culturali italiane:

> nel panorama attuale non è solo la memoria storica, diremmo collettiva, che rischia di venir meno: anche la memoria come facoltà individuale di ricordare, di costruire la propria cultura, la propria identità, si è venuta perdendo. Forse di quel '68 di

> cui non abbiamo ancora finito di scontare le pulsioni irrazionali: cominciò allora la lotta contro la memoria, cancellandola anzitutto – grazie ai pedagogisti di quella generazione – dalla pratica scolastica[34].

La politica italiana inoltre non è mai stata avara di esempi di scarsa considerazione dell'Università, della Ricerca e delle attività culturali in generale, offrendo infinito materiale per considerazioni sempre più amare. Si moltiplicano gli interventi che sottolineano il degrado e la definitiva eclissi di qualsiasi contenuto culturale dall'agenda politica italiana: ecco quindi nel 2010 *La scomparsa della memoria*, *Il vuoto di Governo e opposizione riempito (purtroppo) dalle escort*, nel 2011 *Due Italie, un solo Paese da salvare*, *L'Eclisse dei professori-maestri umiliati da una scuola che non li ama* e così via[35].

In uno degli ultimi scritti pubblicati sul Corriere della Sera emerge tutta la delusione e lo sconforto per la scarsa considerazione che la coeva riforma del Ministero dei Beni Culturali riservava alle biblioteche pubbliche e ai libri in esse conservate. Scriveva Gregory:

> [...] con la riforma del Ministero dei Beni e delle Attività Culturali il processo di liquidazione del patrimonio archivistico e librario giunge al suo esito estremo [...]. I riformatori del ministero non sanno cosa sia una biblioteca, ignorano che senza le nostre biblioteche sarebbe impossibile capire le opere esposte nei più prestigiosi musei. [Quindi – conclude – che in questa prospettiva le biblioteche sono diventate] una spesa inutile. Anzi un peso: viene in mente Gioachino Belli, "li libbri nun so' robba da cristiani"»[36].

4. *Le strutture della ricerca*

L'interesse di Gregory per le strutture della ricerca e per il Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) in particolare rappresenta un tema centrale nella sua biografia intellettuale. La riforma del 1963 del CNR, quando le scienze umane entrarono a pieno titolo a far parte delle attività proprie del maggior ente di ricerca italiano, fu un momento molto importante per il sistema-ricerca italiano:

[34] T. Gregory, *La scomparsa della memoria*, «Corriere della Sera» 5 gennaio 2011.
[35] Tutti articoli comparsi sul «Corriere della Sera».
[36] T. Gregory, *La miopia di una riforma che svilisce le biblioteche*, «Corriere della Sera» 29 ottobre 2014.

> Il '63 [ricordava Gregory in un'intervista pubblicata sul numero 1 (2013) di «Lexicon Philosophicum»] fu un anno di grande importanza per le strutture di ricerca del CNR e dell'Università, perché per la prima volta le scienze umane entrarono nel CNR con piena dignità e con tre comitati: per le scienze filologiche, storiche e filosofiche (Comitato 08), quelle giuridiche e politiche (Comitato 09) e quelle economico-sociali (Comitato 10) [...] Io ebbi la fortuna di far parte di quel primo comitato e imparai tante cose, proprio perché vicino a grandi maestri [...]. In quegli anni avvenne qualcosa di importante, si capì che la gamma delle scienze storiche, filologiche, giuridiche, economiche eccetera, aveva una dignità non diversa dalle altre scienze cosiddette dure e quindi entrava con pieno riconoscimento nelle strutture del CNR[37].

Non è casuale questa insistita sottolineatura del "riconoscimento formale" del valore delle discipline umanistiche al pari delle scienze dure all'interno del CNR: questo passaggio rappresentava un tassello fondamentale per la costituzione della struttura formale della ricerca umanistica nell'ambito più vasto del sistema della ricerca da svolgere come attività autonoma, non legata soltanto come era avvenuto fino ad allora, all'insegnamento superiore, ma che finalmente conquistava i luoghi destinati alla ricerca pura. Il CNR apparve a Gregory il luogo più adatto per dare vita a una sua idea della quale ebbe «a parlare subito con l'amico Tullio De Mauro [...] [per] avviare una ricerca che mi stava particolarmente a cuore [sul]la storia della terminologia di cultura come strumento di un modo diverso di fare storia della filosofia»[38]. Da qui nacque il Lessico Intellettuale Europeo (LIE), uno dei progetti di ricerca più innovativi che il primo Comitato 08 del CNR, formato da Eugenio Garin, Giovanni Devoto, Francesco Gabrieli, Giulio Carlo Argan e Carlo Gallavotti affidò a Gregory per realizzare – come spiegava Antonio Spinosa in un articolo del Corriere della Sera pubblicato qualche anno appresso in occasione del 1° Colloquio del LIE, ma ispirato da Gregory stesso:

> [...] la redazione di lessici di autore sulla base di uno spoglio sistematico e integrale delle opere effettuato mediante l'impiego di calcolatori elettronici; la preparazione di un lessico del

[37] R. Palaia, *Lessicografia e storia delle idee. Conversando con Tullio Gregory*, «Lexicon Philosophicum. International Journal for the History of Texts and Ideas» 1 (2013), pp. 243-244.
[38] Ivi, p 244.

> linguaggio filosofico del Seicento e del Settecento europeo, che va dal 1601 alla morte di Kant (1804): si avrà un vocabolario di filosofia concernente i due secoli centrali della Storia intellettuale europea, quando il latino fece posto alle lingua nazionali e queste si affermarono nella fattispecie filosofica[39].

La fondazione del Lessico Intellettuale Europeo fu legata comunque alla convinzione che una serie di ricerche per dimensioni, tecnologie e specializzazioni non potevano essere svolte all'interno delle Università, ma richiedevano luoghi e strutture dedicate. Il modello in Italia era stato quello della Treccani, dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana che, sotto la guida di Giovanni Gentile, era riuscito nell'arco di una manciata di anni a pubblicare i 35 volumi più un volume di appendice e gli indici, che raccoglievano una sinossi mirabile delle conoscenze acquisite nei diversi ambiti disciplinari. I ricercatori impegnati nella stesura delle voci del Lessico filosofico dei secoli XVII e XVIII avrebbero costituito, nel progetto definito da Gregory, una sorta di redazione che, sulla base di un lemmario di circa dodicimila entrate, doveva attestare il linguaggio colto del periodo in esame. Prescindendo dalle criticità che l'impresa aveva manifestato fin dall'inizio, risultava evidente la convinzione di Gregory di individuare sedi specifiche e finalizzate allo scopo per la realizzazione di progetti complessi[40].

L'importanza, anche per le discipline umanistiche, di sedi specifiche ove prevedere la realizzazione di progetti che altrimenti nelle università non sarebbe stato possibile sviluppare, è una delle convinzioni ribadite da Gregory in varie sedi. Quando nel 1989 venne formata presso il Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica una Commissione Nazionale per la formazione e la ricerca nelle scienze umane, Gregory venne chiamato a coordinarla. Ai lavori parteciparono i più importanti studiosi umanisti italiani e si conclusero con la pubblicazione di uno studio che analizzava i punti critici del

[39] A. Spinosa, *Un cervello (elettronico) per i filosofi*, «Corriere della Sera» 6 gennaio 1974.
[40] Sul Lessico Intellettuale Europeo si rimanda a A. Liburdi, *Materiali per una storia dell'ILIESI*, «ILIESI digitale. Relazioni tecniche» 2 (2018): http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Relazioni-02-Liburdi.pdf [14.09.2020]. Sui prodromi che portarono alla nascita dell'ILIESI, v. il recente S. Gensini, *Tullio De Mauro e il Lessico intellettuale europeo*, «ILIESI digitale. Temi e strumenti» 6 (2020): http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Temi-06-Gensini.pdf [14.09.2020]. Una ricostruzione personale è offerta in P. Totaro, *Tullio Gregory e l'ILIESI*, «ILIESI digitale. Temi e strumenti» 3 (2019): http://www.iliesi.cnr.it/pubblicazioni/Temi-03-Totaro.pdf [14.09.2020].

sistema della ricerca riferito alle discipline umanistiche e proponeva delle soluzioni di fronte alla crisi della istituzione universitaria diffusa in tutta Europa; con l'avvento dell'università di massa la scelta dei luoghi deputati alla ricerca assume, nella visione di Gregory, una crescente importanza:

> ...se in altri Paesi della Comunità (Europea) sono in atto iniziative che potenziano centri di ricerca extrauniversitari, in Italia non può sfuggire la debolezza di quelle strutture senza le quali anche le università, per il campo disciplinare cui ci si riferisca, non potranno trovare punti di sostegno e di riferimento[41].

Fin d'allora veniva messa in evidenza la grande debolezza degli organi deputati alla ricerca umanistica, ma anche le grandi possibilità che potevano essere liberate qualora si fosse deciso di investire nel settore. La richiesta di una attenzione maggiore per la ricerca umanistica diventa progressivamente un grido ricorrente negli articoli pubblicati; così si susseguono interventi dedicati alla *Ricerca, priorità dimenticata*, *Così si mortifica l'area umanistica*, oppure allarmi per cercare di salvare le istituzioni deputate alla ricerca dalle invasioni della politica (come nel caso del contributo al «Corriere della Sera», *Se l'ente di ricerca finisce alla mercé di un ministro*)[42]. Certo è che probabilmente furono particolarmente dolorose per Gregory alcune tendenze, che confliggevano con le sue convinzioni relative alla metodologia della ricerca, affermatesi negli ultimi anni.

Da un lato, la crisi finanziaria delle grandi strutture che organizzano e diffondono la ricerca, che Gregory non comprese fino in fondo e contro i cui effetti si batté strenuamente (così fu ad esempio il caso delle grandi istituzioni culturali che producevano repertori e dizionari, come quelli prestigiosissimi della *Enciclopedia Italiana*) e la contemporanea ascesa delle imprese partecipative di organizzazione della conoscenza, come fu prima di tutto Wikipedia, contro la quale Gregory scrisse pagine molto critiche:

> le informazioni che Wikipedia pretende di dare sono una congerie di notizie, disorganica, non certificata, quindi inaffidabile e talora fuorviante (ben diverso il caso citato delle riviste scien-

[41] AA. VV., *Le discipline umanistiche. Analisi e progetto*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma 1991, p. 34.
[42] «Il Sole 24 Ore» 31 ottobre 2006.

> tifiche *on line*). Le voci di un'enciclopedia – cartacea o in rete – devono presentare un'informazione criticamente vagliata in un contesto di saperi organicamente e responsabilmente costituito, certificato dagli autori e dall'editore[43].

Dall'altro lato, un processo di crisi analogo, che avevano conosciuto le strutture del CNR dedicate all'area umanistica, indicate più volte da Gregory quali sedi ideali per le ricerche, le quali per capitali e mezzi non potevano essere svolte all'interno delle università. Tali strutture infatti erano entrate in crisi a causa della fine degli stanziamenti diretti da parte dello Stato e si scontravano con la necessità di reperire i mezzi per la loro attività, partecipando a bandi nazionali e internazionali che finivano per cambiare, fino a stravolgere, le loro finalità originarie. Tutti questi elementi contribuirono ad esacerbare la polemica ch'egli condusse contro i processi di riorganizzazione del CNR realizzati con accorpamenti di istituti, e contrazione dei fondi:

> Il Consiglio Nazionale delle Ricerche vive da anni una vita povera e inquieta: senza adeguati finanziamenti per la ricerca nel bilancio dello Stato, in un panorama politico nel quale nessun partito iscrive nei suoi programmi di governo quanto investire in questo settore vitale per lo sviluppo del Paese, obbligato a inseguire finanziamenti internazionali perdendo spesso la propria iniziativa [...] oggi si prospetta un'altra mini riforma per ridurre i 19 istituti [del Dipartimento Scienze Umane] a 7, numero scelto probabilmente per il suo carattere sacro nelle varie religioni e culture. Si tratta di una riforma, meglio di una decimazione, senza un programma culturale che investa i compiti del CNR come ente di ricerca e la funzione in esso delle discipline umanistiche [...][44].

Purtroppo questa volta la lucidità di analisi non fu sufficiente per arrestare un processo che derivava dalla cronica mancanza di fondi associata a una scarsa considerazione del valore che le ricerche lì svolte, pur con alcuni limiti, avevano dimostrato. Un percorso noto, più volte visto in Italia in tanti altri campi disciplinari, in cui il conseguimento di buoni risultati non è quasi mai un buon viatico per avere condizioni capaci di garantire crescita e sviluppo.

[43] T. Gregory, *Il sapere a portata di* clic, «Il Sole 24 Ore» 18 febbraio 2007, p. 38.
[44] T. Gregory, *Cnr, tante riforme ma sempre meno spazio alle scienze umane*, «Il Messaggero» 5 aprile 2018, p. 22.

5. *Conclusioni*

Non è possibile, anzi sarebbe senz'altro arbitrario tentare di definire un profilo di un intellettuale prescindendo dalla produzione scientifica, che nel caso di Tullio Gregory è stata particolarmente ricca e significativa; ciononostante è pur vero che le effettive azioni che hanno permesso a tali conoscenze di nascere e vivere nelle istituzioni scientifiche, nelle università e nei centri di ricerca, rappresentano un contesto spesso decisivo per capire come quei contenuti sono nati, per quali motivazioni alcuni obiettivi sono stati perseguiti, da dove nascono le scelte che hanno finito per privilegiare certi percorsi e non altri. Tullio Gregory ha insegnato a considerare sempre molto seriamente lo studio dei contesti, l'analisi delle situazioni in cui idee e linguaggi si sono affermati, la ricerca dei luoghi e delle ragioni anche materiali per cui alcuni testi e alcune edizioni si sono diffuse a scapito di altre. Studiare i contesti e i segnali per comprendere i motivi delle scelte che sono alla base di azioni di valore più generale: questo è l'insegnamento di grande valore che emerge quando ripercorriamo la sua biografia intellettuale, lontanissima da appartenenze ideologiche predefinite, pur pienamente inserita in un'epoca contraddistinta da decise scelte di campo. L'autonomia che è stata propria dell'attività di Gregory, non è mai stata una flebile passione civile; al contrario, la sua capacità di guardare i compiti futuri per la costruzione di un paese culturalmente più libero e moderno, è sempre stato il presupposto nello studio di coloro che avevano contribuito a fondare la nuova Italia. Sembra così che, quando – poco più che trentenne – scriveva degli obiettivi della editrice Laterza, egli stesse in realtà precisando i compiti futuri degli intellettuali italiani:

> [...] si tratta [sosteneva Gregory] soprattutto di far scendere gli intellettuali dalle loro contemplazioni iperuranie per impegnarli nella definizione di un sapere positivo che aiuti a capire e a scegliere, senza preclusioni dogmatiche, con pieno discernimento critico; si tratta di far intendere agli intellettuali che essi non sono profeti o taumaturghi, ma modesti e operosi artigiani che, socraticamente, lavorano con altri cittadini per realizzare una società migliore, perché più ragionevole e umana[45].

[45] T. Gregory, *Per i sessant'anni della casa editrice Laterza*, cit., p. 713.

Bibliografia degli interventi di Tullio Gregory su alcuni quotidiani

Questa bibliografia definisce un primo elenco degli scritti di Tullio Gregory sui quotidiani che non sono compresi nella Bibliografia di Tullio Gregory curata da Ada Russo al sito https://www.iliesi.cnr.it/ATG/#bibliografia [14.09.2020].

In questa prima fase sono stati considerati gli articoli firmati da Gregory pubblicati dai giornali «Corriere della Sera», «La Repubblica», «L'Osservatore Romano», «Il Messaggero», «Il Sole 24 Ore». Non sono state raccolte in questo elenco le interviste e i resoconti di conferenze, che pure sono stati utilizzati per la redazione dell'articolo.

Ci preme sottolineare il carattere aperto della bibliografia, che è soltanto un primo nucleo di un lavoro di documentazione che richiederebbe lo spoglio di molti altri giornali, soprattutto per il periodo anteriore al 1990.

Cronache marziane da un Paese che non c'è, «Corriere della Sera», 27 ottobre 2010

Il vuoto di governo e opposizione. Riempito (purtroppo) dalle escort, «Corriere della Sera», 7 novembre 2010

Quest'Italia che lascia sprofondare i giovani nella sfiducia e nell'inerzia, «Corriere della Sera», 8 dicembre 2010

Il responsabile che non c'è mai, «Corriere della Sera», 27 dicembre 2010

La scomparsa della memoria, «Corriere della Sera», 5 gennaio 2011

I modelli sociali e quell'esempio delle feste di Arcore, «Corriere della Sera», 22 gennaio 2011

Due Italie, un solo Paese da salvare, «Corriere della Sera», 6 febbraio 2011

E il prossimo ministro dica l'amara verità, «Corriere della Sera», 3 marzo 2011

L'eclisse dei professori-maestri umiliati da una scuola che non li ama, «Corriere della Sera», 12 marzo 2011

Perché è difficile discutere di laicità, «Corriere della Sera», 15 maggio 2011

Quale Rai per una società matura? Riflessioni sul caso Santoro, «Corriere della Sera», 2 giugno 2011

La decomposizione della politica, «Corriere della Sera», 1 luglio 2011

Con questi criteri di valutazione la ricerca perde, «Corriere della Sera», 10 settembre 2011

Se i cittadini perdono la speranza, «Corriere della Sera», 6 ottobre 2011

Nella giungla degli stipendi pubblici. Lo «spread» nefasto da eliminare , «Corriere della Sera», 30 novembre 2011

Frequentare i mercati (quelli veri), «Corriere della Sera», 10 gennaio 2012

Troppi pregiudizi verso le scienze umane, «Corriere della Sera», 19 febbraio 2012

La retorica dell'inglese per tutti, «Corriere della Sera», 7 marzo 2012

Non più di due mandati parlamentari. Così si rinnova la classe politica, «Corriere della Sera», 7 aprile 2012

E adesso investiamo nella cultura, «Corriere della Sera», 24 aprile 2012

Il Cnr distratto sulla cultura umanistica, «Corriere della Sera», 27 giugno 2012

Burocrazia nostra gabbia d'acciaio: spezziamo i legami con la politica, «Corriere della Sera», 16 luglio 2013

L'università ora parta dalla ricerca, «Corriere della Sera», 21 agosto 2013

La libertà d'insegnamento va difesa ma non si trascuri la qualità, «Corriere della Sera», 23 agosto 2014

La miopia di una riforma che svilisce le biblioteche, «Corriere della Sera», 29 novembre 2014

Così il Rinascimento seguì la prima rivoluzione globale, «Corriere della Sera», 7 luglio 2016

Il ritorno dell'altro Milione, «Corriere della Sera», 29 novembre 2017

Quel mito nella tradizione di casa Laterza, «La Repubblica», 4 settembre 2001

Le ingegnose pratiche del mastro architetto, «L'Osservatore Romano», 12-13 gennaio 2009

Il diavolo, probabilmente, «L'Osservatore Romano», 7 marzo 2013

La traduzione con grazia di Dio, «L'Osservatore Romano», 25-26 gennaio 2016

Intervista a Cartesio, «L'Osservatore Romano», 20-21 gennaio 2017

Capolavoro del pensiero medievale, «L'Osservatore Romano», 27 luglio 2018

Io affiderei i due bambini ai loro genitori biologici (Intervista), «Il Messaggero», 15 aprile 2014

Un benefico scossone alle scelte ideologiche (Intervista), «Il Messaggero», 31 agosto 2014

(Giovanni Reale) Grande punto di riferimento per tutta la cultura italiana (Intervista), «Il Messaggero», 16 ottobre 2014

Cnr, tante riforme ma sempre meno spazio alle scienze umane, «Il Messaggero», 5 aprile 2018

Medio Evo eccellente, «Il Sole 24 Ore», 23 agosto 1987

La fede come ragione, «Il Sole 24 Ore», 1 aprile 1990

S'accendano i cuochi fatui, «Il Sole 24 Ore», 18 giugno 1995

Raffaello ritratto dai colleghi, «Il Sole 24 Ore», 9 luglio 1995

Perché della cucina non si dà una scienza, «Il Sole 24 Ore», 23 luglio 1995

Senza gli angeli il mondo crolla, «Il Sole 24 Ore», 30 luglio 1995

La macchina delle passioni, «Il Sole 24 Ore», 20 agosto 1995

L'armonia dei sapori quale segno di civiltà, «Il Sole 24 Ore», 3 settembre 1995

Alla tavola di popoli e re, «Il Sole 24 Ore», 1 ottobre 1995

Il «maledetto» riprende la parola, «Il Sole 24 Ore», 29 ottobre 1995

Sulle «machine» degli umanisti il mondo ripartì, «Il Sole 24 Ore», 12 novembre 1995

Settant'anni di Novecento firmati Treccani, «Il Sole 24 Ore», 19 novembre 1995

Viaggio nell'indice di tutti gli indici, «Il Sole 24 Ore», 17 dicembre 1995

Il cammino dello chef, «Il Sole 24 Ore», 31 dicembre 1995

Qui i padri se le dicono di santa ragione, «Il Sole 24 Ore», 14 gennaio 1996

Maial che privilegi quei «salsizzari», «Il Sole 24 Ore», 28 gennaio 1996

Scampati al rogo del tempo, «Il Sole 24 Ore», 11 febbraio 1996

La rivincita di Aristotele, «Il Sole 24 Ore», 25 febbraio 1996

Discussioni sull'anima immortale, «Il Sole 24 Ore», 25 febbraio 1996

Rinnovata, bella e attuale, «Il Sole 24 Ore», 3 marzo 1996

Quelle profezie del cistercense, «Il Sole 24 Ore», 10 marzo 1996

Poverello, quante Legende!, «Il Sole 24 Ore», 24 marzo 1996

Vite de' pittori raccontate al computer, «Il Sole 24 Ore», 7 aprile 1996

Alla ricerca del cibo d'oro, «Il Sole 24 Ore», 21 aprile 1996

La salvezza, che eresia, «Il Sole 24 Ore», 5 maggio 1996

C'è una Repubblica per tutti i sapienti, «Il Sole 24 Ore», 19 maggio 1996

Temperamenti fisiognomici, «Il Sole 24 Ore», 9 giugno 1996

Le gerarchie del sapere scompigliate dall'alfabeto, «Il Sole 24 Ore», 16 giugno 1996

Tra le svariate saggezze, «Il Sole 24 Ore», 14 luglio 1996

Al signor filosofo ..., «Il Sole 24 Ore», 28 luglio 1996

«Nel Mondo Tutto è uno e l'Uno è il Tutto» , «Il Sole 24 Ore», 18 agosto 1996

Non solo le scoperte fan grandi le scienze, «Il Sole 24 Ore», 1 settembre 1996

Lo smisurato amore di Eloisa e Abelardo, «Il Sole 24 Ore», 29 settembre 1996

Naudé, l'erudizione ancella della ragione, «Il Sole 24 Ore», 20 ottobre 1996

Una Repubblica di brave persone, «Il Sole 24 Ore», 27 ottobre 1996

Lo sguardo scettico del sapere, «Il Sole 24 Ore», 24 novembre 1996

La Chiesa si apre al moderno, «Il Sole 24 Ore», 8 dicembre 1996

Porchette del tempo che fu, «Il Sole 24 Ore», 22 dicembre 1996

Tra le lettere dell'aria e del computer, «Il Sole 24 Ore», 12 gennaio 1997

Il pavone è bell'e servito, «Il Sole 24 Ore», 9 febbraio 1997

Il vissuto che sta dietro il religioso, «Il Sole 24 Ore», 9 marzo 1997

Ma a tavola si scopre il piacere della durata, «Il Sole 24 Ore», 30 marzo 1997

A tavola col porco, «Il Sole 24 Ore», 6 aprile 1997

Dall'intelletto viene sicura fede, «Il Sole 24 Ore», 20 aprile 1997

Il gran René sotto il Vesuvio, «Il Sole 24 Ore», 11 maggio 1997

Signor niente lei è proprio da scoprire, «Il Sole 24 Ore», 1 giugno 1997

La sapienza sta nelle stelle , «Il Sole 24 Ore», 22 giugno 1997

Eva offrì ad Adamo veleno viperino, «Il Sole 24 Ore», 20 luglio 1997

Assortimento di ricchi arrosti e poveri lessi, «Il Sole 24 Ore», 3 agosto 1997

L'umanesimo fa bene al Sud, «Il Sole 24 Ore», 7 settembre 1997

Nozze con sollazzo gastrico, «Il Sole 24 Ore», 14 settembre 1997

Le biblioteche alla deriva, «Il Sole 24 Ore», 28 settembre 1997

Una storia per tutti i palati, «Il Sole 24 Ore», 19 ottobre 1997

Annullamento di un sacerdote, «Il Sole 24 Ore», 23 novembre 1997

Una visione degli uomini, «Il Sole 24 Ore», 7 dicembre 1997

Abbagnano, una biblioteca contro Croce, «Il Sole 24 Ore», 14 dicembre 1997

Chiacchiere che han fatto la Storia, «Il Sole 24 Ore», 11 gennaio 1998

Bruno e i liberi pensatori, «Il Sole 24 Ore», 8 febbraio 1998

Il fondo Contini resta a Firenze, «Il Sole 24 Ore», 8 marzo 1998

Bon appetit, Tristesse, «Il Sole 24 Ore», 22 marzo 1998

Dal tarantismo all'apocalisse, «Il Sole 24 Ore», 26 aprile 1998

I bei godimenti che dà il palato, «Il Sole 24 Ore», 17 maggio 1998

Croce e Turati intorno a Marx, «Il Sole 24 Ore», 5 luglio 1998

E Lutero tradusse il cristianesimo in chiarezza, «Il Sole 24 Ore», 19 luglio 1998

Per un Dio infinito un'infinità di mondi, «Il Sole 24 Ore», 9 agosto 1998

Quando la ragione pranza, «Il Sole 24 Ore», 15 settembre 1998

Salvare i libri, la nostra memoria, «Il Sole 24 Ore», 25 ottobre 1998

Adesso leggiamolo prima di lodarlo, «Il Sole 24 Ore», 22 novembre 1998

I secoli narrano la lode del porco, «Il Sole 24 Ore», 3 gennaio 1999

Nello spirito delle leggi e dell'amore, «Il Sole 24 Ore», 31 gennaio 1999

Gran banchetti e amor profano Storie d'Italia, «Il Sole 24 Ore», 7 marzo 1999

L'etica e la politica nel *Grand Siècle*, «Il Sole 24 Ore», 28 marzo 1999

Spigolature, consigli e commendatizie, «Il Sole 24 Ore», 18 aprile 1999

Resta con noi, bel patrimonio , «Il Sole 24 Ore», 25 aprile 1999

Per ogni passione sguardo e visione, «Il Sole 24 Ore», 16 maggio 1999

I segreti del conte Pico, «Il Sole 24 Ore», 30 maggio 1999

Il tempo di Allah dal Corano a oggi, «Il Sole 24 Ore», 27 giugno 1999

Al lardo! Al lardo!, «Il Sole 24 Ore», 8 agosto 1999

La biblioteca degli umanisti, «Il Sole 24 Ore», 22 agosto 1999

Che idea fare l'Italia nella Napoli dei lumi, «Il Sole 24 Ore», 5 settembre 1999

Richiamo alla modestia. La riforma universitaria, «Il Sole 24 Ore», 19 settembre 1999

Bevo vino, dunque sono, «Il Sole 24 Ore», 17 ottobre 1999

Scrittura, fondamento di civiltà, «Il Sole 24 Ore», 10 novembre 1999

Che il porco sia con voi, «Il Sole 24 Ore», 14 novembre 1999

L'Universo incatenato, «Il Sole 24 Ore», 12 dicembre 1999

Se il pavone diventa un paté, «Il Sole 24 Ore», 2 gennaio 2000

Logica della squisitezza, «Il Sole 24 Ore», 30 gennaio 2000

Al rogo il libero pensiero, «Il Sole 24 Ore», 13 febbraio 2000

Il grasso che cola assai gradito agli dei, «Il Sole 24 Ore», 12 marzo 2000

Uno di vita cantato in tante pagine di letteratura , «Il Sole 24 Ore», 31 marzo 2000

Giordano Bruno, tutte le carte dell'eresia, «Il Sole 24 Ore», 4 giugno 2000

Strauss, la lingua della reticenza, «Il Sole 24 Ore», 2 luglio 2000

In piazza per la porchetta, «Il Sole 24 Ore», 16 luglio 2000

Campanella profeta del nuovo mondo, «Il Sole 24 Ore», 20 agosto 2000

Il calcio prima della ricerca, «Il Sole 24 Ore», 10 settembre 2000

Tutte le varianti del cibo *kasher*, «Il Sole 24 Ore», 26 settembre 2000

«Noi libertini, né atei né posseduti da Dio», «Il Sole 24 Ore», 8 ottobre 2000

Menu barocchi per una Regina, «Il Sole 24 Ore», 12 novembre 2000

Macchine meravigliose, «Il Sole 24 Ore», 3 dicembre 2000

Pasta, buon cibo per l'Essere, «Il Sole 24 Ore», 17 dicembre 2000

Il sapere messo all'Indice, «Il Sole 24 Ore», 11 febbraio 2001

Tutto il Duemila in un solo volume, «Il Sole 24 Ore», 18 marzo 2001

Bacone, favole della modernità, «Il Sole 24 Ore», 1 aprile 2001

Antropologia del Rinascimento, «Il Sole 24 Ore», 22 aprile 2001

Consolazioni per l'erudito, «Il Sole 24 Ore», 6 maggio 2001

La carica dei nuovi analfabeti, «Il Sole 24 Ore», 13 maggio 2001

Una Chiesa senza potere per uscire dal Medioevo, «Il Sole 24 Ore», 17 giugno 2001

Lorenzo si ingrazia il Papa, «Il Sole 24 Ore», 1 luglio 2001

Ingioiellati fino al collo, «Il Sole 24 Ore», 15 luglio 2001

Dolce o salato è sempre bignè, «Il Sole 24 Ore», 19 agosto 2001

I menù della felicità, «Il Sole 24 Ore», 9 settembre 2001

Le edizioni della libertà, «Il Sole 24 Ore», 23 settembre 2001

L'infanzia del calcolatore, «Il Sole 24 Ore», 7 ottobre 2001

L'estroso vitto erbaceo del cuoco pitagorico, «Il Sole 24 Ore», 14 ottobre 2001

Gli ingranaggi della civiltà, «Il Sole 24 Ore», 9 dicembre 2001

Ricerca, una priorità dimenticata, «Il Sole 24 Ore», 19 gennaio 2002

Le biblioteche non voltano pagina, «Il Sole 24 Ore», 28 febbraio 2002

Il Rinascimento come problema, «Il Sole 24 Ore», 3 marzo 2002

Gli alti e bassi del Medioevo, «Il Sole 24 Ore», 31 marzo 2002

Gli Uffizi della tecnica, «Il Sole 24 Ore», 7 aprile 2002

Critica delle false certezze, «Il Sole 24 Ore», 28 aprile 2002

Santa pazienza romana, «Il Sole 24 Ore», 19 maggio 2002

Le virtù marinare della repubblica, «Il Sole 24 Ore», 2 giugno 2002

Amarcord per combinazione, «Il Sole 24 Ore», 16 giugno 2002

Una Santa Sede di cartapesta, «Il Sole 24 Ore», 14 luglio 2002

Clandestini nemici dei dogmi , «Il Sole 24 Ore», 25 agosto 2002

Venere in brodo di giuggiole, «Il Sole 24 Ore», 15 settembre 2002

É la cottura che fa la civiltà, «Il Sole 24 Ore», 1 dicembre 2002

Memorie dalla cucina, «Il Sole 24 Ore», 5 gennaio 2003

Quante stelle nei panorami, «Il Sole 24 Ore», 26 gennaio 2003

Ma così si mortifica l'area umanistica, «Il Sole 24 Ore», 19 febbraio 2003

Un'utopia letta negli astri, «Il Sole 24 Ore», 6 aprile 2003

I girotondi dell'«e-lingua», «Il Sole 24 Ore», 4 maggio 2003

La macchina delle passioni, «Il Sole 24 Ore», 1 giugno 2003

Wyclif, gran fustigatore del clero d'Inghilterra, «Il Sole 24 Ore», 1 giugno 2003

Vizi e virtù della repubblica fiorentina, «Il Sole 24 Ore», 29 giugno 2003

Sante anoressiche e mogli lussuriose, «Il Sole 24 Ore», 20 luglio 2003

Così parlò Aristotele. In latino, «Il Sole 24 Ore», 24 agosto 2003

Come cucinare l'uovo cosmico, «Il Sole 24 Ore», 14 settembre 2003

I libri? Fanno parte del paesaggio, «Il Sole 24 Ore», 28 settembre 2003

La felicità? É capire il sommo bene, «Il Sole 24 Ore», 12 ottobre 2003

Ruodlieb, eroe cortese, «Il Sole 24 Ore», 9 novembre 2003

Profeta di concordia, «Il Sole 24 Ore», 14 dicembre 2003

Il librettista d'Europa, «Il Sole 24 Ore», 18 gennaio 2004

Saper leggere l'astrologia, «Il Sole 24 Ore», 15 febbraio 2004

Il decreto della discordia, «Il Sole 24 Ore», 22 febbraio 2004

Galileo ora è tutto digitale, «Il Sole 24 Ore», 21 marzo 2004

Dai Greci una lezione di pluralismo, «Il Sole 24 Ore», 4 aprile 2004

Fatevi i piatti vostri, «Il Sole 24 Ore», 9 maggio 2004

Ragazzi, giochiamo a fare un libro, «Il Sole 24 Ore», 23 maggio 2004

Conflitti di un'amicizia, «Il Sole 24 Ore», 20 giugno 2004

L' «ateismo» torna a trionfare, «Il Sole 24 Ore», 25 luglio 2004

La Scienza si è rimessa a nuovo, «Il Sole 24 Ore», 5 settembre 2004

Ricette per l'equilibrio degli umori, «Il Sole 24 Ore», 12 settembre 2004

La biblioteca del vescovo, «Il Sole 24 Ore», 17 ottobre 2004

Fenice allo spiedo, che bontà, «Il Sole 24 Ore», 31 ottobre 2004

Quell'illuminista di Epicuro, «Il Sole 24 Ore», 14 novembre 2004

Crescendo, con brodo, «Il Sole 24 Ore», 19 dicembre 2004

Maestro del Rinascimento civile, «Il Sole 24 Ore», 2 gennaio 2005

I secoli bui illuminati in una settimana, «Il Sole 24 Ore», 16 gennaio 2005

Che Croce, povero editore, «Il Sole 24 Ore», 23 gennaio 2005

Alla prova dei contrari, «Il Sole 24 Ore», 13 febbraio 2005

Solitudine del legislatore, «Il Sole 24 Ore», 6 marzo 2005

Megabyte di conoscenza, «Il Sole 24 Ore», 20 marzo 2005

Il dizionario del Medioevo, «Il Sole 24 Ore», 3 aprile 2005

A Bologna un cenacolo di tipografi, «Il Sole 24 Ore», 24 aprile 2005

Il Rinascimento della libertà, «Il Sole 24 Ore», 12 giugno 2005

Nei piatti il patrimonio di una civiltà, «Il Sole 24 Ore», 3 luglio 2005

Socialista fuori concorso, «Il Sole 24 Ore», 17 luglio 2005

L'orma del Sandalo, «Il Sole 24 Ore», 31 luglio 2005

Chi legge Gioberti è un peccatore, «Il Sole 24 Ore», 28 agosto 2005

Il bello della Melanconia, «Il Sole 24 Ore», 4 settembre 2005

Benvenuti al simposio dei sensi, «Il Sole 24 Ore», 11 settembre 2005

La biblioteca del buon cattolico, «Il Sole 24 Ore», 9 ottobre 2005

Tutti i libri per capire le opere di Pico, «Il Sole 24 Ore», 30 ottobre 2005

Coordinate in forma di lettera, «Il Sole 24 Ore», 20 novembre 2005

Ubriacarsi per deliberare, «Il Sole 24 Ore», 18 dicembre 2005

Smentite le Cassandre dell'informatica, «Il Sole 24 Ore», 21 dicembre 2005

Te lo dico in chimichese, «Il Sole 24 Ore», 15 gennaio 2006

Ma quanti Rinascimenti, «Il Sole 24 Ore», 5 febbraio 2006

Il Medioevo enigmistico, «Il Sole 24 Ore», 26 febbraio 2006

Letterati d'Europa unitevi!, «Il Sole 24 Ore», 26 marzo 2006

Maestro di angeli precipitanti, «Il Sole 24 Ore», 16 aprile 2006

E Giordano Bruno condannò l'età dell'oro e la magia pagana, «Il Sole 24 Ore», 14 maggio 2006

Gregorio, l'ultimo latino, «Il Sole 24 Ore», 21 maggio 2006

I piatti forti del Profeta, «Il Sole 24 Ore», 9 luglio 2006

Troppi massacri nel nome del Signore, «Il Sole 24 Ore», 16 luglio 2006

Biblioteche: chiuso per tagli, «Il Sole 24 Ore», 30 luglio 2006

«Caro Capitini, sei troppo mistico», «Il Sole 24 Ore», 27 agosto 2006

Dall'orto dell'Eden al maiale, «Il Sole 24 Ore», 3 settembre 2006

E con Gentile finì all'Indice, «Il Sole 24 Ore», 17 settembre 2006

Federico II, lo *chef*, «Il Sole 24 Ore», 15 ottobre 2006

Se l'ente di ricerca finisce alla mercé di un ministro, «Il Sole 24 Ore», 31 ottobre 2006

La finanziaria non faccia piangere i lettori, «Il Sole 24 Ore», 12 novembre 2006

Caro Rutelli, non ti serve un segretario, «Il Sole 24 Ore», 7 gennaio 2007

Il sapere a portata di *clic*, «Il Sole 24 Ore», 18 febbraio 2007

Fermo posta, «Il Sole 24 Ore», 25 febbraio 2007

Regolamento, pro e contro, «Il Sole 24 Ore», 18 marzo 2007

Il giardino dove i libri rifioriscono, «Il Sole 24 Ore», 27 maggio 2007

Nel cielo stellato dei poeti, «Il Sole 24 Ore», 15 luglio 2007

Noi, divini come il logos, «Il Sole 24 Ore», 19 agosto 2007

Cucina per la cura di sé, «Il Sole 24 Ore», 9 settembre 2007

Non mi metta in Croce, «Il Sole 24 Ore», 30 settembre 2007

Il progresso nelle idee, «Il Sole 24 Ore», 21 ottobre 2007

Bioetica senza genetisti, «Il Sole 24 Ore», 11 novembre 2007

Spinoza, ateo virtuoso, «Il Sole 24 Ore», 6 gennaio 2008

Vive bene chi non ha sensi di colpa, «Il Sole 24 Ore», 3 febbraio 2008

Tra Cartesio e la santità, «Il Sole 24 Ore», 23 marzo 2008

Architetto in cucina, «Il Sole 24 Ore», 11 maggio 2008

Un convivio contro il *fast-food*, «Il Sole 24 Ore», 25 maggio 2008

Firenze a portata di *mouse*, «Il Sole 24 Ore», 29 giugno 2008

Se il *manager* lascia il segno, «Il Sole 24 Ore», 10 agosto 2008

E i primi saranno i primi , «Il Sole 24 Ore», 14 settembre 2008

Atlante di storia e leggende, «Il Sole 24 Ore», 19 ottobre 2008

Condannate Spinoza!, «Il Sole 24 Ore», 7 dicembre 2008

Aristotele in cassa integrazione, «Il Sole 24 Ore», 19 aprile 2009

Nostra Europa d'Egitto, «Il Sole 24 Ore», 24 maggio 2009

La scure sui libri. E le auto blu?, «Il Sole 24 Ore», 26 luglio 2009

Lutero, lettere dal carcere, «Il Sole 24 Ore», 30 agosto 2009

Dal convito rinasce la civiltà, «Il Sole 24 Ore», 13 settembre 2009

I nemici di Copernico, «Il Sole 24 Ore», 20 settembre 2009

La memoria magica di Bruno, «Il Sole 24 Ore», 18 ottobre 2009

Garin, genio pendolare, «Il Sole 24 Ore», 6 dicembre 2009

La religione della libertà, «Il Sole 24 Ore», 10 gennaio 2010

Plutarco parla latino, «Il Sole 24 Ore», 21 febbraio 2010

Metafore per navigare nel labirinto della vita, «Il Sole 24 Ore», 14 marzo 2010

Nella carta culture vive, «Il Sole 24 Ore», 9 maggio 2010

Per chi suona il nuovo Campanella, «Il Sole 24 Ore», 30 maggio 2010

Nati con le uova in camicia, «Il Sole 24 Ore», 12 settembre 2010

Trionfo di pasta fritta e bolliti misti, «Il Sole 24 Ore», 7 settembre 2014

Da Bonifacio a Francesco, «Il Sole 24 Ore», 6 dicembre 2015

Insegnerete greco senza conoscerlo, «Il Sole 24 Ore», 24 aprile 2016

Gli automi dell'antichità, «Il Sole 24 Ore», 7 agosto 2016

Galileo Galilei giovane astrologo , «Il Sole 24 Ore», 28 gennaio 2018

Come sei indigesto, «Il Sole 24 Ore», 4 febbraio 2018

La catastrofe di Bisanzio, «Il Sole 24 Ore», 11 febbraio 2018

Re e imperatori appesi al cielo, «Il Sole 24 Ore», 25 febbraio 2018

Scienze umane in fuorigioco, «Il Sole 24 Ore», 11 marzo 2018

Tra l'Universo e Dio, «Il Sole 24 Ore», 1 aprile 2018

Sulle vie della modernità, «Il Sole 24 Ore», 6 maggio 2018

Fortuna ed evoluzione della celebre faccia di Galileo, «Il Sole 24 Ore», 24 giugno 2018

La scienza magica non conosce confini, «Il Sole 24 Ore», 22 luglio 2018

Conquistadores e *indios* riuniti dalle alzate di gomito, «Il Sole 24 Ore», 5 agosto 2018

Spezie, la grande abbuffata, «Il Sole 24 Ore», 19 agosto 2018

Derelitto chi strapazza il soffritto, «Il Sole 24 Ore», 28 gennaio 2019

Il capolavoro politico di William Penn, «Il Sole 24 Ore», 3 marzo 2019

ILIESI-CNR (Roma)
roberto.palaia@cnr.it

Theodor W. Adorno 1969-2019
Attualità di un pensiero

a cura di

Mario Farina

Premessa

L'anno appena trascorso, il 2019, ha visto cadere i cinquant'anni della morte di Adorno, stroncato da attacco cardiaco il 6 agosto del 1969, durante una villeggiatura estiva sulle Alpi svizzere. Non è stato un periodo tranquillo quello che ha preceduto la morte del filosofo francofortese. Da sempre al centro di incomprensioni e fraintendimenti, il suo pensiero si era dovuto confrontare con una nuova, e questa volta inattesa, opposizione, vale a dire quella del movimento studentesco, fenomeno storico e sociale che era nato proprio dal terreno culturale che Adorno aveva contribuito ad alimentare. Sono numerose le tracce che testimoniano la sofferenza di Adorno di fronte alla contestazione proveniente dagli studenti. Nel maggio del 1969, scrive una lettera ad Alfred Sohn-Rethel nella quale racconta di aver fatto «l'orribile esperienza che studenti di sinistra hanno fatto saltare la mia – mia! – lezione» e aggiunge che «in queste condizioni mi è quasi impossibile fare altro che rinchiudermi nella mia tana e lavorare alle mie cose»[1].

L'apice delle tensioni con il movimento era stato toccato il 22 aprile di quell'anno, quando due studenti avevano fisicamente intimidito Adorno salendo sulla cattedra e chiedendo un pubblico atto di autocritica per aver fatto sgomberare dalla polizia l'Istituto per la ricerca sociale, con conseguente procedimento mosso a Hans-Jürgen Krahl, *leader* del Sessantotto tedesco che sarebbe morto di lì a poco. Nello stesso tempo, un terzo studente scriveva alla lavagna «se Adorno sarà lasciato in pace, il capitalismo non cesserà» e tre femministe circondavano il filosofo mostrando i seni scoperti e inscenando una pantomima erotica. In seguito a questo episodio, Adorno ha tentato una successiva ripresa delle lezioni che sono state nuovamente interrotte

[1] Th. W. Adorno-A. Sohn-Rethel, *Briefwechsel 1936-1969*, C. Gödde (hrsg.), text+kritik, München 1991 (trad. it. di L. Garzone, *Carteggio 1936-1969*, manifestolibri, Roma 2000, p. 174).

per via di un dissidio sempre crescente con l'ala estrema del movimento, al punto da costituire un terreno di discordia con Marcuse, antico collega all'Istituto francofortese[2].

Adorno, dunque, non è stato lasciato in pace, ma d'altro canto nemmeno il capitalismo è cessato. Convinzione che ha animato questo piccolo *forum* adorniano è infatti quella di una particolare forma di attualità del pensiero critico. Attualità non significa pensare la filosofia, e gli autori che se ne fanno portavoce, attraverso la lente di una presunta efficacia strumentale, quasi dovesse rispondere a una domanda che ne chiede l'utilità. Attualità significa, piuttosto, continuità problematica. Chi pensava di spazzare via Adorno e con esso di mandare fuori corso i problemi attorno ai quali ruotava il suo pensiero deve essere rimasto, in proposito, deluso. Il modo in cui assieme a Ginestra Bacchio, Angelo Cicatello e Stefano Marino abbiamo pensato di tornare sui principali temi adorniani è allora proprio quello di una loro problematizzazione che ne metta in luce lo specifico tratto di attualità e cioè la possibilità dialogare ancora oggi con le questioni filosofiche più urgenti.

Questa sezione che la rivista *Syzetesis* ha concesso per ricordare il mezzo secolo dalla morte di Adorno non ha ovviamente alcun obiettivo di completezza. Piuttosto, si è voluto restare fedeli a un'indicazione fornita da R. Tiedemann e G. Adorno nella loro curatela dell'opera che Adorno stava ultimando nei giorni della sua morte, la *Teoria estetica*, quando affermano che «l'opera resta in tutto e per tutto come un torso che, a fianco alla *Dialettica negativa* e a un libro già pianificato di filosofia morale, secondo l'intenzione di Adorno avrebbe dovuto "esporre ciò che ho da gettare sul piatto della bilancia"»[3]. Teoretica, estetica e morale, dunque, come lascito filosofico di un autore che per tutto l'arco della sua produzione ha tentato di dialogare criticamente con la tradizione a lui più vicina, che è poi quella della filosofia classica tedesca e dei suoi epigoni. I tre interventi che seguono hanno allora l'obiettivo di presentare, secondo un preciso e autonomo taglio interpretativo, il modo in cui Adorno ha affrontato

[2] Si veda il paragrafo che Stefan Müller-Doohm dedica a *La morte* nella sua monumentale biografia di Adorno: S. Müller-Doohm, *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2003 (trad it. di B. Agnese, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, Carocci, Roma 2003, cap. 19, § 5, *La morte*).

[3] R. Tiedemann-G. Adorno, *Editorisches Nachwort*, in Th. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1970, p. 537.

le tre grandi aree della riflessione filosofica, appunto la filosofia teoretica, l'estetica e la morale.

Milano, maggio 2020

Mario Farina

Elenco delle abbreviazioni

Nei saggi che seguono, le opere di Adorno verranno citate dall'edizione critica (Th. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 20 Bde., hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Franfturt a. M. 1997, d'ora in poi: GS) secondo il seguente sistema di sigle:

ÄT	*Ästhetische Theorie*, GS, 7 (trad. it. di G. Matteucci,*Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009).
DdA	*Dialektik der Aufklärung*, GS, 3 (trad. it. di R. Solmi, *Dialettica dell'illuminismo*, Einaudi, Torino 1997).
IdN	*Die Idee der Naturgeschichte*, GS, 1 (trad. it. di M. Farina, *L'idea della storia naturale*, in Th. W. Adorno, *L'attualità della filosofia. Tesi alle origini del pensiero critico*, Mimesis, Milan-Udine 2009).
MM	*Minima Moralia*, GS, 4 (trad. it. di R. Solmi, *Minima moralia*, Einaudi, Torino 1994).
ND	*Negative Dialektik*, GS, 6 (trad. it. di P. Lauro, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 2004).
NzL	*Noten zur Literatur* I, GS, 11 (trad. it. di A. Frioli *et. al.*, *È serena l'arte?*, in *Note per la letteratura*, 2 voll., Einaudi, Torino 1979).
PnM	*Philosophie der neuen Musik*, GS, 12 (trad. it. di G. Manzoni, *Filosofia della musica moderna*, Einaudi, Torino 2002).

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Dialettica e trasformazione in Th. W. Adorno

di
Angelo Cicatello

Abstract: *Dialectics and Transformation in Th. W. Adorno*. Dialectics can play an effective critical-cognitive function in that, although caught in the mesh of «identity thinking», it is capable of redesigning the conceptual structure, making it permeable to what its rigid classification procedures inevitably tend to oppress and conceal. If dialectics is not a logic of truth, if indeed it reveals an inevitable compromise with the illusory knowledge produced by conceptual identification, it represents the only chance of transformation of identity thinking.

Keywords: Adorno, Dialectics, Identity Thinking, Thinking in Constellations, Transformation

Abstract: La dialettica può svolgere un'effettiva funzione critico-conoscitiva in quanto, pur irretita nelle maglie del pensare identico, di esso è capace di ridisegnare la struttura concettuale, rendendola permeabile a quel che le sue rigide procedure classificatorie tendono inevitabilmente ad opprimere e occultare. Se la dialettica non è logica manifestativa del vero, se anzi rivela una compromissione inevitabile con il sapere illusorio prodotto dal pensiero identificante, del pensiero identificante rappresenta però l'unica *chance* di trasformazione.

Parole chiave: Adorno, Dialettica, Pensare in costellazioni, Pensiero identificante, Trasformazione

1. *Guardie e ladri*

Tra le difficoltà interpretative che tormentano il lettore della *Dialettica negativa* figura costantemente quella legata al continuo scambio di ruoli cui sono sottoposti i concetti messi in gioco nel pensiero di Adorno. La

dialettica negativa sembra non voler distinguere i buoni dai cattivi. In essa non c'è guardia che non possa farsi improvvisamente ladro, né ladro che non possa vestire i panni della guardia. Più propriamente, lo sfumare del limite tra ciò che va smascherato come falso e ciò che va salvato caratterizza in modo essenziale il profilo di una dialettica che si presenta sotto il segno di una critica immanente al pensiero e alle sue procedure identificanti. Critica immanente significa precisamente questo: non poter attingere a un punto di vista che sia esterno a ciò che viene destrutturato. Il pensiero critico di Adorno prende, dunque, le mosse da una dichiarazione di resa circa la possibilità di un accesso alle cose del tutto scevro da procedure, meccanismi, abitudini che delle cose producono un mascheramento inevitabile. L'essente si presenta inestricabilmente connesso al parvente, il vero si annoda strettamente al non vero.

Accade, perciò, non di rado che ciò che viene sottoposto alle invettive più caustiche della critica adorniana riveli ad un tratto inaspettate risorse emancipative; così pure, al contrario, ciò che viene investito di una speranza di liberazione torna presto, assumendo nuova forma, all'interno del cerchio magico del dominio. Nulla sembra in grado di sfuggire alla logica implacabile di questo vorticoso avvicendarsi di figure.

Meno che mai la dialettica, che pure incarna in senso eminente l'anima critica del pensare adorniano, è immune dal cadere vittima di se stessa, rischiando a ogni momento di passare dalla parte di quello stesso oppressore contro cui insorge.

2. *I due volti della dialettica: critica e dominio*

La dialettica si presenta sotto il segno irriducibilmente critico di una «logica della disgregazione» (*ND* 148 [131]). Essa svela cioè le contraddizioni che lacerano dall'interno ogni procedura identificante del pensare secondo concetti, ossia i conflitti in cui inevitabilmente si irretisce ogni procedura logica di classificazione che, come tale, riduce il molteplice differenziato alla legge di identità:

> Il suo nome [della dialettica] dapprima non dice altro se non che gli oggetti non vengono assorbiti dal loro concetto, che questi contraddicono la norma tradizionale dell'*adaequatio*. (*ND* 16-17[7])

La dialettica lascia affiorare, così, l'entità inestinguibile del debito che,

per dirla con Adorno, il pensiero contrae con il pensato (cfr. *ND* 17 [7]), nella misura in cui lo assimila forzatamente alle sue leggi. Come si legge ancora nella *Dialettica negativa*: la contraddizione «è *index* della non verità dell'identità, del non assorbimento del concettualizzato nel concetto» (*ND* 17 [7]). Nella stessa costrizione delle procedure identificanti del pensare secondo concetti si generano i conflitti a partire dai quali si produce un'esperienza di non identità; un'esperienza che provoca uno shock, una battuta d'arresto in seno agli automatismi procedurali del pensiero logico. Più esattamente: il destino della contraddizione si inscrive già nel pensiero identico, nella misura in cui ogni identificazione è tesa costitutivamente a rendere omogeneo tutto quel che però, per i suoi tratti individuali, peculiari, non si lascia fissare in modelli invarianti o entro rigide strutture categoriali. Ben inteso, il pensiero non ha alternative: «Pensare significa identificare» (*ND* 17 [7]). Ma è altrettanto innegabile che ogni prestazione identificante del pensare e del discorrere secondo concetti non può che rivolgersi e applicarsi in ultima analisi a ciò che del pensato costituisce l'elemento qualitativo irriducibile, pena lo scadere a mera tautologia. In questo senso Adorno afferma che «segretamente è la non identità il *telos* dell'identificazione» (*ND* 152 [135]).

Ora, la valenza contenutistica di ogni pensiero, il senso per cui esso non è vuoto pensare consiste proprio nella contraddizione che si sprigiona in seno a ogni identificazione, nella misura in cui questa trova il suo senso nel rivolgersi a ciò che, in quanto non identico, si sottrae a ogni omologazione. Sotto questo profilo, la contraddizione dialettica – in ciò Adorno segue la strada battuta da Hegel – testimonia di una filosofia la cui capacità di esprimere contenuti è legata in modo essenziale alla forza di accogliere in sé la potenza del negativo. Detto diversamente, il pensare secondo concetti rivela la sua connotazione oggettiva, contenutistica in un gioco continuo di costrizione e liberazione; un gioco del quale la contraddizione dialettica di identità e non identità evidenzia la complessa tessitura logica:

> Proprio l'insaziabile principio di identità perpetua l'antagonismo reprimendo ciò che lo contraddice. Ciò che non tollera niente che non sia come lui scaccia quella conciliazione che crede di essere. L'atto di violenza dell'omologare riproduce la contraddizione da esso espulsa. (*ND* 146 [129])

Da questo punto di vista, la dialettica risponde a una sorta di processo autoimmune che oppone al pensiero identificante la sua propria

forza (cfr. *ND* 398 [364]), facendolo saturare sino all'esplodere di contraddizioni e confitti che ne scardinano la coerenza interna e lasciando, così, emergere la *ratio* più profonda del suo operare: pensare vuol dire identificare e ogni identificazione non è altro che il tentativo contraddittorio di ricondurre il non identico alla legge di identità.

Tuttavia, sebbene legata indissolubilmente a una esperienza autoriflessiva, critica, del pensiero, la dialettica rimane inevitabilmente coinvolta nella logica identitaria di cui pure è denuncia:

> La contraddizione è il non identico sotto l'aspetto dell'identità; il primato del principio di contraddizione nella dialettica adegua l'eterogeneo al pensiero unico. (*ND* 17 [7])

La dialettica risulta sì operante come un agente critico e demistificatorio in seno al pensare identico. Tuttavia, ciò che nel pensiero identico viene represso, mortificato, sembra trovare nella dialettica una espressione ancora inadeguata, perché fatalmente compromessa con la logica del dominio. Se per una verso la dialettica costituisce l'unico modo di aprire un varco in seno al pensare identico, disgregandone dall'interno la rigida struttura mediante la forza liberata dalle sue stesse contraddizioni, per altro verso però – questo il punto – essa rimane per l'appunto l'*unico* modo, l'unica via di fuga, a conferma di una condizione di dominio che non lascia alternative se non quelle pensabili all'interno di uno spazio che perciò si conferma, in ultima analisi, intrascendibile. Più esplicitamente: nella misura in cui opera con le stesse leggi che regolano i processi di identificazione, la dialettica dispone di una visione che rimane confinata nello spazio logico del pensare identico:

> Il differenziato appare divergente, dissonante, negativo, finché la coscienza in base alla sua formazione deve premere per l'unità; finché essa adegua ciò che non le è identico alla sua pretesa di totalità. La dialettica rinfaccia questo alla coscienza come una contraddizione. Anche la contraddittorietà grazie all'essenza immanente della coscienza ha il carattere di una legalità ineludibile e fatale. (*ND* 17 [7-8])

La dialettica apre certamente lo spazio conflittuale in cui si evidenzia il tratto di non-identità del pensiero identificante. Il «non identico», quale termine chiave della filosofia adorniana testimonia, cioè, di una resistenza che, nella forma della contraddizione, rimette di volta

in volta in questione lo strapotere del pensiero unico. Tuttavia, il non identico, il negativo risulta esso pure misurato dalla legge di identità. Rimane pur sempre il *non* dell'identico.

Il «differenziato (*das Differenzierte*)», ossia ciò che potrebbe mostrarsi solo a uno sguardo capace di immergersi nelle cose per esprimerne le peculiarità qualitative irriducibili, viene riassorbito nel tessuto del pensiero identico e con ciò ridotto alla figura antagonistica di una sua controparte negativa. Da agente critico, indice di un momento qualitativo irriducibile alla prestazione universalizzante del pensare secondo concetti, il non identico rischia, così, di rovesciarsi in una nuova e più potente forma di identità, l'identità del sistema, ossia di un ordine onnicomprensivo che risucchia tutto al suo interno, nutrendosi anche di ciò che gli si oppone:

> L'identità e la contraddizione del pensiero sono saldate tra loro. La totalità della contraddizione non è altro che la non verità dell'identificazione totale, come si manifesta all'interno di questa. La contraddizione è la non identità sotto il bando di quella legge da cui è affetto anche il non identico. (*ND* 18 [8])

In tal modo, la dialettica si rivela, anzi, complice dello stesso pensiero identico che tende a smascherare:

> Perciò la dialettica negativa è legata, come al suo punto di partenza, alle massime categorie della filosofia dell'identità. Pertanto resta anch'essa falsa, logico-identitaria, lo stesso contro cui viene pensata. (*ND* 150 [133-134])

E ancora:

> La dialettica è l'autocoscienza dell'oggettivo contesto di accecamento, non già scampata a esso. (*ND* 398 [364])

Il punto decisivo è proprio questo: nella dialettica, la connivenza con la logica del dominio si presenta inevitabilmente saldata alla funzione critica. Non si dà, cioè, in seno al pensiero dialettico alcun decreto che possa separare in modo definitivo e inequivocabile una logica della verità da una logica della parvenza.

Ciò spiega come un autore irriducibilmente dialettico possa anche abbandonarsi, e non proprio raramente, a esternazioni che affidano la speranza di emancipazione dal dominio alla possibilità di spingersi

oltre lo spazio antagonistico delineato dalla contraddizione di identità e non identità:

> Mentre il pensiero s'immerge in ciò che dapprima ha di fronte, il concetto, e prende coscienza del suo carattere immanentemente antinomico, aspira all'idea di qualcosa che potrebbe essere oltre la contraddizione. (*ND* 149 [132])

La dialettica lascia così affiorare sullo sfondo, pur se nella forma di uno scenario utopico, l'idea di un mondo pacificato, segnato dalla coesistenza del non ostile, un mondo nel quale potrebbe finalmente aver voce ciò che in seno a ogni identificazione rimane represso e perciò soggetto a quella logica antagonistica così impietosamente diagnosticata dal pensiero dialettico:

> Oltre l'identità e la contraddizione l'utopia sarebbe la coesistenza del diverso *(Miteinander des Verschiedenen*). (*ND* 153 [136])[1]

3. *Non identità come identità trasformata*

La necessità del pensiero dialettico, quale unica *chance* di salvezza per ciò che è represso nei meccanismi e nella logica identitaria del pensare per concetti, convive dunque incessantemente, in Adorno, con la «prescrizione che non debba esserci contraddizione, antagonismo» (*ND* 153 [135])[2]; convive cioè con una prospettiva di conciliazione che,

[1] Come è noto, Adorno parla anche, con chiaro riferimento alla dimensione comunicativo-linguistica, di «comunicazione del differenziato» (Th. W. Adorno, *Stichworte. Kritische Modelle 2*, GS, 10.2, p. 743; trad. it. di M. Agrati, *Parole Chiave. Modelli critici*, Sugar, Milano 1974, p. 214). Avrò modo di tornare, nelle conclusioni, sul tema del linguaggio e sul ruolo che esso svolge all'interno della filosofia adorniana.

[2] Come chiarisce L. Samonà, «[a]ffiora, nel cuore del processo di negazione piegato riflessivamente sulla propria tendenza all'assolutizzazione, un mondo liberato dagli antagonismi e dal ruolo distruttivo della contraddizione. Questo mondo sostiene il ruolo critico del pensiero, sostiene la sua lotta contro l'ordine cristallino o contro il pensiero identificante e unificante [*Einheitsdenken*], ma non ne sostiene l'esito, e anzi lo spinge verso la forma suprema di radicalizzazione: esige il suo sacrificio in favore della vita conciliata, già sempre estranea alla catena delle ostilità» (L. Samonà, *Ritrattazioni della metafisica. La ripresa conflittuale di una via ai principi*, ETS, Pisa 2014, p. 111). Tuttavia, come si vedrà meglio in seguito, rimane decisivo in Adorno il fatto che la prospettiva di conciliazione si lega in modo inestricabile e fino in radice alla forza trasformativa che si libera dai conflitti dialettici del pensiero identificante; così

portata alle sue estreme conseguenze, dovrebbe porre in luce il tratto contenutistico, qualitativo del non identico, ossia ciò per cui il non identico non risulta riducibile alla *figura* logica, meramente antagonistica, di ciò che è opposto all'identico.

Detto diversamente: l'opzione critica di Adorno contro la filosofia dell'identità non rimane confinata in una forma di negativismo ad oltranza che prescrive il rifiuto programmato di ogni determinazione concettuale. Adorno non potrebbe essere più chiaro in proposito:

> Il mero tentativo d'indirizzare il pensiero filosofico al non identico, anziché all'identità, sarebbe un controsenso; ridurrebbe a priori il non identico al suo concetto e quindi lo identificherebbe. (*ND* 158 [140])[3]

Non si tratta allora, nelle intenzioni di Adorno, di restar fermi alla logica antagonistica della rigida opposizione tra identità e non identità; un'opposizione che finirebbe con lo svilire la valenza contenutistica, qualitativa del riferimento al non identico, giacché ridurrebbe quest'ultimo a mero contro-concetto dell'identico. Il non identico esprime senz'altro la negazione dell'identità, quando venga concepita come semplice identità logico-formale, legata esclusivamente alla prestazione unificante di un pensiero ordinatore. Nella prospettiva di Adorno, il negativo, il *non* dell'identico, dà voce a un'istanza conoscitiva che si fa strada all'interno del movimento di smascheramento messo in atto dalla dialettica, la cui opera per questo consiste non solo nel fare emergere le contraddizioni che si agitano al fondo del pensiero identificante, ma anche nell'avviare un processo che del pensare secondo concetti segni una trasformazione radicale:

> La conoscenza del non identico è dialettica, anche perché lei stessa identifica, di più e diversamente dal pensiero identico. Essa intende dire che cos'è una certa cosa, mentre il pensiero identico dice ciò sotto cui cade, di cosa è esemplare o rappresentante, ciò che essa stessa dunque non è. (*ND* 152 [135])

Nello spazio critico negativo dello smascheramento si fa strada così un'esperienza conoscitiva della dialettica, che si presenta intimamen-

che il riferimento a un orizzonte di conciliazione solo in apparenza si presenta come separato dal piano in cui operano la critica dialettica e la forza del negativo.

[3] Traduzione lievemente modificata.

te connessa con la sua capacità di produrre una trasformazione in seno al pensare identico.

Nella tessitura della dialettica negativa viene in luce un'apertura del pensare secondo concetti tale che esso non si arresta alla mera categorizzazione e classificazione dei suoi contenuti, ma viene a immergersi nella complessità irriducibile dell'oggetto, risultandogli, in qualche modo, affine: «La conoscenza del non identico identifica di più e diversamente dal pensiero identico». Ciò significa che essa non riduce il conosciuto a mero caso particolare di una nozione più generale, non si limita a dire di una cosa «ciò sotto cui essa cade», ma può coltivare l'ambizione di dire «che cos'è una certa cosa». Una conoscenza siffatta ambisce ancora all'identità di ciò che è conosciuto; un'identità che però, per il suo carattere qualitativo, irriducibile, risulta necessariamente *non identica* rispetto a qualunque esemplare interamente traducibile in forme concettuali. In questo senso Adorno, con un'espressione solo in apparenza paradossale, afferma che «il non identico sarebbe l'identità propria della cosa (*die eigene Identität der Sache*) contro le sue identificazioni» (*ND* 164 [146])[4].

Così, se, come si è visto, il non identico costituisce il *telos* segreto di ogni identificazione, per converso, la critica dell'identità, di cui la

[4] «[I]l concetto adorniano del non-identico è riassumibile nel fatto che esso definisce l'ente come qualcosa di differenziato qualitativamente in se stesso, come il determinantesi a partire dal suo riferimento comunicativo ad altro, come il divenuto e il mutabile storicamente» (U. Guzzoni, *Identität oder nicht. Zur kritischen Theorie der Ontologie*, Alber, Freiburg/München 1981, p. 44, traduzione mia). Ch. Többicke legge la *Dialettica negativa* nei termini di un ripensamento della problematica ontologica. Secondo questa prospettiva, Adorno, a dispetto delle sue stesse dichiarazioni, valorizzerebbe il senso più genuino, tradizionale, di una dottrina degli enti, di contro a ogni forma di sapere universalizzante che dell'ente sacrifica la dimensione di particolarità e molteplicità (cfr. Ch. Többicke, *Negative Dialektik und Kritische Ontologie. Eine Untersuchung zu Theodor W. Adorno, Königshausen und Neumann*, Epistemata – Würzburger wissenschaftliche Schriften, Würzburg 1992, in part. pp. 21-23, 50-66). Non va trascurato, però, il fatto che nel testo adorniano il termine «ontologia», come l'aggettivo «ontologico», si prestano pressoché univocamente ad indicare forme di degenerazione ideologica e di reificazione del pensiero (cfr. ad es. *ND* 100-103 (87-89); cfr. anche Th. W. Adorno, *Nachgelassene Schriften*, Abt. IV, Bd. 14, hrsg. v. R. Tiedemann, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 111-112, 137-138 (trad. it. di L. Garzone, *Metafisica. Concetto e problemi*, Einaudi, Torino 2006, pp. 85, 105). La critica adorniana dell'ontologia si esprime non solo nello stigmatizzare ogni reificazione dei concetti che ne faccia una realtà a sé stante, ma anche nel denunciare il portato illusorio dell'appello positivistico a una presunta dimensione di datità dell'ente scevra dal discorso concettuale.

dialettica è portatrice, non può mirare alla sua semplice soppressione. Essa mira, piuttosto, a una identità trasformata:

> Criticandola l'identità non scompare; si trasforma qualitativamente. In essa vivono elementi di affinità dell'oggetto al suo pensiero. È *hybris* che ci sia identità, che la cosa in sé corrisponda al suo concetto. Ma il suo ideale non sarebbe semplicemente da gettare via: nel rimprovero che la cosa non è identica al concetto vive anche la brama [*Sehnsucht*] che lo possa diventare. (*ND* 152 [135])

Il riferimento dialettico-negativo al non identico non si esaurisce, dunque, nella mera relazione logico-oppositiva con l'identico. Esso si presenta invece come promessa di una identità di là da venire. Alla staticità della proposizione logica di identità: A=A, Adorno oppone, così, il dinamismo della proposizione «"A" deve essere ciò che ancora non è» (*ND* 153 [136]).

In quell'*ancora* si inscrive il senso problematico di una identità rispettosa del tratto irripetibile della cosa che non cede interamente alle classificazioni generalizzanti del pensare secondo concetti e del discorrere secondo giudizi. Il che non significa la caduta della prospettiva adorniana in una visione ingenuamente realistica ancorata al miraggio di una pura datità denudata di ogni forma concettuale:

> L'oggetto della teoria non è un immediato di cui essa potrebbe portarsi a casa il calco; la conoscenza non possiede, come la polizia di stato, un album dei suoi oggetti. (*ND* 206 [185])

Difatti, se per un verso, solo il pensiero che, mostrandone le lacerazioni interne, depone la sua rigida armatura concettuale, può farsi interprete di un gesto mimetico che lo rende simile al pensato, per altro verso una tale *somiglianza* di pensiero e cosa non è in alcun modo riducibile nei termini della mera adeguazione a una realtà fattuale, che possa intendersi sottratta in linea di principio alla presa del pensiero. Una simile nuda datità sarebbe di nuovo nulla più che il simulacro di una identità degradata, indifferenziata, e con ciò di nuovo una ipostatizzazione del pensiero, espressione della logica del dominio[5].

[5] «Il dato nella sua figura meschina e cieca non è oggettività, ma solo il valore limite di ciò che il soggetto nel suo circolo magico non domina del tutto, dopo aver sequestrato l'oggetto concreto» (*ND* 188 [168]).

4. *Pensare in costellazioni*

Qualunque critica che si rivolga contro la violenza identificante del pensare secondo concetti non rimuove la condizione secondo la quale, in ogni caso, «si dovrebbe iniziare dal concetto, non dalla mera datità» (*ND* 156 [139]); pena la caduta negli arcaismi di un ideale di conoscenza, fondato sulla presunzione della stabilità e impositività fattuale dell'ente in quanto dato; presunzione che non fa se non replicare i medesimi criteri di invarianza e immobilità che sono propri del pensiero reificato.

All'idea di un pensare che, come dice Adorno, non deve accontentarsi della propria normatività, ma deve essere disposto anche ad andare contro se stesso, contro la propria legalità, al fine di buttarsi a *fond perdu* nella complessità irriducibile e non schematizzabile dell'oggetto, corrisponde una nozione enfatica dell'oggettivo, dell'ente, come di ciò che implica in se stesso un momento di eccedenza, che ne trascende la condizione cristallizzata di mera datità. Come Adorno scrive in una delle sue formule più problematiche:

> L'ente è più dell'ente [...]. Il più interno dell'oggetto risulta al contempo come esterno a questo, il suo isolamento come parvenza, come un riflesso della procedura identificante, fissante. A ciò porta l'insistenza pensante davanti all'individuale in quanto quella sulla sua essenza, anziché sull'universale da lui rappresentato. (*ND* 164 [146])[6]

«L'ente è più dell'ente (*Was ist, ist mehr, als es ist*)». Certamente, la formula esprime in prima istanza la condizione difettiva del pensare identificante, la cui *ratio* si mostra inadatta a cogliere i tratti peculiari per i quali l'oggetto non risulta assimilabile a qualsivoglia rigida procedura di classificazione. Da questo punto di vista, il *di più* segna un'eccedenza del pensato rispetto al pensiero che lo pensa, dell'individuale rispetto a qualsiasi nozione che pretenda di inchiodarlo alla determinazione particolare di un concetto più universale. E però, l'istanza di universalità di cui il discorso per concetti è portatore non può dirsi, secondo Adorno, semplicemente falsa. Essa intercetta infatti, sebbene in una modalità soggetta all'opera di controllo del pensare identico, l'impossibilità che la realtà individuale si concepisca come

[6] Mi discosto dalla traduzione di Lauro nel rendere «*Schein*» con «parvenza» anziché con «apparenza».

un *hortus conclusus*, giacché non può in alcun caso occultare il tratto di eccedenza che affetta ogni suo manifestarsi: «L'individuale è più e meno della sua determinazione universale» (*ND* 154 [137]). Esso è infinitamente più ricco di qualsiasi nozione che ne determini la semplice appartenenza a una classe di oggetti. E tuttavia, proprio questa ricchezza non è che il portato di una serie di determinazioni che dell'individuale trascendono la mera datità:

> [...] l'interesse dell'individuale non è soltanto conservare ciò che il concetto universale gli ruba, ma altrettanto quel più del concetto (*jenes Mehr des Begriffs*) rispetto alla propria indigenza. (*ND* 154 [137])

La filosofia adorniana persegue la valorizzazione qualitativa dell'individuale, del molteplice, dell'effimero, dell'irripetibile di contro agli aspetti omologanti del pensare identico. E tuttavia, tale valorizzazione non è generata da un desiderio di annichilimento del pensiero:

> Il pensiero che non capitola davanti al miseramente ontico viene annientato dai criteri di esso, la verità diventa non verità, la filosofia follia. Eppure essa non può congedarsi, se non si vuole che trionfi la stupidità dell'antiragione realizzata. (*ND* 396 [362])

Se resta innegabile che il pensare ha una natura identificante, ciò non implica che l'identificazione si esaurisca nella produzione di schemi classificatori che ordinano i concetti e i loro oggetti secondo gradi crescenti e decrescenti di generalità. I concetti possono ancora svolgere la loro naturale funzione di tenere insieme e ordinare l'ente, dar voce a ciò che unisce gli aspetti molteplici dell'oggetto, e però possono far ciò in una prospettiva tesa alla salvaguardia del tratto qualitativo irriducibile a ogni procedura generalizzante. In questo Adorno si fa portavoce di una forma di razionalità il più possibile distante da modelli fondati sullo schema gerarchico-definitorio che sussume i concetti particolari sotto concetti via via più estesi:

> Il momento unificante sopravvive, senza negazione della negazione, ma anche senza affidarsi all'astrazione quale principio supremo, non perché si sale per gradi dai concetti al più universale dei concetti superiori, ma perché essi entrano in costellazione. Questa illumina lo specifico dell'oggetto che per la procedura classificante è indifferente o ingombrante. (*ND* 164 [146-147])

Il pensare in costellazioni, con termine che richiama la prospettiva di Walter Benjamin[7], offre uno sguardo nuovo sul significato del pensare e del nostro discorrere secondo concetti.

In gioco è qui infatti un modello di conoscenza che non procede gerarchicamente per classificazioni, ma ricomprende i concetti entro nuove e molteplici combinazioni, che si generano seguendo anche direzioni impreviste e, in questa misura, esprimono il linguaggio proprio di un pensare che si rende più somigliate alla complessità e alla irriducibilità, insomma al contenuto *non identico* dell'oggetto:

> Come costellazione il pensiero teorico accerchia il concetto, che desidera aprire, sperando che scatti come le serrature di casseforti ben custodite: non per mezzo di una sola chiave o di un solo numero, ma di una combinazione di numeri. (*ND* 166 [148])

La metafora delle casseforti dà voce allo sforzo immane di cui deve, in ultima analisi, farsi carico il «pensiero teorico» perché affiori, nella sua valenza conoscitiva, l'elemento casuale, effimero, variabile e imprevedibile; quell'elemento che Adorno vede affatto trascurato in una tradizione filosofica votata alla ricerca ossessiva dello stabile, del durevole, del ripetibile.

La filosofia, ribadisce l'autore della *Dialettica negativa*, si è disinteressata di «come gli oggetti siano accessibili tramite la costellazione» (*ND* 166 [148]).

Va però ribadito che nelle pieghe della critica adorniana non prende consistenza una proposta fondata sulla presa di congedo dall'istanza dell'universale in vista di un pensiero della differenza disperso nel frammento. Si tratta piuttosto di ripensare la tensione che anima ogni connessione di concetti nei termini di una struttura riconfigurabile a partire da quegli elementi di imprevedibilità che ne mettono proficuamente alla prova la tenuta:

> Solo i concetti possono compiere quel che il concetto impedisce. La conoscenza è un *trosas iasetai*, una ferita curabile. Il difetto determinabile di tutti i concetti costringe a citarne altri; così sorgono quelle costellazioni nelle quali è trapassata un po' della speranza del nome. (*ND* 62 [49-50])[8]

[7] Adorno, come è noto, fa esplicito riferimento a *L'origine del dramma barocco tedesco*, (cfr. *ND* 166 [148]).

[8] «Dalla sua autocritica e dalle sue contraddizioni il concetto identitario viene

Proprio in questo processo di costante riconfigurazione dei concetti, delle loro relazioni, che attinge al senso del pensare in costellazioni, l'oggetto si rende, per così dire, più prossimo in quegli aspetti qualitativamente irriducibili che restano occultati alla presa aggressiva di un pensare per mere classificazioni e generalizzazioni:

> Primato dell'oggetto significa la progressiva distinzione qualitativa di ciò che è internamente mediato, un momento della dialettica che non è al di là di essa, ma che in essa si articola. (*ND* 185 [166])

5. *L'universale* in individuo

Non è facile comprendere come i termini di questa approssimazione al momento qualitativo dell'oggetto si traducano in un ripensamento della conoscenza filosofica. Adorno non appare su questo punto particolarmente generoso di chiarimenti.

Tuttavia, può rivelarsi indicativo l'accostamento che l'autore della *Dialettica negativa* fa tra il lavoro filosofico e quello compositivo, dando voce a quella vocazione che lo ha sempre tenuto in bilico tra teoresi dialettica e produzione estetica:

> [...] la filosofia non dovrebbe ridursi alle categorie, ma in un

condotto ad aprirsi a una sua configurazione plurale, a quella molteplicità di concetti che qui Adorno chiama costellazione» (L. Cortella, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una dialettica negativa*, Meltemi, Roma 2006, p. 66). Va però ricordato che l'apertura del momento critico-negativo alla configurazione plurale dei concetti, iscritta nel processo di disgregazione operato dalla dialettica, non risulta in Adorno così automatico. E ciò perché, la dialettica, quale logica che rivela le contraddizioni inerenti a ogni identificazione concettuale, rimane pur sempre segnata dalla logica del pensiero identico, ereditandone il tratto di non-verità: «Chi si piega alla disciplina dialettica ha senz'altro da pagare con il sacrificio amaro della molteplicità qualitativa dell'esperienza. Tuttavia quell'impoverimento dell'esperienza causato dalla dialettica [...] si rivela adeguato nel mondo amministrato alla sua astratta uniformità» (*ND* 18 [8]). Se però la dialettica rimane pure essa invischiata nella logica del dominio, ciò non toglie – questo il punto decisivo della critica adorniana – che il continuo scavare della dialettica nel pensiero identico, l'andare in profondità nella ferita aperta in seno alla rigida compagine logica del concetto, costringe il pensiero a una radicale trasformazione. Ed è a partire da questa trasformazione, da questo *divenire altro* del pensiero e della dialettica che in esso opera, che può trovare espressione più adeguata il contenuto «non identico» della cosa.

> certo senso solo comporre. Essa deve nel suo procedere rinnovarsi incessantemente tanto per forza propria, quanto per attrito con ciò a cui si adegua. (*ND* 44 [32])

La filosofia deve in effetti potersi pensare secondo il dinamismo che caratterizza una progressione armonica, in cui l'emergere di una nota imprevista porta a ripensare, ma anche a percepire diversamente nell'ascolto, le connessioni che regolano il rapporto tra un accordo e l'altro. Il frammento, il tratto individuale acquista, così, un potere decisivo nell'ordine del tutto, sino a riconfigurarne l'intero percorso, e tuttavia risulterebbe incomprensibile prescindendo dal tutto di cui esso è parte.

E a pensarci è quel che accade non di rado anche nella scrittura quando, ormai stufi di girare attorno a un argomento che, per quanto solido, sembra non trovare le parole per esprimersi, scopriamo improvvisamente che basta la sola modifica di un nesso per gettare uno sguardo nuovo su un intero che eravamo ormai pronti a riscrivere.

Il discorso filosofico si nutre della dura disciplina dialettica e insieme del potere creativo che gli proviene dalla tensione tra l'istanza universalistica del concettuale e la forza dirompente del frammento, dell'elemento individuale.

Il non identico non costituisce, in Adorno, il polo opposto del pensiero identificante, né può vestire semplicemente i panni dell'individuale di contro al concetto universale. Tale polarizzazione configurerebbe del resto solo un'opposizione falsa, in quanto essa pure sarebbe nulla più che il prodotto di una reificazione concettuale. Fissato nel proprio isolamento, ogni ente non esprimerebbe altro, infatti, che la mera e imperturbata identità con sé:

> Quel che nel non identico non si lascia definire nel suo concetto trascende la sua esistenza singola, a cui si riduce solo polarizzandosi con il concetto, guardandolo fisso. (*ND* 165 [147])

Contro la fissità dell'individuo ridotto a mero opposto del concetto Adorno parla di «universalità immanente dell'individuale» (*ND* 165 [147]); là dove a tema è una configurazione non antagonistica del rapporto tra concetto ed ente.

Più esplicitamente, «l'oggetto si apre a un'insistenza monadologica» (*ND* 165 [147]) corrispondente alla «coscienza della costellazione» (*ND* 165 [147]) in cui tale oggetto si trova. Filtrando la *Monadologia*[9] in

[9] Il richiamo alla filosofia leibniziana in connessione al concetto di costellazione

connessione al concetto di costellazione, Adorno intende far emergere il motivo della irriducibilità qualitativa di ogni realtà individuale a schemi e procedure conoscitive generalizzanti, evidenziando nel contempo come sia proprio di una conoscenza in grado di sprofondare all'interno, nei recessi più intimi, di ogni realtà individuale, il gettar luce sul potenziale di relazioni di cui tale realtà è gravida[10]. L'individuale viene a configurarsi, così, come ciò che è insieme *fuori e dentro di sé*; come una realtà che, «torna in sé solo nella sua alienazione, non nel suo irrigidimento» (*ND* 165 [147]). Adorno lascia, così, interagire consapevolmente una teoria della monade, che pone in evidenza nel discorso sull'ente il momento qualitativamente irriducibile, e un'essenziale ritrattazione del pensiero dialettico, quale chiave di un accesso conoscitivo che dell'ente ribadisce la sempre riproponentesi non identità con sé. Più specificamente, la lezione leibniziana testimonia di una universalità che si rende comprensibile solo *in individuo*, ossia secondo uno sguardo prospettico che, nella sua peculiarità qualitativa, resiste a ogni deriva totalizzante; e però al fondo della sua irriducibilità qualitativa ogni individualità rivela l'appartenenza a un intero, che risulta irriducibile alla mera somma di realtà isolate. La dialettica offre ad Adorno il *modello critico* per rileggere questo complesso intreccio di individualità e universalità, di impenetrabilità monadica e permeabilità discorsiva dell'ente al concetto: ciascun individuo trova nella relazione intrinseca all'intero delle determinazioni che esso *non* è, dunque nell'alienarsi dalla semplice e isolata identità con sé, il segreto della sua natura più intima. Così, può scrivere Adorno:

> L'interno del non identico è il suo rapporto con ciò che esso non è, con ciò che la sua congelata, installata identità con se stesso gli preclude. Esso torna in sé solo nella sua alienazione, non nel suo irrigidimento; lo si può ancora imparare da Hegel, senza alcuna concessione ai momenti repressivi della sua dottrina dell'alienazione. (*ND* 165 [147])

si fa più esplicito, subito dopo, nel testo della *Dialettica negativa*, e segnatamente in una nota nella quale Adorno cita un passo della *Scienza della logica* in cui Hegel discute il principio di ragion sufficiente (*ND* 164, *Anm*. [148, n. 12]).

[10] Sul nesso che, in Adorno, lega pensare in costellazioni e universalità immanente cfr. R. Foster, *The Recovery of Experience*, State University of New York Press, Albany 2007, p. 83, il quale offre, peraltro, un quadro ampio sugli aspetti decisivi dell'influenza della teoria del linguaggio di Walter Benjamin sulla filosofia di Adorno (cfr. pp. 57-87).

La conoscenza del non identico dice di un processo attraversato da attriti, ostacoli, interruzioni, rimodulazioni; un processo che è tanto più ricco quanto più riesce a dar voce al potere di negazione che si sprigiona in seno a ogni determinazione concettuale. La logica dialettica che opera in esso, pur rimanendo, come si è visto, essa stessa irretita inesorabilmente nei processi di identificazione, svolge un ruolo decisivo nel disgregare dall'interno «la figura armata e reificata dei concetti» (*ND* 148 [131]) e con ciò nello scardinare la rigida struttura organizzata secondo schemi gerarchico-classificatori che rende il pensare secondo concetti impermeabile al tratto qualitativo dell'oggetto.

La dialettica, va ribadito, non è una logica del vero la cui manifestazione consisterebbe nel *toglimento* dell'opposizione di identità e non identità. La dialettica è e rimane una «logica della parvenza», come Adorno sentenzia opponendo al sistema hegeliano, il «verdetto kantiano» (*ND* 385-386 [353])[11]. Ciò significa che essa prende consistenza solo in seno a una condizione falsa e inconciliata, in cui il divergente, il differente, l'irriducibile guadagna sì manifestazione in quanto traccia indelebile della non identità del pensiero con se stesso; tuttavia tale manifestazione rimane fatalmente vincolata alla logica antagonistica del «negativo», dell'oppresso, dell'escluso, così da recare pur sempre il marchio impressole dalla violenza identitaria del dominio.

In ragione di ciò, la critica adorniana, condotta alle sue conseguenze estreme, sembra auspicare il superamento della dialettica di identità e non identità in vista di una forma alternativa di razionalità nella quale il non identico possa finalmente assurgere a manifestazione non più affetta da opposizioni e antagonismi, non più segnata dai tratti di ostilità generati dalla repressione del pensare identico. Si tratterebbe, allora, di una prospettiva di conciliazione che

> rimetterebbe in libertà il non identico, lo affrancherebbe pure dalla costrizione spiritualizzata, sola gli aprirebbe la pluralità del diverso su cui la dialettica non avrebbe più alcun potere. La conciliazione potrebbe essere la rimemorazione del plurimo non più ostile che è anatema per la ragione soggettiva. (*ND* 18 [8])

La critica dialettica spera, anzi, in un futuro segnato dalla sua stessa obsolescenza, in vista della conquista di uno mondo conciliato in cui

[11] Sull'argomento mi permetto di rimandare a A. Cicatello, *Dialettica negativa e logica della parvenza. Saggio su Th. W. Adorno*, il melangolo, Genova 2001.

l'ultima parola non spetti ai conflitti e alle contraddizioni del pensiero identico:

> La ragione dialettica segue l'impulso di trascendere il contesto naturale e il suo abbaglio che si prolunga nella costrizione soggettiva delle regole logiche, senza imporgli il suo dominio: senza sacrificio e vendetta. Anche la sua essenza è divenuta e caduca, come la società antagonista. (*ND* 145 [128])

E però, è altrettanto vero che questo passo estremo che deve condurre il pensiero oltre se stesso, oltre il conflitto dialettico di identità e non identità, rimane in ogni caso – questo il punto decisivo – un «passo dialettico (*ein dialektischer Schritt*)»[12]. Il che implica che l'uscita dal contesto di accecamento generato dallo strapotere della legge di identità non può trovare il suo punto di sporgenza se non nella dialettica:

> Niente fuoriesce dal contesto dialettico immanente se non esso stesso. La dialettica lo ripensa criticamente, ne riflette il movimento. (*ND* 145 [129])

Il che accade perché la dialettica, sebbene continui a giocare con le stesse carte del pensare identico, del gioco è però in qualche misura capace di riscrivere le regole.

6. *Dialettica e trasformazione: una terza via tra verità e parvenza*

Fuor di metafora, la dialettica può svolgere fino in fondo la sua funzione critico-conoscitiva nella misura in cui, pur irretita nelle maglie del pensare identico, di esso è capace di ridisegnare la struttura concettuale, rendendola permeabile a quel che le sue rigide procedure classificatorie tendono inevitabilmente a opprimere e occultare.

Se la dialettica non è una logica manifestativa del vero, se anzi rivela una compromissione inevitabile con il sapere illusorio prodotto dal pensiero identificante, del pensiero identificante essa rappresenta però l'unica *chance* di trasformazione; una trasformazione che,

[12] «Senza la tesi di identità la dialettica non è l'intero; ma allora non è neanche peccato mortale abbandonarla in un passo dialettico. È insito nella determinazione della dialettica negativa che essa non si acquieti in se stessa, come se fosse totale; questa è la sua figura di speranza» (*ND* 398 [364]).

in definitiva, non può che coinvolgere la stessa dialettica:

> Essa [la dialettica] deve correggersi nel suo procedere critico che modifica i concetti da essa trattati formalmente come se per lei fossero ancora i primi. (*ND* 150 [134])

In forza di questo processo trasformativo il pensare si assimila quanto può a quel che, misurato dalle rigide procedure identificanti, appare solo come ostile, caotico, dissonante, incomprensibile. La dialettica non è una logica della verità, e tuttavia un frammento di verità balugina nel processo di continua trasformazione che essa genera in seno al pensare identificante; un processo che del pensare identificante rivela l'intima tensione verso ciò che non gli è identico.

Il pensiero si approssima, cioè, al suo altro in forza di una dinamica dialettica che del pensiero mette allo scoperto il potenziale tratto di alterità; quel tratto per il quale ogni procedura di identificazione, per quanto pervasiva, non può sopprimere la *dynamis* che la tiene in vita e la lega al non identico come al suo *telos* irrinunciabile:

> Il pensiero spezza in seconda riflessione la supremazia del pensiero sul suo altro, perché intrinsecamente è già sempre altro. (*ND* 201 [181])[13]

[13] Non seguo per questo le posizioni che vedono, forse troppo risolutamente, l'infrangersi del progetto adorniano di una critica immanente nel motivo di un pensiero che non riuscirebbe a farsi carico fino in fondo del legame tra il momento mimetico-espressivo, proiettato verso un orizzonte utopico esente da dinamiche conflittuali, e il momento critico-dialettico, irrimediabilmente confinato nello spazio antagonistico di una logica illusoria e segnata dal dominio (cfr., ad es., E. Verdeja, *Adorno's Mimesis and its Limitations for Critical Social Thought*, «European Journal of Political Theory» 8/4 (2009), pp. 493-511, in part. pp. 505-508). Se è vero che Adorno presta facilmente il fianco a letture che, in vario modo, tendono a polarizzare la tensione tra *mimesis* e critica, è altrettanto vero che una dialettica che si connoti come logica trasformativa non può che individuare nelle dinamiche che attraversano il pensare per concetti i tratti di una identità *solidale*, non necessariamente oppositiva, pensabile cioè nei termini di quel che Adorno indica come «rimemorazione del plurimo non più ostile» (ND 18 [8]). La trasformazione operata dalla dialettica concerne, infatti, la possibilità che il pensare secondo concetti si approssimi, si renda somigliante al profilo non identico del pensato, nei termini che ho cercato di chiarire in queste pagine. Per un'analisi circostanziata del concetto di *mimesis* nel pensiero adorniano, concernente anche gli aspetti che toccano il rapporto tra *mimesis* e *ratio* nella *Dialettica dell'illuminismo*, cfr. M. Grohmann, *Mimesis bei Adorno. Inbegriff einer zentralen Dialektik*, GRIN, München 2010.

In conclusione, la dialettica negativa testimonia di uno scacco che il pensare e il discorrere secondo concetti non possono che registrare al cospetto di esperienze dal carattere irriducibile a ogni formalizzazione logica. Tali esperienze impongono in seno alla riflessione filosofica un'attenzione conoscitiva rinnovata all'effimero, al corporeo, al doloroso, al molteplice, al plurimo, all'individuale; in definitiva al senso di un'esistenza che non presenta la fisionomia di un fenomeno ripetibile nel laboratorio dei concetti e delle forme universali.

La filosofia non può sottrarsi alla frizione con ciò che non si lascia del tutto ridurre a schemi categoriali e a operazioni che ne generalizzano il significato, se non al prezzo di un totale impoverimento del suo profilo qualitativo, al prezzo della perdita della sua stessa capacità di pensare:

> È compito della filosofia pensare il diverso dal pensiero che solo lo rende pensiero, mentre il suo demone gli sussurra che non dev'essere. (*ND* 198 [173])

Ma essa può far ciò solo se riconosce il potenziale di trasformazione che pulsa all'interno della sua stringente armatura logica; un potenziale capace di sconvolgere l'ordine dei concetti, per far sì che essi possano, configurandosi secondo combinazioni nuove e impreviste, rendere visibile ciò che a ogni classificazione logica rimane nascosto, per far sì insomma che il discorso secondo concetti, di cui ogni conoscenza filosofica non può in ogni caso fare a meno, assuma – per usare ancora un'espressione evocativa di Adorno – la forma di una «costellazione leggibile dell'ente» (*ND* 399 [365]).

Ora, è chiaro, né sfugge ad Adorno, che tale spinta trasformativa deve evidenziare in seno alla filosofia il senso di un legame profondo e inestinguibile tra dialettica e linguaggio, tra forma logica e parola vivente. È il linguaggio, infatti, a offrire il terreno per una sempre rinnovantesi fluidificazione delle forme logiche in connessione all'insorgere di esperienze impreviste che rimettono in discussione l'ordine concettuale vigente. Come si legge in un passo della *Dialettica negativa* in cui Adorno rende esplicito il legame tra linguaggio e pensare in costellazioni:

> Il linguaggio non offre solo un sistema di segni per funzioni conoscitive. Dove si presenta essenzialmente come linguaggio, dove diventa esposizione, non definisce i suoi concetti. Esso procura loro oggettività tramite il rapporto in cui li pone, centrandoli attorno a una cosa. Con ciò si presta all'intenzione del

> concetto di esprimere interamente l'inteso. Solo le costellazioni rappresentano da fuori quel che il concetto ha reciso all'interno, quel più che esso tanto vuole, quanto non può essere. (*ND* 164 [147])[14]

Senonché, i riferimenti alla dimensione linguistica del pensare dialettico, su cui Adorno torna in più di un'occasione[15], rimangono non del tutto sviluppati nella loro portata, specie in relazione al ruolo che potrebbero assumere in seno all'impianto teoretico della dialettica negativa.

Ed è forse in ragione di ciò che l'attenzione rinnovata alle risorse emancipative che provengono dal piano concreto delle pratiche linguistiche ha segnato in modo decisivo gli sviluppi ulteriori della teoria critica, sino a produrre nelle generazioni successive della Scuola di Francoforte posizioni che si pongono in polemica esplicita con l'impianto teoretico della dialettica adorniana, giudicata in definitiva non all'altezza del compito critico che si proponeva, perché pur sempre segnata da una rigidità concettuale poco permeabile alle spinte che provengono dai contesti linguistici concreti[16].

Credo però che nei pur significativi sviluppi in chiave linguistico-comunicativa della teoria critica[17] non debba andare perduta la lezio-

[14] Sul rapporto tra il linguaggio e la diposizione dei concetti in costellazione cfr. A. Allkemper, *Rettung und Utopie. Studien zu Adorno*, Schöningh, München-Wien-Zürich 1981, pp. 119-122.

[15] Solo per limitarci ad alcuni esempi tratti dalla *Dialettica negativa*, cfr. *ND* 29 (19), 112 (97) 164 (147); ma soprattutto l'ultimo paragrafo dell'introduzione dedicato alla retorica, *ND* 65-66 (52-53).

[16] È ben nota l'obiezione sollevata da Habermas secondo la quale una critica immanente al dominio, proprio perché legata alla logica che intende smascherare, non può che risultare una contraddizione performativa, cfr. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Fankfurt a. M. 1985, pp. 143-145, 154-155 (trad. it. di M. Agazzi, *Il Discorso filosofico della modernità*, Laterza, Roma-Bari 1987, pp. 121-123, 131-132). Sulla critica di Habermas cfr. anche Id., *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I. *Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981, pp. 490; 515-516, 522-523; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*. Vol. I. *Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, di P. Rinaudo, il Mulino, Bologna 2003, pp. 489; 512-513; 519-520.

[17] Su dialettica e linguaggio in Adorno mi limito a segnalare F. Jameson, *Late Marxism. Adorno, or the Persistence of the Dialectic*, Verso, London 1990 (trad. it. di P. Russo, *Tardo Marxismo. Adorno, il postmoderno e la dialettica*, Manifestolibri, Roma 1994); P. U. Hohendahl, *Adorno: The Discourse of Philosophy and the Problem of Language*, in M. Pensky (ed.), *The Actuality of Adorno. Critical Essays on Adorno*

ne fondamentale che Adorno ha lasciato in eredità; una lezione che, evidenziando le risorse trasformative del pensare dialettico, ribadisce quanto possa essere attuale l'impianto teoretico del progetto di una critica immanente: è, infatti, proprio nei recessi più intimi del potere identificante del pensare secondo concetti che si nasconde, sempre pronto a riaffiorare, il dinamismo vitale del rapporto tra identità e non identità; quel rapporto che da un lato rivivifica il legame tra il concetto e il linguaggio, dall'altro, cosa non meno importante, offre le risorse per una critica che alla struttura logica del concetto e alle sue dinamiche e contraddizioni interne deve fare riferimento per poter riflettere in modo teoreticamente avvertito sui contesti concreti della prassi linguistica, affinché essa pure non venga asservita alla *ratio* ideologica di una ripetizione inconsapevole dell'esistente.

La filosofia di Adorno è e rimane, infatti, una logica del concetto, là dove interlocutori privilegiati non possono che risultare i temi della tradizione filosofica, quali il rapporto universale-individuale, uno-molteplice, sostanza-accidente, soggetto-oggetto. Ciò non vuol dire ovviamente escludere il riferimento, così centrale nella riflessione contemporanea, alla dimensione concreta della prassi linguistica, ma significa rendere il giusto valore a quanto Adorno presenta come metodo cono-

and the Postmodern, State University of New York Press, New York 1997, pp. 62-82. M. Morris, *Rethinking the Communicative Turn: Adorno, Habermas, and the Problem of Communicative Freedom*, SUNY Press, New York 2001; S. Gandesha, *The "Aesthetic Dignity of Words": Adorno's Philosophy Language*, «New German Critique» 97 (2006), pp. 137-158; P.A. Bolaños, *The Promise of the Non-Identical: Adorno's Revaluation of the Language of Philosophy*, «Discipline Filosofiche» 26/2 (2016), pp. 151-166. In particolare, sulle difficoltà che incontra in Adorno lo sviluppo di una dimensione intersoggettivo-comunicativa cfr. A. Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985 (trad. it. di F. Carmagnola, *La dialettica moderno-postmoderno*, Unicopli, Milano 1987, p. 94); A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen kritischer Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986 (trad. it. di M. T. Sciacca, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Edizioni Dedalo, Bari 2003, p. 142); L. Cortella, *op. cit*., pp. 173-186. Nella direzione di una riqualificazione in chiave linguistico-comunicativa della dialettica negativa, che metta maggiormente a frutto gli elementi offerti dal dettato adorniano, va invece la lettura offerta da A. Bellan (A. Bellan, *Trasformazioni della Dialettica. Studi su Theodor W. Adorno e la teoria critica*, Il Poligrafo, Padova 2006, in part. pp. 51-72). Il presente saggio intercetta alcuni elementi della proposta teorica di Bellan, proponendosi di radicalizzarne la prospettiva ed evidenziando come nelle stesse dinamiche interne all'impianto logico-teoretico della dialettica negativa prenda forma e consistenza ogni possibile apertura alla dimensione comunicativo-linguistica del pensare.

scitivo e insieme di diagnosi sociale: «si dovrebbe iniziare dal concetto, non dalla mera datità» (*ND* 156 [139]); il che vale, in definitiva, anche per la datità dei contesti concreti della negoziazione linguistica.

Università degli Studi di Palermo
angelo.cicatello@unipa.it

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Il bello "lasciato fuori dal tempio": Osservazioni su arte, aura, verità in *Teoria estetica* di Adorno[*]

di

Ginestra Bacchio e Stefano Marino

Abstract: *The Beauty "Left out of the Temple": Observations on Art, Aura, Truth in Adorno's* Aesthetic Theory. The question of beauty represents one of the fundamental questions of the whole history of aesthetics that, after a few decades of partial "forgetfulness" in the 20th century (mostly due to the role played by avant-garde art with its poetics focused on the fragmentary and the dissonant), has recently returned at the centre of international aesthetic debates. In the present contribution, 50 years after the publication of Adorno's *Aesthetic Theory* (1970-2020), the authors investigate some aspects of Adorno's approach to the question of beauty in his posthumous philosophical masterpiece, especially focusing on the relations between art and truth, the beautiful and the ugly, art beauty and natural beauty, and finally aura and love.

Keywords: Theodor W. Adorno, *Aesthetic Theory*, Beauty, Art, Aura

Abstract: La questione del bello rappresenta una delle questioni fondamentali nella storia dell'estetica che, dopo alcuni decenni di relativo "oblio" nel Novecento (soprattutto per via delle avanguardie artistiche con le loro poetiche incentrate sul frammentario e il dissonante), è recentemente tornata al centro del dibattito estetico internazionale. Nel presente contributo, a 50 anni dalla pubblicazione di *Teoria Estetica* (1970-2020) di Adorno, gli autori prendono in esame alcuni aspetti dell'approccio adorniano alla bellezza nel suo capolavoro postumo, soffermandosi sui rapporti tra arte e verità, tra il bello e il brutto, tra bello artistico e bello naturale, e infine tra aura e amore.

Keywords: Theodor W. Adorno, *Teoria estetica*, bellezza, arte, aura

[*] Il presente contributo è complessivamente frutto della stretta collaborazione fra i due autori. Per la precisione, comunque, il §2 e il §3 sono stati scritti da Ginestra Bacchio, mentre il §1 e il §4 sono opera di Stefano Marino. Gli autori ringraziano Mario Farina per la preziosa consulenza nella cura editoriale del testo.

Ad Alessandro, Anna e Vittoria,
con sincera amicizia.

1. Se c'è un tema che ha caratterizzato in maniera decisiva tutta la storia dell'estetica, sia a partire dalla sua fondazione moderna, sia nella riflessione antica e medievale su determinate questioni successivamente ribattezzate come "estetiche", questo è sicuramente il tema del bello (senza che ciò, ovviamente, implichi l'istituzione di primati o gerarchie fra le varie categorie estetiche). La riflessione intorno al bello, dopo alcuni decenni di perdita di centralità per via degli shock dell'«avanguardia novecentesca» intenzionata a «togliere il terreno sotto i piedi a ogni teoria della bellezza» e offrire al fruitore «esperienze spiazzanti, tutt'altro che gradevoli»[1], ha riacquistato in tempi recenti una predominanza nel dibattito estetico, con un'ampia serie di pubblicazioni di notevole importanza e talvolta di grande originalità sull'argomento. Infatti, «negli ultimi decenni il termine ha fatto di nuovo capolino tra le teorie, e sono tornate a fiorire le opere di estetica che contengono nel loro titolo le parole "bello" e "bellezza"»[2].

Nel 1960, nel suo imponente studio sociologico-estetico sulla pittura moderna intitolato *Zeit-Bilder* (che Adorno peraltro stimava moltissimo)[3], Arnold Gehlen scriveva: «la *bellezza* [è] un concetto naturalmente scomparso oggi dall'estetica»[4]. Diversi decenni dopo, nel suo libro *La bellezza*, Roger Scruton avrebbe osservato che, a partire dalla fine dell'Ottocento, «l'arte ha imboccato una direzione diversa» da quella assunta nei secoli precedenti, «rifiutandosi di allietare la vita umana», coltivando «una posizione trasgressiva, coniugando la bruttezza delle cose che essa ritrae con una bruttezza tutta sua» e, in sostanza, scorgendo nella «ricerca della bellezza [...] una fuga dal vero compito della creazione artistica, che consiste nello sfidare le illusioni confortanti e mostrare la vita così com'è»[5]. Si tratta di ciò che Arthur C. Danto, ri-

[1] P. D'Angelo, *Estetica*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 136-137.
[2] Ivi, pp. 137-138.
[3] Sull'apprezzamento di Adorno per *Zeit-Bilder* (principalmente testimoniato da una lettera risalente al 2 dicembre 1960, tuttora inedita al pari dell'intero carteggio Adorno-Gehlen), mi sia concesso di rimandare a S. Marino, *Antropologia. Osservazioni sull'estetico in Adorno e Gehlen*, in G. Matteucci (ed.), *Adorno e la teoria estetica (1969-2019). Nuove prospettive critiche*, «Aesthetica Preprint» 112 (2019), pp. 115-138.
[4] A. Gehlen, *Sociologia ed estetica della pittura moderna*, trad. it. di G. Carchia, Guida, Napoli 2011, p. 47.
[5] R. Scruton, *La bellezza*, trad. it. di L. Majocchi, Vita e Pensiero, Milano 2011, p. 144.

flettendo su «quale sia il legame appropriato tra arte e bellezza», ha anche definito nei termini di una demitizzazione e rimozione della bellezza operata dalla cosiddetta «avanguardia intrattabile»[6], e di ciò per cui gli studiosi del gruppo *Poetik und Hermeneutik* coniarono a suo tempo la formula calzante delle "arti non più belle"[7]. A tal proposito, gli esempi che si potrebbero citare, tratti dalle diverse discipline artistiche del Novecento, sono pressoché infiniti, per cui, come singolo esempio particolarmente rappresentativo ed eloquente (fin dal contrasto fra il titolo dell'opera e il suo effettivo senso e contenuto), ci limitiamo a menzionare qui la performance di Marina Abramovic del 1975 *Art Must Be Beautiful, Artist Must Be Beautiful*, a proposito della quale l'artista serba naturalizzata statunitense ha scritto:

> Venni invitata a partecipare a un festival a Copenhagen. [...] Alla Charlottenborg eseguii una nuova performance. Sedevo nuda davanti al pubblico, con una spazzola di metallo per capelli in una mano e un pettine di metallo nell'altra. Per un'ora buona mi spazzolavo con tutta la mia forza, strappandomi ciocche di capelli, graffiandomi la faccia, mentre ripetevo all'infinito: «L'arte deve essere bella, l'artista deve essere bello». Un tipo riprese con la videocamera tutta la performance: fu il mio primo video. Il lavoro era profondamente ironico. La Jugoslavia mi aveva stufato con il presupposto estetico che l'arte dovesse essere bella. Gli amici di famiglia possedevano quadri in tono con tappeti e mobili – ma ridurre l'arte a decorazione era per me una solenne stronzata. Nell'arte a me interessava solo il contenuto: ciò che *significava* la data opera. E il senso di *Art Must Be Beautiful, Artist Must Be Beautiful* era distruggere quell'immagine di bellezza. Infatti mi ero convinta che l'arte dovesse essere disturbante, dovesse porre domande, dovesse predire il futuro[8].

[6] A. C. Danto, *L'abuso della bellezza. Da Kant alla Brillo Box*, trad. it. di C. Italia, Postmedia Books, Milano 2008, p. 79.
[7] H.-R. Jauß (ed.), *Die nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, Fink, München 1968.
[8] M. Abramovic, *Attraversare i muri. Un'autobiografia*, trad. it. di A. Pezzotta, Bompiani, Milano 2016, pp. 96-97. Un esempio per certi versi analogo di opera che smentisce col suo "fare" ciò che enuncia col suo "dire" è la performance *Bossy Burger* di Paul McCarthy, che accompagna il disgusto suscitato dalle azioni messe in atto nella performance con le parole canticchiate in modo simpatico e gustoso: «Amo il mio lavoro, amo il mio lavoro» (cfr. A. C. Danto, *op. cit*., pp. 72-74).

D'altra parte, può essere interessante notare come solo due anni prima rispetto alla performance di Abramovic un filosofo come Hans-Georg Gadamer parlasse esplicitamente e senza remore di una perdurante "attualità del bello" in cui «ci si fa incontro ancor oggi [...] qualcosa del senso antico, ed in ultima analisi greco, della parola καλόν», vale a dire il senso di una bellezza che fa sì «che l'uomo nel suo proprio mondo incontri continuamente se stesso» e che trova «il proprio compimento in una specie di autodeterminazione e respira la gioia della sua propria automanifestazione»[9]. E può essere interessante notare che oggi, nell'epoca della cosiddetta estetizzazione del mondo come «tempo del trionfo dell'estetica, dell'adorazione della bellezza», in cui «gli occhiali dell'estetica sono ben piantati sul nostro naso e le idee della bellezza ben impresse nelle nostre teste»[10], contrariamente a quanto pronosticato negli anni Sessanta e Settanta il tema della bellezza appare più rilevante che mai[11]. La rilevanza della tematica della bellezza in aree del dibattito estetico contemporaneo anche diverse e talvolta distanti fra loro, ma comunque molto presenti e influenti, è testimoniata per esempio dalla somaestetica, con il suo concetto di "bellezza vivente" ricavato dalla tradizione pragmatista e declinato in chiave marcatamente corporea[12]; o dall'estetica della moda, con la sua distinzione di «una griglia ideale di pratiche della bellezza» spazianti dall'apollineo al dionisiaco al socratico all'adonico[13]; o dall'estetica della quotidianità, con particolare riferimento a pratiche come quelle del design[14] e delle «belle arti industriali»[15], non a caso ancorate a quello che è stato enfaticamente chiamato il «progetto della bellezza»[16] della modernità; o dall'estetica in chiave comparativa e interculturale, con lo studio dei

[9] H.-G. Gadamer, *L'attualità del bello*, trad. it. di L. Bottani e R. Dottori, Marietti, Genova 1986, p. 15.
[10] Y. Michaud, *L'arte allo stato gassoso. Saggio sul trionfo dell'estetica*, trad. it. di G. Matteucci, Mimesis, Milano-Udine 2019, p. 50.
[11] Anche secondo G. Lipovetsky-J. Serroy, *L'estetizzazione del mondo. Vivere nell'epoca del capitalismo artistico*, trad. it. di A. Inzerillo, Sellerio, Palermo 2017, pp. 292-297, l'epoca attuale di esteticità diffusa sarebbe un'epoca caratterizzata in primo luogo dall'«abbellimento di sé» e dalla «dittatura della bellezza».
[12] R. Shusterman, *Estetica pragmatista*, ed. it. a cura di G. Matteucci, Aesthetica, Palermo 2010, pp. 33-91.
[13] G. Matteucci, *Estetica della moda*, Bruno Mondadori, Milano 2017, pp. 44-50.
[14] G. L. Iannilli, *L'estetico e il quotidiano*, Mimesis, Milano-Udine 2019.
[15] M. Vitta, *Il rifiuto degli dèi. Teoria delle belle arti industriali*, Einaudi, Torino 2012.
[16] Id., *Il progetto della bellezza. Il design fra arte e tecnica dal 1851 a oggi*, Einaudi, Torino 2011.

diversi "nomi della bellezza" nelle varie culture[17]; o, infine, dall'estetica evoluzionista[18] e dalla neuroestetica[19].

Ora, in un contesto del genere può risultare stimolante fare un passo indietro (di cinquant'anni, per l'esattezza, essendo il 2020 il cinquantesimo anniversario della pubblicazione postuma di *Teoria estetica*) e confrontarsi anche con le riflessioni adorniane su questo argomento. Da un lato, infatti, viene notoriamente associata a un pensatore come Adorno la concezione secondo cui all'arte toccherebbe ormai spogliarsi dei tradizionali caratteri di bellezza, apparenza e gioco, e servirsi di ciò che è disarmonico e scioccante «come espressione di tensione, di contraddizione e di dolore» (*PnM* 84 [86]). Se per Adorno, com'è noto, «il compito attuale dell'arte è di introdurre il caos nell'ordine» (*MM* 253 [270]), difficilmente ciò può riuscire a un'arte tradizionalmente ancorata al criterio della bellezza, fosse anche in una delle differenti «forme del bello»[20] definite nel corso dei secoli. Dall'altro lato, però, la lettura di *Teoria estetica* rivela in maniera inequivocabile come la tematica del bello abbia continuato a far parte in maniera integrante del progetto filosofico di Adorno fino alla fine, in particolare con le ampie sezioni del libro dedicate al bello naturale e poi al bello artistico[21]. In fondo, se anche per Herbert Marcuse (in termini non dissimili da quelli di Adorno) «la via dell'arte» nel Novecento era ormai diventata quella della «sovversione estetica permanente»[22], ciò non escludeva il fatto che proprio nell'esperienza del bello, se adeguatamente compresa, si potesse cogliere ancora una traccia caduca ed effimera, ma nondimeno rilevante e reale, di quella «promessa di felicità» (e, insieme, «memoria degli obiettivi falliti»[23]) che l'arte è e deve continuare a essere. Senza avere ovviamente la pretesa di esaurire nello spazio di un articolo il tema della bellezza in Adorno, nei paragrafi seguenti ci limiteremo a offrire alcune riflessioni su alcuni aspetti di questo tema per come esso

[17] C. Sartwell, *I sei nomi della bellezza. L'esperienza estetica del mondo*, trad. it. di M. Virdis, Einaudi, Torino 2006.
[18] W. Menninghaus *La promessa della bellezza*, trad. it. di D. Di Maio, Aesthetica, Palermo 2013.
[19] Per un profilo generale, cfr. C. Cappelletto, *Neuroestetica*, Laterza, Roma-Bari 2009.
[20] Mutuo questa formula da R. Bodei, *Le forme del bello*, il Mulino, Bologna 1995.
[21] Per un'interpretazione sistematica e coerente di *Teoria estetica* specificamente incentrata sul tema del bello naturale, cfr. G. Matteucci, *L'artificio estetico. Moda e bello naturale in Simmel e Adorno*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 97-172.
[22] H. Marcuse, *La dimensione estetica*, ed. it. di P. Perticari, Guerini, Milano 2002, p. 247.
[23] Ivi, p. 48.

viene affrontato in *Teoria estetica*, premettendo però alcune necessarie osservazioni sul radicamento dell'estetica adorniana in una concezione filosofica più generale che è possibile ricondurre soprattutto a *Dialettica dell'illuminismo* e *Dialettica negativa*.

2. Nell'*Introduzione* all'edizione italiana di *Teoria estetica* i curatori forniscono al lettore alcune chiarificazioni essenziali ai fini della comprensione di un testo che «è senz'altro l'opera più concettualmente aspra del filosofo francofortese»[24]. Tra queste indicazioni spicca, per la sua importanza decisiva, il monito di non trascurare l'aspetto più marcatamente teoretico presente in *Teoria estetica*: un aspetto, quest'ultimo, che a un'attenta lettura può essere persino identificato con l'essenza stessa dello sforzo che Adorno intese consegnare a quest'opera. Sembra decisivo, in questo senso, riportare l'accento sul termine stesso "teoria" all'interno del titolo. Quella che Adorno intendeva realizzare, infatti, era «una logica "seconda" ma non secondaria, alternativa a quella della concettualità discorsiva»[25], e in questa volontà si può scorgere l'intento di dar vita a una riflessione «sul rapporto tra il razionale e l'estetico, tra la *ratio* e la *mimesi*»[26].

Il fatto che Adorno abbia deciso di attribuire l'onore e l'onere di una proposta teorica così ambiziosa a un'opera di estetica è da collegare in primo luogo ai limiti della *ratio* tradizionale da lui individuati: limiti dalla cui individuazione, per l'appunto, nasce l'esigenza di dar vita a una "logica" o "razionalità" alternativa che, in ultima analisi, trova il suo campo di azione proprio sul terreno dell'estetico. Per comprendere meglio questo nesso occorre fare un passo indietro e volgere l'attenzione a quella che, per certi versi, può essere ritenuta l'opera fondamentale della Scuola di Francoforte, cioè *Dialettica dell'illuminismo*. L'interrogativo pressante a cui Horkheimer e Adorno intendevano far fronte era: «perché l'umanità», una volta giunta al suo apice in campo scientifico e tecnologico, «invece di entrare in uno stato veramente umano, sprofondi in un nuovo genere di barbarie» (*DdA* II [3]). Nel tentativo di trovare una risposta a questa domanda, i due autori si trovarono ben presto a dover fare i conti con il nesso inestricabile che pareva sussistere ai loro occhi tra il progresso di un

[24] F. Desideri-G. Matteucci, *Introduzione*, in Th. W. Adorno, *Teoria estetica*, Einaudi, Torino 2009, p. IV.
[25] Ivi, p. XXII.
[26] Ivi, p. XV.

certo tipo di razionalità e l'impoverimento dell'esperienza umana del mondo. «L'aporia a cui ci trovammo di fronte nel nostro lavoro», scrivono i due filosofi, «si rivelò così come il primo oggetto che dovevamo studiare: l'autodistruzione dell'illuminismo» – anche se, a tal proposito, risulta parimenti necessario sottolineare che per Horkheimer e Adorno l'instaurazione della «libertà nella società», e dunque lo scopo finale a cui mira la teoria critica anche nei suoi risvolti sul piano della prassi, è comunque «inseparabile dal pensiero illuministico» (*DdA* 13 [5]), ovvero passa attraverso un ripensamento e una trasformazione dell'illuminismo anziché un suo abbandono.

La grande battaglia che l'umanità ha dovuto compiere nel suo tentativo di svincolarsi dallo schiacciante dominio della natura, invece di risolversi nell'entrata in uno stato di libertà, si è tramutata in un dominio dell'uomo sulla natura e, al contempo, dell'uomo sull'uomo. Di questa ricaduta in una condizione "naturale" (intesa, in generale, come condizione improntata alla costrizione e alla ripetizione dell'identico); di questa mancata emancipazione dalla natura che, seppur sottomessa, continua pur sempre a dominare all'interno del soggetto che non è riuscito a elevarsi rispetto a essa e mantiene intatto, attraverso il principio di autoconservazione, il meccanismo della sopraffazione: di tutto ciò Adorno, anziché individuare l'origine (e, dunque, la colpa) nella sfera del meramente irrazionale, cerca di evidenziare l'odioso nesso con quanto di più alto la nostra cultura è stata in grado di creare. Così, egli scrive: «l'astrazione, lo strumento dell'illuminismo, opera con i suoi oggetti come il destino di cui elimina il concetto: come liquidazione» (*DdA* 29 [21]). Dunque, è nella stessa ragione che si annida il primo e fondamentale strumento di violenza contro la natura e contro quel non-identico sulla cui polarità con il principio identificante si svolgerà tutta la trama di *Dialettica Negativa*.

La concretizzazione evidente di questo spirito di sopraffazione insito nella razionalità e concettualità si manifesta per Adorno tramite il farsi sistema del pensiero, ovvero nell'essenza stessa del sistema conchiuso che consiste nel suo essere «ventre divenuto spirito, la furia [essendo] il marchio di ogni idealismo» (*ND* 34 [23]). Ben cosciente che spezzare la mentalità volta alla sottomissione del non-identico all'identico sia un compito che la filosofia, pur non potendo eludere, non è però in grado di portare a compimento solo con i suoi mezzi, Adorno ne ricava che nell'arte (e, più in generale, nella dimensione estetica) sarebbe contenuta, seppur in forma residuale, la traccia di una modalità di approccio alla realtà che possiede l'enorme potenzia-

le di rendere cosciente l'uomo che, così come è esistita in passato una modalità di esperire il mondo "altra" rispetto a quella oggi vigente, allo stesso modo un'altra modalità di pensiero ed esperienza potrebbe ancora configurarsi in futuro. Il nesso tra ragione e dominio, in tal senso, non deve in alcun modo venir considerato come un destino.

Tale modalità "altra" di pensiero ed esperienza è quella che già in *Dialettica dell'illuminismo* viene definita attraverso la nozione di *mimesis* in riferimento alla magia, precedente l'instaurarsi del mito e poi dell'illuminismo. Il soggetto, nel suo immane sforzo di emanciparsi dal vincolo del dominio impostogli dalla natura, si è andato formando attraverso una progressiva contrapposizione con il suo altro, cioè con tutto ciò che veniva progressivamente identificato dall'io come estraneo e, per questo, sottoposto a oggettualizzazione e reificazione. Come si legge ancora in *Dialettica dell'illuminismo*: «L'emergere del soggetto è pagato col riconoscimento del potere come principio di tutti i rapporti. [...] Il mito trapassa nell'illuminismo e la natura in pura oggettività. Gli uomini pagano l'accrescimento del loro potere con l'estraniazione da ciò su cui lo esercitano» (*DdA* 25 [17]). La modalità mimetica, propria della fase magica (che pure per Adorno rimane «falsità sanguinosa» (*DdA* 25 [17]), si differenziava da quella logico-deduttiva per il suo non porre quella barriera, quella distanza, quella scissione fra soggetto e oggetto. Il suo modo di attingere il reale passava per l'affinità e l'espressione, anziché per la rappresentazione e la spiegazione, e in questo senso la realtà veniva di volta in volta espressa e il particolare, l'eterogeneo, venivano per così dire salvati. Scrivono ancora Horkheimer e Adorno:

> Il mondo della magia conteneva ancora le differenze [...]. Nella fase magica sogno ed immagine non erano considerati solo come un segno della cosa, ma erano uniti ad essa dalla somiglianza o dal nome. [...] La magia è, come la scienza, rivolta a scopi, ma li persegue mediante la mimesi, non in un crescente distacco dall'oggetto. (*DdA* 26-27 [18])

Nell'arte e, in generale, nell'esperienza estetica per Adorno si conserva quindi (seppure in forma mediata) una diversa modalità di esperienza del reale a cui il pensiero deve guardare per scorgere una possibilità di uscire dall'*impasse* della contemporaneità. Anche questo viene chiaramente specificato già in *Dialettica dell'illuminismo*, dove si legge:

> L'opera d'arte ha ancora in comune con la magia il fatto di isti-

> tuire un cerchio proprio e in sé concluso, che si sottrae al contesto della realtà profana, e in cui vigono leggi particolari. [...] Essa mette la pura immagine a contrasto con la realtà fisica, di cui l'immagine riprende e custodisce gli elementi. È nel senso dell'opera d'arte, nell'apparenza estetica, essere ciò a cui dava luogo, nell'incantesimo del primitivo, l'evento nuovo e tremendo: l'apparizione del tutto nel particolare. (*DdA* 35 [26-27])

Nell'*excursus* sulle teorie sull'origine dell'arte contenuto in *Teoria estetica* Adorno torna con particolare pregnanza a ripensare tale legame tra comportamento estetico e conoscenza, là dove asserisce che

> la caparbietà del comportamento estetico, più tardi celebrata dall'ideologia come eterna disposizione naturale della pulsione ludica, testimonia piuttosto che nessuna razionalità fino a oggi è stata la razionalità piena, che non c'è una razionalità che sia tornata integralmente a vantaggio degli uomini, del loro potenziale, nemmeno della "natura umanizzata". Ciò che secondo i criteri della mentalità dominante viene ritenuto irrazionale nel comportamento estetico denuncia l'essenza particolare di quella *ratio* che è rivolta ai mezzi invece che agli scopi. Questi ultimi e un'obbiettività dispensata dalla struttura categoriale sono quel che rammenta l'arte. In ciò essa ha la propria razionalità, il proprio carattere di conoscenza. (*ÄT* 487-488 [448])

Per Adorno è privo di speranza un pensiero che si ostini a relegare tale potenziale conoscitivo – che nell'opera d'arte si manifesta in ciò che egli chiama "contenuto di verità" – nella sfera del meramente irrazionale. In una delle pagine più suggestive dell'opera, sempre contenuta nel succitato *excursus*, Adorno ci regala, in un intensissimo "colpo d'occhio", l'immagine di ciò che solo l'arte può continuare a garantire al soggetto, ovvero il brivido del suo altro. Citando dal testo, leggiamo infatti:

> Alla fine il comportamento estetico andrebbe definito come la capacità di rabbrividire in qualche modo, come se la pelle d'oca fosse la prima immagine estetica. Ciò che più tardi si chiama soggettività, liberandosi dalla cieca paura del brivido, è al tempo stesso il vero e proprio liberarsi di quest'ultimo; nulla è vita nel soggetto tranne il fatto che esso rabbrividisce, reazione alla signoria totale che lo trascende. La coscienza senza brivido è quella reificata. Il brivido in cui la soggettività dà segno di sé senza già sussistere è, invece, l'esser toccato da un altro. A quel brivido il modo estetico di comportarsi si assimila, an-

> ziché assoggettarselo. Tale riferimento costitutivo del soggetto all'obiettività coniuga, nel modo estetico di comportarsi, eros e conoscenza. (*ÄT* 489-490 [449-450])

Com'è già stato accennato, nelle opere d'arte il contenuto mimetico permane sempre in maniera mediata. «La mimesi che sopravvive [...] caratterizza l'arte come una specie di conoscenza, e perciò a sua volta come "razionale". [...] L'arte completa la conoscenza con ciò che è escluso da questa e in tal modo pregiudica però il carattere conoscitivo, l'univocità di essa» (*ÄT* 86-87 [73]). Questa mediazione, che si attua per mezzo di una complessa dialettica interna alla stessa opera d'arte, risponde alla necessità di salvaguardare tale contenuto dalle logiche di identificazione vigenti nella società amministrata di cui esso, se venisse presentato nella sua immediatezza, diverrebbe facilmente oggetto di manipolazione e reificazione. Nel contesto della dialettica complessiva "poli-oppositiva" di cui consiste la peculiare legge di movimento che governa il procedere artistico, la mediazione tra *ratio* e *mimesis* appare una delle tensioni fondamentali in cui l'opera d'arte dà forma a sé stessa: «è in questo fronteggiarsi – inerente alla stessa costituzione dialettica dell'esperienza estetica – che Adorno interroga in un senso quasi trascendentale la stessa possibilità della coscienza»[27].

Se l'arte, per Adorno, è «il rifugio del comportamento mimetico», e se in essa «il soggetto, nei gradi variabili della sua autonomia, si rapporta al suo altro, da esso separato e tuttavia non completamente separato», allo stesso tempo la «rinuncia dell'arte alle pratiche magiche, sue antenate, implica partecipazione alla razionalità. Che essa, qualcosa di mimetico, sia possibile in mezzo alla razionalità e si serva dei suoi mezzi è reazione alla cattiva irrazionalità del mondo razionale quale mondo amministrato» (*ÄT* 86 [72-73]). Questa cattiva irrazionalità si configura, all'interno del mondo razionalmente amministrato, come la cecità del pensiero logico-discorsivo nell'intendere che lo scopo di ogni razionalità risiede in qualcosa di non-razionale, ovvero in fondo nell'anelito di ogni essere umano alla felicità. L'arte rammemora proprio tale scopo e insieme parla, in un modo a lei peculiare, a nome di tutta la sofferenza accumulata nella storia di cui essa conserva la memoria. Proprio in questo modo l'arte risponde alla sua funzione conoscitiva, dando voce a quella sofferenza che se «portata al concetto resta muta e priva di conseguenze» (*ÄT* 35 [27]) e difenden-

[27] F. Desideri-G. Matteucci, *op. cit*., p. XVII.

dola dagli assalti del pensiero identificante tramite l'obiettivazione dell'impulso mimetico-espressivo operata nell'arte per mezzo del rapporto dialettico col suo elemento razionale, tecnico-costruttivo.

In primo luogo, si tratta dunque di porre l'accento sullo strettissimo legame sussistente in *Teoria estetica* tra il concetto di espressione e quello di mimesi. Così, leggiamo nel testo che,

> poiché l'espressione non si lascia immaginare se non come espressione del dolore – la gioia si è mostrata refrattaria a ogni espressione, forse perché ancora non ce n'è affatto, e la beatitudine sarebbe priva di espressione –, l'arte ha, immanentemente, nell'espressione il momento in virtù del quale, essendo esso uno dei suoi costituenti, si difende dall'immanenza al di sotto della legge formale. L'espressione dell'arte si comporta mimeticamente, così che l'espressione del vivente è quella del dolore. (*ÄT* 168-169 [149])

In secondo luogo, però (e in maniera strettamente congiunta al primo aspetto), bisogna egualmente sottolineare che le opere mettono al riparo il loro contenuto mimetico attraverso la loro unità, il loro chiudersi al mondo, il loro esser compiute e il loro esser dotate di un elemento razionale. Per Adorno, infatti, «la razionalità è all'interno dell'opera d'arte il momento che istituisce l'unità, che organizza, non senza relazione con quella che domina all'esterno, di cui però non riproduce l'ordine categoriale» (*ÄT* 88 [75]). L'elemento razionale nell'opera agisce mediante il principio di concordanza, il quale si caratterizza come una specie di procedimento deduttivo attraverso cui i vari elementi dell'opera si organizzano in un'«interezza estetica» che è «l'antitesi dell'intero non-vero» (*ÄT* 429 [391]). In essa l'arte diventa mimesi di se stessa e attua una dominazione sul materiale che imita (ma in maniera non passiva e acritica, bensì attiva e critica) quella imperante nella realtà nei confronti della natura. Per Adorno l'arte,

> copia del dominio degli uomini sulla natura, nega al tempo stesso tale dominio mediante la riflessione e si avvicina alla natura. La totalità soggettiva delle opere d'arte non continua a essere quella imposta all'altro, ma nella sua distanza da ciò diventa la riabilitazione immaginativa dell'altro. Esteticamente neutralizzata, la dominazione della natura rinuncia alla propria forza. Rendendo apparenza nella propria configurazione la riabilitazione dell'altro offeso, essa diventa modello di qualcosa di intatto. (*ÄT* 428-429 [390-391])

È a partire da qui che emerge anche il tema adorniano della natura eminentemente critica del fare artistico e, in relazione a ciò, l'importante concetto di carattere ancipite dell'arte, ovvero il suo eterno oscillare tra i poli dell'autonomia e dell'eteronomia. Senza soffermarci sui numerosi passaggi dedicati da Adorno a questa tematica in *Teoria estetica*, ci limitiamo a evidenziare come le opere, per riuscire a valere come testimonianza critica, debbano in primo luogo andar contro la loro stessa legge formale. «Le opere d'arte», scrive Adorno, «vengono fuori dal mondo empirico e ne producono uno che ha un'essenza peculiare che gli si contrappone, come se anche questo fosse qualcosa di essente. Perciò, per quanto facciano le tragiche, esse tendono a priori all'affermazione» (*ÄT* 10 [4]). Tutto questo le opere d'arte lo devono fare, per Adorno, partendo dal fatto che, «a guardare ciò che è diventata la realtà, si è resa insopportabile l'essenza affermativa dell'arte, per essa inevitabile» (*ÄT* 10 [4]). Ciò, in quanto il concetto stesso di arte si è dimostrato compartecipe alla barbarie:

> Nella sua stessa verità, nella conciliazione che la realtà empirica rifiuta, essa è complice dell'ideologia, illude che la conciliazione esista già. Per il loro apriori, se si vuole: per la loro idea, le opere d'arte rientrano nel nesso di colpevolezza. Mentre ognuna di esse, se è riuscita, lo trascende, ciascuna deve pagare questo. (*ÄT* 203 [180])

Questo prezzo le opere d'arte autentiche lo estinguono mediante la loro stessa forma che, rinunciando alla compiutezza, rimanendo mutila, si rende ancora in grado di significare in maniera critica un mondo, come quello attuale, teso alla mutilazione dell'esperienza viva degli individui. Com'è stato notato, «è grazie a una tale forma che la modernità è in grado di rivoltare contro se stessa le forze che danno impulso alla sua stessa dinamica»[28]. Citando direttamente da *Teoria estetica*: «Gli antagonisti irrisolti della realtà si ripresentano nelle opere d'arte come i problemi immanenti della loro forma. Questo, non la trama di momenti oggettuali, determina il rapporto dell'arte con la società» (*ÄT* 16 [9-10]). Questi problemi irrisolti, nell'epoca del pieno e più drammatico manifestarsi dell'intreccio di luce

[28] G. Di Giacomo, *Fuori dagli schemi. Estetica e arti figurative dal Novecento a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2015, p. 21. Su questi problemi, cfr. anche A. Alfieri, *Necessità e fallimento della forma. Saggio su Adorno e l'arte contemporanea*, Mimesis, Milano-Udine 2015, in particolare, pp. 13-62.

e oscurità, illuminismo e barbarie, risultano talmente evidenti nella loro assurdità da richiedere all'arte autentica di introiettare al suo interno il principio mortifero di cui il vigente porta la traccia. Nel suo caratterizzarsi come possibilità (o quanto meno speranza) di trovare una via d'uscita dall'*impasse*, l'arte risponde al richiamo di ciò a cui essa tende irresistibilmente, ovvero al farsi utopia. Nella creazione moderna, però, questo carattere utopico dell'arte non può mai essere espresso nei termini positivi di qualcosa di ben determinato e definito, meramente opposto alla realtà sociale, ma solo in quelli negativi in cui il momento della conciliazione tra arte e realtà è sempre rimandato. Come scrive Adorno:

> Centrale tra le attuali antinomie è che l'arte deve e vuole essere utopia, e in maniera tanto più decisa quanto più la connessione funzionale reale preclude l'utopia; ma che, per non tradire l'utopia con l'apparenza e la consolazione, non può essere utopia. [...] Come la teoria, l'arte non può concretizzare l'utopia; nemmeno negativamente. Il nuovo in quanto crittogramma è l'immagine del tramonto; solo mediante l'assoluta negatività di quest'ultima l'arte esprime l'inesprimibile, l'utopia. (*AT* 55 [45])

3. Come abbiamo visto, l'arte appare ad Adorno come una promessa di felicità mai mantenuta nel suo distanziarsi dalla realtà vigente e nel suo opporsi a essa tramite la configurazione di qualcosa di irreale eppur possibile, ovvero la possibilità di un'esperienza della realtà priva di coercizione e dominio. Questo l'arte lo ottiene configurandosi in base alle stesse tensioni presenti nell'intero ma, al contempo, prendendo le distanze da questo attraverso il momento della sua autonomia. Solo così essa mantiene aperta la possibilità di continuare a rappresentare insieme la spietata critica del reale e la via d'uscita da esso. Per Adorno, l'arte «incarna qualcosa come la libertà in mezzo all'illibertà. E il suo uscire, con la sua semplice esistenza, dalla signoria imperante, la associa a una promessa di felicità che in qualche modo esprime in prima persona con l'esprimere la disperazione» (NzL 600 [II, 274]).

Nel paragrafo precedente abbiamo anche visto come tutte le opere principali di Adorno si interroghino sulla razionalità e, in un certo senso, interroghino direttamente la razionalità. L'elemento razionale è il terreno che non viene mai coscientemente abbandonato ed è in questo senso che il *logos* viene massimamente problematizzato da Adorno e metodologicamente spinto in maniera critica contro i suoi stessi limiti per sconfinarli, per "salvare il salvabile" di quel pensiero in-

guaribilmente malato eppure indispensabile per una emancipazione che si caratterizzi come veramente umana. Una tale operazione, al tempo stesso disperata e carica di speranza, viene tentata dal filosofo tedesco mantenendo sempre sullo sfondo un asse che, come abbiamo visto, risulta decisivo già in *Dialettica dell'illuminismo*, è ben presente in *Dialettica negativa* e va poi a sfociare in *Teoria estetica*: il rapporto tra *ratio* e *mimesis*.

Se in entrambi i testi citati, cioè sia in *Dialettica dell'illuminismo* che in *Dialettica negativa*, l'arte e la dimensione estetica si ripresentano in varie forme e in vari luoghi come elementi per un possibile riscatto della razionalità mutilata, in *Teoria estetica* quest'idea diventa centrale e programmatica. Pertanto, dopo aver sinteticamente chiarito fin qui quale sia la modalità di approccio al reale specifica dell'arte e in che maniera quest'ultima possa rappresentare un'alternativa (razionale ma al contempo espressiva) alla ragione strumentale, in questo paragrafo, continuando a seguire il filo rosso dell'emergere incessante della dialettica *ratio*/*mimesis*, ci soffermeremo più specificamente sulla questione del bello e, parallelamente, sulla tematizzazione adorniana del brutto nell'arte che altro non è se non la cifra del rimosso di cui l'estetico, non senza difficoltà o contraddizioni, si fa portavoce. Ciò che è lasciato "fuori dal tempio" dalla *ratio* è ciò che permane come irrazionale nella concretezza storica e che l'arte ha il compito di razionalizzare, non però in una maniera strumentale ma attraverso il processo di espressione e costruzione interno all'opera e atto a preservare la componente mimetica.

La questione del bello in *Teoria estetica* è estremamente complessa per diversi ordini di ragioni. La tematizzazione diffusa di questo concetto nell'opera e la voluta assenza di definizioni univoche a cui appellarsi (aspetti che, peraltro, caratterizzano *Teoria estetica* in generale nella sua essenza e nel suo intento) rendono difficile, se non impossibile, concentrarsi su un singolo aspetto senza tirare in ballo l'impostazione globale dell'opera. A queste problematiche, che si ripresenterebbero identiche se si volesse affrontare qualsiasi altro importante nucleo concettuale della riflessione estetica adorniana, se ne aggiungono qui anche delle altre di diversa natura. Introduciamo dunque le due che ci appaiono più rilevanti, segnalando già da subito la loro contraddittorietà interna: contraddittorietà intorno a cui si muoverà poi il nostro discorso. Da un lato, Adorno sembra affrontare il tema del bello assumendo la prospettiva di chi, come teorico e interprete critico dell'arte del Novecento (e, in particolare, di quell'arte moderna da lui

tenacemente difesa), è ben cosciente dell'inattualità di tale categoria, per ragioni che hanno molto a che fare non solo con l'estetica in senso stretto ma anche con la dimensione morale e politica. Se si considera il bello nell'arte in quanto "categoria", allora esso appare un codice interpretativo superato, improduttivo, se non completamente abolito (come lo stesso Adorno sembra suggerire in alcuni passi di *Teoria estetica*). Dall'altro lato, però, quando la medesima questione viene osservata da un punto di vista filosofico più ampio, Adorno non può fare a meno di lasciar emergere la questione del bello in tutta la sua straordinaria complessità. In questo senso, tale questione riacquisisce la sua centralità (seppure, come vedremo, sotto forma di negazione determinata), anche e soprattutto per quanto riguarda le creazioni dell'arte moderna che sembrano rinnegare la categoria del bello con maggior vigore.

Questa riappropriazione del bello, seppur in termini negativi, non è dovuta solo al ruolo svolto da questo concetto all'interno delle più importanti riflessioni estetiche, alle quali comunque Adorno si richiama costantemente all'interno di *Teoria estetica*, in un dialogo incessante che in alcuni punti fa somigliare quest'opera a una conversazione (per il tema del bello i referenti principali sono Platone, Kant e Hegel). Ciò che spinge con più forza Adorno verso il prestare attenzione al tema del bello, a conferire a questo un nuovo, seppur differente, rilievo, è il suo scorgere dentro la legge di movimento del bello, nel suo esser divenuto inattuale, un esempio preciso e puntuale di quella dialettica dell'illuminismo che, come abbiamo detto, egli aveva reso oggetto precipuo di analisi in una delle sue opere più celebri. Per Adorno, infatti, come l'illuminismo consegue al mito dal cui superamento esso è sorto, senza mai riuscire tuttavia a emanciparsene completamente e rischiando perciò di ricadervi a ogni passo, così la bellezza «non è l'inizio platonicamente puro, ma è divenuta per la rinuncia a quanto un tempo era temuto, e che solo retrospettivamente, a partire dal proprio *telos,* con quella rinuncia diventa, per dir così fugge verso, il brutto» (*ÄT* 77 [65]). Questa immagine crea un interessante legame tra l'impulso che spinge il bello a tentare di svincolarsi da ciò da cui è stato originato e che teme (tentativo che poi si rivela essere piuttosto un "fuggir verso") e la contraddizione che anima la dialettica dell'illuminismo, in cui il movimento di una ragione che ostinatamente tenta di rimuovere il principio irrazionale da cui è stata originata imita, nella sua volontà di rimozione, il principio del dominio stesso e vi rimane così fatalmente intrappolata. Se in *Dialettica dell'illuminismo* il limite della razionalità strumentale viene rintracciato nella cecità di un pensiero che, ricondu-

cendo tutto a sé, tradisce il non-identico sotto l'effigie del principio di identità, anche per quel che riguarda la dialettica bellezza/bruttezza in *Teoria estetica* l'imputato è il medesimo:

> Lo spirito che forma esteticamente lasciava passare di ciò su cui agiva solo quello che gli era simile, quello che capiva o che sperava di rendere uguale a sé. Questo era un processo di formalizzazione; perciò la bellezza, quanto alla sua linea di tendenza storica, è qualcosa di formale. La riduzione che la bellezza fa subire al temibile da cui e su cui si eleva, e che lascia come fuori dall'area di un tempio, ha qualcosa di impotente nei confronti del temibile. (*ÄT* 82-83 [70])

La punizione che la bellezza infligge al temibile, quel lasciarlo "fuori dal tempio", è una macchia di cui essa si deve necessariamente sporcare per raggiungere quell'identità con se stessa senza la quale essa non esisterebbe affatto. Tuttavia, questo atto di violenza, che istituisce un collegamento tra formalizzazione estetica e ragione strumentale sotto il segno comune del pensiero identificante, oltre a rappresentare per Adorno una cicatrice indelebile con cui l'arte è chiamata a confrontarsi, andrebbe anche individuato come il terreno in cui affondano le loro radici tante questioni interne alle riflessioni estetiche adorniane, prima fra tutte la tendenza affermativa di cui è segretamente affetta qualsiasi opera d'arte, anche la più negativa.

Se si passa a inquadrare la questione da una prospettiva per così dire meta- o sovra-storica a una più concretamente storica, si potranno meglio osservare alcune delle conseguenze che Adorno attribuisce a questa radice formale della categoria del bello. Se, infatti, «la legge della formalizzazione del bello è stata un istante di equilibrio, progressivamente disturbato dal rapporto con il disomogeneo, che invano l'identità del bello tiene lontano da sé», più la realtà storica tende a diventare un oscuro regno della barbarie e dell'insensato (com'è evidente nell'epoca che ha reso possibile Auschwitz), più «ciò che soggiogava l'espressione, il carattere formale della bellezza, con tutta l'ambivalenza del trionfo, si trasforma in un'espressione in cui il minaccioso della dominazione della natura si sposa con la nostalgia per l'assoggettato che si accende con quel dominio. Ciò è però l'espressione della sofferenza per il soggiogamento e per il suo punto fuga, la morte» (*ÄT* 84 [71]). Questo perché, come abbiamo visto in precedenza, per Adorno vige uno strettissimo legame tra arte e società, e tale nesso incontrovertibile, che fa dell'arte un fatto sociale, risiede precisamente nel regno della sua forma.

La forma, nel suo essere contenuto sedimentato, rappresenta infatti per Adorno, in netta polemica con i teorici del realismo, il vero momento radicale (politico) dell'arte moderna. L'arte che si trova ad abitare il mondo della barbarie ne porta lo stigma attraverso i problemi interni alla sua forma. Tanto più la società si fa disumana, tanto più lo spazio d'azione dell'arte ne risulta limitato: il legame tra bellezza e morte, e fra arte e morte, è più volte richiamato in *Teoria estetica.* Non si deve mai dimenticare il momento storico e personale in cui Adorno scrisse le sue opere principali per comprendere la forte connessione presente nel suo pensiero tra estetica, etica e metafisica. Nella realtà sconvolta di un Novecento trafitto dall'inumanità il peccato originale dell'arte, quel principio di violenza legato al suo principio di formalizzazione, trapassa in consolazione e menzogna. E, in questo senso, capitola nel brutto. Ciò può contribuire a spiegare certe affermazioni caratteristiche di *Teoria estetica* come, ad esempio: «Anche per il bene del bello non c'è più qualcosa di bello: perché nulla lo è più» (*ÄT* 85 [72]).

Può risultare interessante, a tal proposito, richiamarsi a un passaggio molto suggestivo di *Dialettica dell'illuminismo* in cui Horkheimer e Adorno si soffermano su un passo apparentemente marginale del XXII libro dell'*Odissea*, il momento in cui Odisseo è tornato a Itaca. Omero, a un certo punto della sua narrazione, ci descrive il momento in cui Telemaco, figlio del re dell'isola, ordina l'esecuzione delle ancelle infedeli. Con un'indifferenza glaciale il poeta liquida questa tragedia in due immagini, entrambe molto importanti ai fini del nostro discorso. Con la prima Omero paragona la morte per impiccagione di queste giovani donne a un volo di uccelli. Poi ci informa del loro dibattere i piedi freneticamente: «per un poco», aggiunge, «non davvero a lungo»[29]. Nella loro interpretazione, Horkheimer e Adorno dipingono Omero in questo passaggio come il "buon borghese" che, dopo avere in due battute scandito l'atroce fatto, immediatamente passa a consolarci. Questo render bello il brutto o persino il mostruoso, consolando il fruitore, è esattamente ciò che per Adorno le opere d'arte moderne non possono e non devono più fare. E, in questo senso, si va a delineare la questione del "canone dei divieti". In realtà, per Adorno le opere d'arte vorrebbero esse stesse morire e lo fanno nel loro momento di "esplosione" in cui, ben coscienti che ciò che le distingue «dall'esistente manchevole» non è «una perfezione superiore», si sacrificano rinunciando alla categoria del duraturo (si

[29] Omero, *Odissea*, trad. it. di G. Tonna, Garzanti, Milano 2004, libro XXII, pp. 302-303.

suicidano, in un certo senso) per protestare contro la manchevolezza dell'esistente e, «come i fuochi d'artificio, [...] brillando si attualizzano in una manifestazione espressiva» (*ÄT* 126 [109]).

Com'è noto, in *Teoria estetica* l'arte viene spesso descritta come una promessa di felicità mai mantenuta (*ÄT* 204 [182]) e questa dicitura ha molto a che fare anche con il discorso sul bello, in quanto l'«inacquietabile anelito di fronte al bello [...] è anelito all'adempimento di quanto è promesso» (*ÄT* 128 [111]). Ora, sebbene l'arte non possa mai mantenere tale promessa e per questo motivo «la macchia della bugia non si [possa] cancellare dall'arte», e nonostante il fatto che «persino nell'arte radicale vi è menzogna nella misura in cui il possibile, che produce come apparenza, per ciò stesso essa manca di produrlo» (*ÄT* 129 [113]), per Adorno vi è nondimeno qualcosa nella realtà che continua a esigere l'arte, ovvero la sofferenza in nome della quale l'arte è chiamata a parlare. Essa, infatti, di per sé rimarrebbe muta e il pensiero razionale è strutturalmente incapace di esprimerla. Per questo motivo l'arte per Adorno non può semplicemente finire, non può arrestarsi alla categoria del bello e così dissolversi, ma deve sopravvivere mutando qualitativamente. Come potrà sopravvivere e a quale prezzo è ciò di cui ci apprestiamo a parlare introducendo il concetto di "canone dei divieti".

Nella storia dell'arte tradizionale il canone corrispondeva all'insieme figurato di tutte le opere che, vincendo la loro battaglia con il tempo, riuscivano a imporsi, andando a costituire la cosiddetta tradizione. In Adorno, che dedica molte pagine di *Teoria estetica* a questo tema, il concetto di tradizione viene fortemente sospettato delle stesse colpe attribuite alla categoria del bello: come la bellezza, nel suo affermarsi in un mondo in cui essa non compare più, ricade nella menzogna, così la tradizione, con il suo aspetto rassicurante e conciliatorio, rischia di far declassare l'arte a mero spettacolo domenicale, in pieno accordo con l'industria culturale. Per il filosofo tedesco ciò che connette tra loro le varie opere d'arte non è un concetto generico di tradizione ma, al contrario, il loro esser nemiche mortali le une delle altre. La figura che ricorre è ancora quella della negazione determinata che rappresenta per Adorno quasi già un «canone di ciò che è da fare» (*ÄT* 58 [47]). L'estetica adorniana, nel suo aspetto prescrittivo, vede nelle opere riuscite e davvero significative le sue prime alleate: esse, infatti, «annientano tendenzialmente tutto quello che nel loro tempo non raggiunge il loro *standard*» (*ÄT* 58 [47-48]).

Per la sopravvivenza dell'arte è necessario non che le opere si

attengano a un vago concetto di tradizione ma che esse inglobino dentro di sé ciò che era stato lasciato "fuori dal tempio" dal principio di formalizzazione: l'amorfo, l'insulso, il brutto. Non è quindi tingendosi di colori sgargianti che l'arte può riuscire a rimuovere l'oscuro dal mondo, dato che «contro l'apparenza non ci si ribella a vantaggio del gioco» (*ÄT* 154 [135]); al contrario, «per sussistere circondate da ciò che è quanto mai estremo e cupo nella realtà, le opere d'arte che non vogliono prostituirsi come conforto devono mettersi sul suo piano» (*ÄT* 65 [54]). L'ideale del nero descritto in *Teoria estetica* corrisponde alla rinuncia dell'arte nuova a voler delineare positivamente l'utopia tramite il facile richiamo a elementi formali spinti verso una conciliazione nei fatti impossibile e perciò mai riuscita: «se, per sazietà per le forme funzionali e per la loro totale adeguatezza, volesse abbandonarsi alla fantasia sbrigliata, [l'arte] cadrebbe subito nel *kitsch*. Come la teoria, l'arte non può concretizzare l'utopia; nemmeno negativamente» (*ÄT* 55 [45]). Tramite la sua componente formale non spetta all'arte che il compito di costruirsi in maniera integrale per difendere la traccia dell'utopia che continua a figurare al suo interno, e questa possibilità di articolazione totale che è offerta all'arte risiede, per paradosso, nel suo farsi capace di assorbire nel suo processo la categoria dell'amorfo. Scrive Adorno:

> La nullità immanente delle sue determinazioni elementari spinge l'arte integrale giù nell'amorfo; essa tanto più gravita da quelle parti quanto più è organizzata. Soltanto l'amorfo rende l'opera d'arte capace della propria integrazione. Attraverso il compimento, l'allontanamento dalla natura informe, ritorna il momento naturale, il non formato, il non articolato. (*ÄT* 155 [136])

Com'è stato già ricordato, l'equilibrio interno tra costruzione ed espressione è vitale per l'opera d'arte. Solo in questo strettissimo punto cieco in cui si può configurare la concordanza di ciò che, di per sé, sarebbe estraneo a ogni articolazione, l'arte si rende capace di farsi carico dell'elemento del rimosso, di quel non-identico contro cui sia la concettualità e la razionalità discorsiva, sia lo spirito formalizzante che informa il bello nel suo emergere, si sono battuti. Come si legge in *Teoria estetica*:

> La categoria del brutto in quanto canone dei divieti non è semplicemente abolita. Non vieta più violazioni di regole universali, ma quelle della concordanza immanente. La sua universalità è solo ormai il primato del particolare: non deve esserci più

> niente di aspecifico. Il divieto del brutto è diventato quello del non formato *hic et nunc*, del non plasmato per intero – del rozzo. (*ÄT* 74 [62])

L'elemento espressivo per Adorno coincide con l'espressione della sofferenza. Può essere letta in questo senso la dinamica che intercorre tra l'apparenza (sotto il cui segno compaiono l'armonico e il consonante) e l'espressione (regno della dissonanza), cioè sotto il segno della dialettica bellezza/bruttezza. «Dissonanza equivale a espressione, il consonante, l'armonico vuole eliminarla acquietando. Espressione e apparenza sono primariamente in antitesi»: «l'espressione non si lascia immaginare se non come espressione del dolore» (*ÄT* 169 [149]). Se volessimo tradurre questo discorso sull'arte in termini di forma e contenuto (termini peraltro rinnegati da Adorno se intesi astrattamente e adialetticamente come meri poli opposti), l'espressione potrebbe andare a rappresentare il momento contenutistico. Le riflessioni estetiche che tentano di rimuovere il valore del contenuto sono tacciate da Adorno di formalismo. «Conciliazione in quanto atto di violenza, formalismo estetico e vita inconciliata formano una triade» (*ÄT* 78 [66]). Se è vero che espressione equivale a dissonanza e che quest'ultima è «il termine tecnico per indicare l'assimilazione nell'arte di ciò che viene chiamato brutto sia dall'estetica sia dall'ingenuità» (*ÄT* 74 [62]), non rimane che interrogarsi sulle ragioni profonde che inducono l'arte, secondo Adorno, a debordare nel dissonante.

Tali ragioni permettono di ricongiungere tra loro i vari impulsi, tutti strettamente connessi con la problematica estetica di fondo, che animano questo testo fondamentale del Novecento. Esse hanno a che fare con l'intreccio fra le dimensioni gnoseologica etica, politica e metafisica nel pensiero adorniano. Per quanto riguarda l'aspetto morale, a cui abbiamo già fatto cenno, l'inglobare dentro di sé ciò che è considerato brutto coincide con il dovere, da parte dell'arte, di farsi espressione di quanti (e di quanto) nel mondo hanno sofferto. In un passaggio di *Teoria estetica* l'aspetto etico e quello politico si fondono chiaramente, là dove Adorno scrive:

> Il motivo dell'accettazione del brutto è stato antifeudale: i contadini sono diventati idonei all'arte. [...] Il represso che vuole la sovversione è, secondo le norme della vita bella nella società brutta, rozzo, storpiato dal risentimento, porta tutti i segni dell'umiliazione sotto il peso del lavoro non-libero, soprattutto fisico. [...] L'arte deve rendere cosa propria il proscritto perché

> brutto, non più per integrarlo, lenirlo o conciliarlo con la sua esistenza attraverso l'umorismo, che è il più repellente di tutto il repellente, bensì per denunciare nel brutto il mondo che lo crea e lo riproduce a propria immagine. (*ÄT* 78-79 [66])

Il carattere etico e politico della tematica estetica del brutto, nel suo rapporto dialettico col bello, emerge poi con ancora maggiore chiarezza quando Adorno si sofferma sul rapporto tra natura e bruttezza. Facendo riferimento al paesaggio industriale egli dichiara che ciò che noi avvertiamo come brutto non è altro che la traccia della violenza subita dalla natura, ma non a opera della tecnica in senso astratto e generale, come vorrebbe la morale borghese, bensì a opera degli attuali rapporti di produzione. Questo equivale a dire che, non appena questi ultimi venissero trasformati, le cicatrici del brutto scomparirebbero dalla natura. Questa affermazione, che potrebbe sembrare un'ovvietà, appare però centrale in quanto dalle cicatrici presenti nel paesaggio industriale si profila la possibilità di un mondo più razionale, più giusto. In *Teoria estetica* la natura insomma si fa portatrice, tramite le tracce di violenza che il vigente ha lasciato su di essa, dell'utopia negativa. Emerge già da qui il legame tra categoria del brutto e gnoseologia. Prigioniera di una realtà insensata, l'arte si maschera da clown e per smascherare la finta razionalità di cui la realtà si fa vanto si appresta a imitarla, rivelandone l'incompiutezza. Per Adorno, come si è visto nel paragrafo precedente, non vi sarà mai una razionalità piena finché essa non si renderà capace di comunicare con il suo altro. L'arte altamente razionalizzata della modernità, che costituisce l'ultimo rifugio del non-identico, si muove nel tentativo di costruire un rapporto con esso che non agisca per assimilazione. Questa modalità altra di rapportarsi al reale è rintracciata da Adorno nel modo mimetico di comportarsi, come possibilità di esperire il reale che non passa per il principio di identità e per il dominio del soggetto sull'oggetto. È questa traccia mimetica ciò che l'estetico ha da lasciare in patrimonio alla razionalità, come traccia di qualcosa che era proprio di un mondo in cui il temibile non era ancora stato lasciato "fuori dal tempio". Di questa realtà magica, pur definita come «falsità sanguinosa» (*DdA* 25 [17]), per Adorno l'arte salva proprio questa possibilità di esperire l'altro da sé. Il brutto, il temibile, l'amorfo continuano a comparire nell'arte in misura tanto più crescente quanto più la razionalità del vigente risulta mancante. Come si legge in un passaggio molto enfatico di *Teoria estetica*:

> La bruttezza arcaica, le maschere cultuali che minacciano cannibalismo, avevano a che fare con il contenuto, erano imitazioni del terrore che spargevano attorno a sé come castigo. Con il depotenziamento del terrore mitico a opera del soggetto che si stava destando, quei tratti sono stati investiti dal tabù di cui erano organo; brutti solo rispetto all'idea di conciliazione che viene al mondo con il soggetto e con la sua libertà in corso di risveglio. Ma gli antichi spauracchi sopravvivono nella storia che non riscatta la libertà, e in cui il soggetto come agente dell'illibertà protrae la signoria mitica contro la quale si ribella e sotto la quale sta. (*ÄT* 76 [64])

Che gli antichi spauracchi continuino a sopravvivere è ciò che l'uomo in un certo senso deve augurarsi, perché, una volta annientata tale possibilità, dell'altro non rimane speranza. È questa traccia mimetica ciò che l'estetico cela dentro di sé come un segreto, in attesa del mondo altro che l'arte non può affermare ma solo promettere.

4. In un interessante contributo di alcuni anni fa dall'eloquente titolo *Ritorno della bellezza?* Wolfgang Welsch, pur prendendo atto del «ritorno della tematizzazione della bellezza» nei dibattiti estetici contemporanei, lamentava però l'assenza «nella discussione attuale» del tema «della grande bellezza, della bellezza mozzafiato»[30]. Sebbene una definizione come "bellezza mozzafiato" possa risultare all'inizio un po' oscura e impenetrabile, Welsch offre alcune indicazioni che rendono sicuramente più chiaro il suo discorso, là dove scrive ad esempio:

> Molto di ciò che ci appare bello e di ciò che chiamiamo 'bello', è certamente determinato dal punto di vista culturale. La grande bellezza, la bellezza mozzafiato, però, non lo è. La sua attrattività si alimenta da sorgenti più profonde di quelle culturali. Per questo può rivolgersi a membri di cerchie culturali del tutto diverse[31].

Il tipo di bellezza a cui fa riferimento Welsch, dunque, sembra caratterizzarsi per una certa immediatezza, indeterminatezza e forse anche vaghezza e atmosfericità che la rendono appunto un fenomeno universale, comune a tutti gli esseri umani a prescindere dalle loro differenze culturali o di altro tipo. Sebbene a prima vista possa

[30] W. Welsch, *Cambio di rotta. Nuove vie dell'estetica*, trad. it. di A. Nannini, Aesthetica, Palermo 2017, p. 83.
[31] Ivi, p. 89.

apparire un po' azzardato, credo che le considerazioni di Welsch si possano sensatamente accostare ad alcune riflessioni di Adorno sul bello naturale (nel suo rapporto dialettico con il bello artistico) e l'aura, le quali, a loro volta, possono aiutare a far luce su ciò di cui ne va nel caso della «fascinazione non determinata culturalmente, ma transculturale»[32] di cui parla appunto Welsch.

Seppur notoriamente diffidente verso la tendenza a fornire definizioni nette e immediate, in *Teoria estetica* Adorno ci regala una definizione concisa della bellezza come «esodo di ciò che si è obiettivato nel regno degli scopi da tale regno» (*ÄT* 428 [390]). Ciò chiama in causa il rapporto tra cultura (e dunque anche arte) e natura, bello artistico e bello naturale, come si può facilmente vedere dalle osservazioni di Adorno immediatamente successive a tale definizione, dove si legge che l'arte «prende partito per la natura oppressa» e deve proprio a quest'ultima «l'idea di una conformità a scopi diversa da quella posta da uomini»; l'arte è «il salvataggio della natura, ovvero dell'immediatezza, attraverso la negazione, mediazione completa» (*ÄT* 428 [390]). A tal riguardo, nella sezione di *Teoria estetica* sul bello naturale Adorno definisce enfaticamente la riflessione sulla natura come «indispensabile [anche] per la teoria dell'arte» e coglie in maniera molto precisa il rapporto dialettico tra il bello naturale, come «traccia del nonidentico nelle cose al tempo della signoria dell'identità universale» e come utopia del non ancora esistente all'interno del vigente, e il bello artistico, come tentativo di «mantenere ciò che la natura promette [ma] vorrebbe invano [...]: aprire gli occhi» (*ÄT* 98, 102, 104, 114 [83, 87, 89, 98]). Alla luce di ciò, Adorno giunge alla pregnante conclusione secondo cui «ciò che è bello nella natura balena per sparire subito davanti al tentativo di arrestarlo. L'arte non imita la natura né un singolo bello naturale, bensì il bello naturale in sé» (*ÄT* 113 [97]).

Tali accenni a una certa immediatezza e, soprattutto, indeterminabilità del bello naturale spingono ad agganciare il discorso su questo fenomeno al discorso sull'aura. Nonostante il tema dell'aura non sia predominante in *Teoria estetica*, esso è cionondimeno ben presente e, invero, in una maniera molto intrigante. Il referente privilegiato e in un certo senso obbligato per la discussione sull'aura è Walter Benjamin, principalmente (seppur non esclusivamente)[33] per il celebre saggio *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* che Adorno, com'è

[32] *Ibidem*.
[33] A. Pinotti (ed.), *Costellazioni. Le parole di Walter Benjamin*, Einaudi, Torino 2018, pp. 11-14.

noto, ebbe modo di leggere e discutere criticamente con il suo autore, in particolare nella famosa lettera a Benjamin del 18 marzo 1936[34]. In estrema sintesi, nel saggio di Benjamin la questione dell'aura veniva inquadrata in relazione ai temi dell'«*hic et nunc* dell'opera d'arte», della sua «esistenza irripetibile» che ne costituisce «l'autenticità» e le conferisce «l'autorità», e che però vacillerebbe nell'epoca della riproducibilità tecnica: «ciò che viene meno» con quest'ultima, per Benjamin, «può essere riassunto nel concetto di aura» indicante «l'unicità dell'opera d'arte»[35]. A tal proposito, Benjamin usa espressioni molto forti e ormai celebri come «decadenza dell'aura», «distruzione dell'aura» o «spietato annientamento dell'aura»[36], traendone anche alcune conclusioni piuttosto drastiche sul fatto che l'arte sarebbe ormai definitivamente «sfuggita al regno della *bella apparenza*, a quel regno che per tanto tempo è stato considerato l'unico in cui essa potesse fiorire»[37].

Pur stimando enormemente la filosofia di Benjamin, in generale, e la sua teoria dell'opera d'arte, in particolare, Adorno non mancò mai di lamentare quella che gli sembrava una carenza o interruzione della dialettica nella concezione benjaminiana, soprattutto in relazione alla dicotomia tra «valore cultuale» e «valore espositivo dell'opera d'arte»[38] nel caso specifico del tema dell'aura. Ciò è ben visibile sia in varie lettere di Adorno a Benjamin[39], sia in diversi passaggi di *Teoria estetica* che, a oltre trent'anni di distanza, muovono appunto una «critica dialettica» alla teoria di Benjamin, affermando che «la teoria dell'aura, maneggiata non dialetticamente, si presta all'abuso», e rilevando che nel saggio *Piccola storia della fotografia* Benjamin aveva presentato l'«antitesi tra opera auratica e opera riprodotta in massa [non] in maniera così adialettica» come invece in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* (*ÄT* 57, 73, 89 [46, 61, 75]).

[34] Sul carteggio Adorno-Benjamin e, in particolare, su questa lettera, cfr. B. Chitussi, *Immagine e mito. Un carteggio tra Benjamin e Adorno*, Mimesis, Milano-Udine 2010, pp. 51-82.
[35] W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, trad. it. di E. Filippini, Einaudi, Torino 2011, pp. 6, 8, 11.
[36] Ivi, pp. 10-11, 32.
[37] Ivi, p. 21.
[38] Ivi, p. 13.
[39] Si vedano, ad esempio, le lettere di Adorno a Benjamin del 18 luglio 1935 e del 10 novembre 1938, in cui, a proposito di diversi concetti benjaminiani, Adorno pone sempre l'obiezione di «perdita di coerenza dialettica» (W. Benjamin, *Lettere 1913-1940*, trad. it. di A. Marietti e G. Backhaus, Einaudi, Torino 1978, pp. 295-297, 304, 363-365).

Dal punto di vista di Adorno, le opere d'arte autentiche «parlano anche quando rifiutano l'apparenza, dall'illusione fantasmagorica all'ultimo soffio auratico», e ogni «rapporto autentico con un'opera d'arte» esige ancora oggi un «entrare nella cosa oggettiva, [un] "respirare l'aura"» (*ÄT* 160, 409 [141, 371]). Così, anche nella nostra epoca per Adorno è innegabile la presenza di qualcosa come «un alito, un'aura delle creazioni», sebbene si debba stare attenti a non confondere il «momento auratico» autentico con la pseudo-aura dell'«arte di intrattenimento» e dell'industria culturale che la spalma su tutti i propri prodotti «come se fosse [una] salsa unitaria» (*ÄT* 318, 461 [287, 423]). Il che, naturalmente, apre anche la grande questione se l'aura, nell'arte del nostro tempo, sussista ancora in forme definibili come autentiche e genuine oppure solo in forme inautentiche e sussumibili sotto concetti quali "mercanti di aura" o "supermarket dell'aura"[40]. Tornando a Benjamin, comunque, la definizione dell'aura in *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, riferita sia agli «oggetti storici» che agli «oggetti naturali», si gioca su un rapporto del tutto particolare, se non proprio unico e al limite dell'inesprimibile, fra vicinanza e distanza: gli oggetti auratici sono infatti «apparizioni uniche di una lontananza, per quanto questa possa essere vicina»[41]. A ciò è importante abbinare anche quel che Benjamin scrive nel saggio *Su alcuni motivi in Baudelaire*, là dove si legge, in relazione alla bellezza, che «nella riproduzione tecnica [...] il bello non ha alcun posto»[42] e, in relazione all'aura, che quest'ultima dipende in maniera essenziale da una specifica esperienza di corrispondenza di sguardi. Scrive infatti Benjamin:

> Nello sguardo è implicita l'attesa di essere ricambiato da ciò a cui si offre. Se questa attesa [...] viene soddisfatta, lo sguardo ottiene, nella sua pienezza, l'esperienza dell'aura. [...] L'esperienza dell'aura riposa quindi sul trasferimento di una forma di reazione normale nella società umana al rapporto dell'inanimato o della natura con l'uomo. [...] Avvertire l'aura di un fenomeno significa dotarlo della capacità di guardare. [...] [Si] intende, con essa, l'"apparizione irripetibile di una lontananza"[43].

[40] A. Dal Lago-S. Giordano, *Mercanti d'aura. Logiche dell'arte contemporanea*, il Mulino, Bologna 2006; D. Evola, *L'esperienza estetica al supermarket dell'aura*, «Rivista di estetica» 52 (2013), pp. 81-96.
[41] W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 10.
[42] Id., *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*, a cura di A. Pinotti-A. Somaini, Einaudi, Torino 2012, p. 196.
[43] Ivi, p. 197.

Traendo senza dubbio ispirazione da tutto ciò, in *Teoria estetica* Adorno riprende il tema dell'aura come lontananza, affermando che essa è «ciò che nelle opere d'arte trascende la loro mera esistenza», giacché «la loro assoluta vicinanza sarebbe la loro assoluta integrazione» (*ÄT* 460 [422]). Tuttavia, sviluppando ulteriormente il discorso sulla base delle proprie coordinate teoriche, egli aggiunge anche che l'aura, se indagata più in profondità, si rivela essere un fenomeno ascrivibile a una complessa dialettica che coinvolge natura, arte, *mimesis* e magia[44]. Infatti, come si legge in un passaggio particolarmente pregnante di *Dialettica dell'illuminismo*:

> È nel senso dell'opera d'arte, nell'apparenza estetica, essere ciò a cui dava luogo, nell'incantesimo del primitivo, l'evento nuovo e tremendo: l'apparizione del tutto nel particolare. Nell'opera d'arte si compie ancora una volta lo sdoppiamento per cui la cosa appariva come alcunché di spirituale, come estrinsecazione del *mana*. Ciò costituisce la sua 'aura'. (*DdA* 35 [27])

Tutto ciò rivela chiaramente un'affinità con il discorso sulla bellezza, in generale, e sul bello naturale, in particolare: sia perché il succitato passaggio sull'aura in *Dialettica dell'illuminismo* è tratto proprio da una parte del libro vertente sul diverso rapporto con la natura instaurato dalla magia, dal mito e dall'illuminismo; sia perché in *Teoria estetica*, nel ribadire che «la concezione del bello artistico è in comunicazione con il bello naturale», Adorno afferma proprio che, a tal proposito, «si può ricordare il concetto benjaminiano di aura», specificando poi:

> Ciò che qui viene chiamato aura è familiare all'esperienza artistica sotto il nome di atmosfera dell'opera d'arte, intesa come ciò attraverso cui la connessione dei suoi momenti rinvia al di là di questi e ogni singolo momento fa rinviare oltre di sé. Proprio questo costituente dell'arte [...] è nell'opera d'arte ciò che si sottrae alla cosalità di essa, alla registrazione dello stato di fatto, e, come dimostra qualsiasi tentativo di descrivere l'atmosfera dell'opera d'arte, qualcosa di sfuggente, di fugace, che tuttavia [...] va obiettivato, proprio in forma di tecnica artistica. Il momento auratico [...] è una determinazione obiettiva dell'opera d'arte. [...] Anche quando le

[44] Secondo D. Mersch, *Evento e aura. La trasformazione radicale dell'arte dall'opera al performativo*, in A. Bertinetto-G. Bertram (eds.), *Il bello dell'esperienza. La nuova estetica tedesca*, Marinotti, Milano 2016, p. 106, l'aura per Adorno sarebbe addirittura l'«elemento costitutivo dell'arte in assoluto».

> opere d'arte, in una linea di sviluppo che comincia con Baudelaire, si liberano dell'elemento atmosferico, questo è conservato dialetticamente al loro interno in quanto negato, evitato. Esattamente questo elemento ha, però, il proprio modello nella natura, e l'opera d'arte è più profondamente affine a quest'ultima in esso che in ogni somiglianza cosale. Percepire nella natura l'aura di essa [...] significa rendersi conto relativamente alla natura di ciò che rende essenzialmente tale l'opera d'arte. (*ÄT* 408-409 [370-371])[45]

Quel che emerge, fra le altre cose, è dunque una sorta di universalità dell'auratico come componente ineliminabile e per così dire "mozzafiato" (per dirla con Welsch) del bello. Se quest'ultimo, nella sua complessità dialettica, non è certamente riducibile solamente a una tale componente per certi versi "naturale" (cioè scaturente da un particolare rapporto con la natura) e, anzi, si sviluppa e si declina storicamente in maniere sempre diverse (anche intrecciandosi col brutto nella nostra epoca, come abbiamo visto), è altrettanto certo che il bello non sembra poter mai prescindere del tutto da una tale componente[46]. «Appare la bellezza mai assillante né oziosa / Languida quando è ora e forte e lieve e austera»[47], cantava negli anni Novanta Giovanni Lindo Ferretti: anche questo, in un certo senso, la rende intrinsecamente auratica.

Ora, se c'è un fenomeno fondamentale dell'esperienza umana (anch'esso universale, irresistibile e a suo modo "atmosferico") che può esser forse paragonato alla suddetta universalità, atmosfericità e irresistibile attrattività dei fenomeni estetici di cui stiamo trattando (la bellezza, l'aura), questo è probabilmente l'amore. Se un tratto di auraticità, in base a quanto detto finora, sembra infatti inerire al bello come tale, pur nelle sue mille forme e sfumature, altrettanto indubbiamente l'innamoramento comporta una sorta di trasfigurazione della fisionomia della persona amata tale da farla rilucere come apparizione unica di una lontananza pur nella vicinanza, ovvero tale da farla apparire come dotata di un'indefinibile e irripetibile aura. Particolarmente eloquenti, a tal proposito, possono risultare alcune

[45] Sul rapporto tra aura e atmosfera, cfr. T. Griffero, *Atmosferologia. Estetica degli spazi emozionali*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 81-85.
[46] Sull'intreccio di storicità e naturalità nella concezione adorniana del bello, e sul legame fra il concetto di bello naturale e quello di storia naturale in Adorno, cfr. M. Farina, *La dissoluzione dell'estetico. Adorno e la teoria letteraria dell'arte*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 192-205.
[47] C.S.I., *Brace*, in *Tabula Rasa Elettrificata*, Polygram Records 1997.

considerazioni di Welsch su ciò che egli chiama "bellezza mozzafiato", là dove (usando parole che sembrano perfettamente calzanti tanto a proposito del bello e dell'aura, quanto a proposito dell'amore) egli spiega come determinati fenomeni che si offrono alla nostra percezione sembrino racchiudere «una promessa o una sfida – e una potenza – di migliorare e ampliare la nostra sensibilità, la nostra comprensione e forse anche la nostra vita»: «si viene rapiti dal magnetismo», «ci si sente irresistibilmente attratti» da tali fenomeni,

> come se fosse stata toccata una corda finora sconosciuta della nostra esistenza, una corda di cui non sapevamo nulla e che ora, tutt'a un tratto, inizia a suonare. [...] Qui, dunque, né la contemporaneità né l'appartenenza alla "storia degli effetti" gioca davvero un ruolo. Deve essere piuttosto qualcosa nella costituzione umana come tale che ci rende suscettibili alla forza di attrazione [...], qualcosa che giace al di sotto della nostra formazione culturalmente specifica, qualcosa di transculturale[48].

A confermare la legittimità di una tale ipotesi interpretativa – che, sulla base di determinate premesse teoriche, tenta di collegare bellezza, aura e amore – provvede del resto lo stesso Adorno: sia con alcune osservazioni sull'amore in *Minima moralia* che connettono quest'ultimo alla dialettica immediatezza/mediazione e all'atteggiamento magico-mimetico di apertura all'alterità come scaturigine originaria di ogni sensatezza nella nostra esperienza del mondo[49]; sia con un episodio riportato da Stefan Müller-Doohm nella sua monumentale biografia di Adorno. Qui, infatti, citando un passaggio di una lettera di Adorno del maggio 1946 in cui egli parlava a un amico della sua relazione extraconiugale con Charlotte Alexander (moglie del suo medico e amico Robert Alexander), si legge: «[per] spiegare ciò che è accaduto [...] sarebbero certo molto più adatte espressioni come aura o incantesimo; era come se un pezzo di quella ormai perduta promessa di felicità dell'infanzia fosse stato mantenuto, inaspettatamente, e

[48] W. Welsch, *op. cit*., pp. 89-90.

[49] Scrive infatti Adorno: «Amare significa saper impedire che l'immediatezza sia soffocata dall'onnipresente pressione della mediazione»; «l'umano è nell'imitazione: un uomo diventa uomo solo imitando altri uomini. In questo atteggiamento, che è la forma elementare dell'amore», si possono scorgere «le tracce dell'utopia che potrebbe scuotere il sistema del dominio» (*MM* 176, 195 [182, 203]). Richiama opportunamente la centralità di questa tematica nel pensiero adorniano A. Honneth, *Reificazione*, trad. it. di C. Sandrelli, Meltemi, Roma 2007, pp. 43-44.

troppo tardi»[50]. Subito dopo il frammento tratto da questa lettera, nel medesimo capitolo della biografia di Müller-Doohm viene riportato anche un passaggio da alcuni appunti di Adorno risalenti allo stesso periodo che recita: «L'amore altro non è se non il balenare del sogno nell'esperienza della realtà, di fatto, il *déjà vu* incarnato in una persona. Visibile, lo è soltanto per una frazione di secondo»[51].

È sufficiente sostituire la parola aura alla parola amore nei due passi adorniani appena citati per cogliere appieno la congenita affinità tra questi fenomeni, tenuto conto della loro comune appartenenza al complesso di ciò che in Adorno prende il nome di "promessa di felicità" e "incantesimo". In maniera non dissimile dall'aura, come forma di persistenza del magico in un mondo interamente razionalizzato e amministrato, e in maniera non dissimile dalla tenace persistenza del senso del bello anche in un mondo che costringe l'arte a rifiutare ogni armonia e bellezza e a trovare rifugio nel suo opposto (cioè nel carattere vincolante del brutto e del dissonante), anche la perdurante e a suo modo utopica possibilità dell'amore persino nelle situazioni più tetre, opprimenti e angoscianti che l'essere umano possa sperimentare (come magistralmente esemplificato, per esempio, dall'innamoramento fra Winston e Julia nel mondo distopico di *1984* di Orwell) si offre al nostro sguardo e alla nostra comprensione come traccia residua di incanto in un mondo totalmente disincantato, come cifra di una possibile conciliazione in un mondo completamente inconciliato. Al pari dell'arte, del resto, anche l'amore si rivela essere spesso una promessa di felicità che non viene mantenuta.

Università degli Studi di Bologna
stefano.marino4@unibo.it
ginestra.bacchio@studio.unibo.it

[50] S. Müller-Doohm, *Theodor W. Adorno. Biografia di un intellettuale*, trad. it. di B. Agnese, Carocci, Roma 2003, p. 88.
[51] *Ibidem.*

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Adorno e la storia naturale della morale

di
Mario Farina

Abstract: *Adorno and the Natural History of Morality*. The aim of this paper is to investigate in what terms it is possible to talk about a moral theory in Adorno's thought. In his thought, in fact, there is no explicit reference to a set of commonly shared values and there is also a lack of a univocal definition of the principle of freedom, i.e. two important prerequisites for the development of a moral theory. The proposal of this paper is to read the moral question in Adorno in the light of a genealogical reconstruction of his founding assumptions, an operation that takes on the features of a natural history of morality, according to the meaning that Adorno himself assigns to this concept.

Keywords: Th. W. Adorno, Dialectics, Genealogy, Morality, Natural History

Abstract: L'obiettivo di questo intervento è di indagare in che termini è possibile parlare di una teoria morale nel pensiero di Adorno. Nel suo pensiero, manca infatti un esplicito riferimento a un insieme di valori comunemente accettati e manca, inoltre, una definizione univoca del principio della libertà, vale a dire due importanti presupposti per una teoria morale. La proposta di questo intervento è quella di leggere la questione morale in Adorno alla luce di una ricostruzione genealogica dei suoi presupposti fondativi, operazione questa che assume i tratti di una storia naturale della morale, secondo il significato che Adorno stesso assegna a questo concetto.

Keywords: Th. W. Adorno, storia naturale, morale, dialettica, genealogia

> È un tardivo prodotto di quella letteratura di massime e considerazioni socio-psico-filosofiche molto in auge nel periodo «weimariano» («considerazioni marginali, sfoggio di 'eleganza sovrana', di buon gusto e di delicatezza nervosa, di interpreta-

> zioni 'profonde', che da un particolare deducono un fatto o un fenomeno generale, ecc.»)[1].

Così si esprimeva nel 1952 Delio Cantimori nella sua relazione al comitato editoriale Einaudi con cui sconsigliava la pubblicazione della prima traduzione italiana dei *Minima moralia*. Sebbene si sia col tempo attestato tra le opere più significative del secondo Novecento, nel nostro Paese il testo ha avuto una vicenda editoriale travagliata[2], a testimonianza di una difficoltà marcata a recepirne i contenuti fondamentali[3]. Lo spaesamento dimostrato da Delio Cantimori di fronte al libro adorniano di aforismi non era allora un caso isolato, ma testimonia la reazione perplessa al cospetto di una teoria morale (che sarebbe forse più corretto chiamare discorso morale) nella quale l'autore non offre nulla che assomigli a una effettiva posizione valoriale. Piuttosto, Adorno illustra esempi, racconta aneddoti, commenta storielle popolari e si sofferma sui comportamenti apparentemente meno rilevanti della vita, componendo una sorta di psicopatologia della morale quotidiana nella quale la vita associata risulta destituita di ogni pretesa di effettivo vincolo etico.

La filosofia morale, o come si esprime sarcasticamente Adorno «la dottrina della retta vita», è definita come una «triste scienza» (*MM*, p. 13 [3]) che non può più essere espressione di norme e descrizione di valori consolidati. Nel contesto della tarda modernità, ogni presa di posizione nei confronti di un dover essere si rivela infatti falsa coscienza, dal momento che non fa altro che isolare un modello astratto costantemente smentito dalla realtà, a sua volta immagine concreta del non dover essere. Ciononostante, e su questo Adorno sarà sempre chiaro, non è nemmeno pensabile una filosofia che rinunci alla morale. Su questa

[1] T. Munari (ed.), *I verbali del mercoledì. Riunioni editoriali Einaudi 1943-1952*, Einaudi, Torino 2011, p. 416.

[2] È noto che la prima edizione Einaudi del testo (1954) fosse emendata di trentotto aforismi, rispetto ai quali il curatore (Renato Solmi) non si preoccupa di fare chiarimenti. Ventidue anni dopo, Giovanni Carchia appronta per la editrice L'Erba voglio una versione degli aforismi tralasciati, curando un volume dal titolo Th. W. Adorno, *Minima imMoralia. Aforismi "tralasciati" nell'edizione italiana (Einaudi, 1954)*, trad. it. di G. Carchia, L'Erba voglio, Milano 1976; la prima edizione completa del testo sarà edita, sempre per Einaudi, nel 1979 a cura di Leonardo Ceppa.

[3] Sulla prima edizione del testo e sul ruolo di rottura che ha rivestito nel panorama politico italiano, segnalato fin da subito da un autore del calibro di Cesare Cases, si veda R. D'Alessandro, *La teoria critica in Italia. Letture italiane della Scuola di Francoforte*, manifestolibri, Roma 2003, pp. 31-59.

tensione, quella tra l'impossibilità di un'etica positiva e la necessità di valutare la vita[4], si giocano le possibilità di parlare di una teoria morale nel pensiero di Adorno.

Proposta di questo intervento è quella di concepire la filosofia morale di Adorno alla luce del suo intento genealogico. L'esito dei *Minima moralia*, infatti, rappresenta ciò che può assomigliare alla versione adorniana del kantiano fatto della ragione: ciò che viene riconosciuto per vero e su cui è possibile costruire qualcosa che assomigli a una morale. Se però una morale positiva non è in grado di esprimere la posizione del soggetto all'interno della realtà sociale, l'unica via che resta al pensiero è quella di mostrare le ragioni di questa inadeguatezza. Precisamente questo è l'intento genealogico di Adorno e trova la propria espressione più compiuta nell'idea di una storia naturale della morale, per come cercherò di tratteggiarla in questo intervento. Sappiamo che Adorno, prima di morire, progettava di scrivere un'opera di argomento morale. Di quest'opera, però, non è restata traccia. Anziché tentare un'improbabile ricostruzione ipotetica dei suoi contenuti, sembra più interessante vagliarne i presupposti teorici. A partire dai *Minima moralia* cercherò dunque di tratteggiare i possibili contorni di una morale in senso adorniano. Ciò di cui si tratta, però, non può essere pensato come una nuova scienza del retto vivere, bensì come la dimostrazione che la morale, l'esercizio della libertà, è un terreno che deve essere riconquistato da zero, a partire da una ricostruzione dei suoi presupposti fondativi.

1. *La vita offesa*

Minima moralia non è un testo di teoria morale. Istruttiva, a questo proposito, è la breve *Dedica* iniziale, che contrariamente al resto del volume ha un tono decisamente saggistico e programmatico. Presupposto

[4] Senza che sia necessario scomodare passaggi notevoli di opere adorniane, è sufficiente citare l'esempio della riflessione su Auschwitz per comprendere in che senso l'avalutatività non possa far parte del pensiero di Adorno. A esempio, si può citare un passaggio della sezione conclusiva della *Dialettica negativa*: «la collera che insorge, dopo Auschwitz, contro ogni affermazione di positività dell'esistenza in quanto bigottismo, ingiustizia nei confronti delle vittime, contro il fatto che si estragga un senso sia pur assai sbiadito dal loro destino, ha il suo momento oggettivo, dopo che sono accadute cose che fanno oltraggio alla costruzione di un senso immanente irradiato da una trascendenza posta affermativamente» (*ND* 354 [325]).

generale di queste poche pagine, che offrono una sorta di prefazione a un testo che per sua natura ne è privo, è l'idea che la morale, in quanto scienza del retto vivere, si fondi sull'esistenza di una vita vera, vale a dire di un insieme di elementi che possano essere riconosciuti come sensati, attribuendo un valore alle azioni compiute quotidianamente dagli esseri umani. Detto nel modo più sbrigativo possibile, la legittimità dell'enunciato "rubare è moralmente condannabile" deriva da una serie di presupposti, dei quali quello fondamentale – stando all'impostazione illuminista del problema – consiste nella spontaneità autonoma del soggetto agente. Questa è la vita per come la intende Adorno, la presenza di un nucleo capace di attribuire valore normativo alle singole azioni. La natura a-morale di un gatto che gioca con il corpo mezzo morto di un topo e quella morale della medesima azione compiuta da un essere umano deriva, precisamente, da quel presupposto.

Ciò che è accaduto nel tardo capitalismo, però, ha storicamente modificato questa condizione. «Quella che un tempo i filosofi chiamavano vita», scrive infatti Adorno, «si è ridotta alla sfera del privato, e poi del puro e semplice consumo, che non è più se non un'appendice del processo materiale della produzione, senza autonomia e senza sostanza propria» (*MM*, 13 [3]). In un passaggio di orientamento più marxiano di quanto Adorno abbia genericamente abituato il pubblico, viene levata legittimità al presupposto sul quale è possibile fondare una morale, vale a dire l'autonomia delle azioni umane vincolata alla spontaneità soggettiva. Pensare a una teoria morale, oggi, sarebbe perciò un'operazione non solo contraria alla realtà dei fatti, ma persino ideologica, nel senso di un'operazione volta all'occultamento della realtà. Avrebbe la funzione, dice Adorno, che hanno quei romanzi nei quali i personaggi agiscono come se ancora fossero soggetti, cioè come agivano nel contesto del romanzo classico, riducendosi al *kitsch*. «Lo sguardo aperto sulla vita» si legge «è trapassato nell'ideologia, che nasconde il fatto che non c'è più vita alcuna» (*MM*, 13 [3]).

Il riconoscimento di questa condizione non deve però sfociare in una forma di disfattismo intellettuale. Al *rinvio della prassi* che da sempre è stato rimproverato, anche giustamente[5], ad Adorno non corrisponde un rinvio della teoria. Piuttosto, proprio in nome dell'identità di prassi e teoria, la paralisi a cui storicamente va incontro la

[5] È questa, infatti, l'espressione che Marzio Vacatello usa come titolo della sua monografia su Adorno, pionieristica per gli studi italiani, sulla quale tornerò più avanti: M. Vacatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, La Nuova Italia, Firenze 1972.

prima impone alla seconda di rivedere i propri presupposti. I *Minima moralia*, allora, corrispondono esattamente al tentativo di revisione dei presupposti sui quali si fonda la vita morale. Se il vecchio soggetto a cui aspirava l'Illuminismo è andato incontro a una dissoluzione «senza che un nuovo soggetto sia nato nel frattempo dal suo grembo» (*MM* 14 [4]), ciò che il pensiero può fare è preparare il terreno a questo nuovo soggetto, inteso come possibile base costitutiva di una teoria morale, tracciando la fisionomia di quella dissoluzione.

Il testo dei *Minima moralia* corrisponde dunque a questo, a una fisionomia della «vita falsa» inadatta a ospitare quella giusta (*MM* 43 [35]), tesi con cui polemizzava a inizio degli anni Settanta Franco Fortini, forse anche per via di un fraintendimento dovuto alla traduzione della celebre frase di Adorno[6]. La costruzione aforistica del testo si presenta dunque come il tentativo di mettere la vita falsa di fronte alla propria falsità, aspirando a essere «la sabbia al posto dell'olio in un meccanismo» qual è diventato quello sociale, come diceva Rüdiger Bubner[7]. Interessante, a questo proposito, è un confronto con un altro testo frammentario pubblicato pochi anni dopo il libro di Adorno. Scritti fra il 1954 e il 1956, dunque dieci anni dopo i *Minima moralia*, i *Miti d'oggi* di Roland Barthes, che trattano un materiale simile, muovono da un presupposto preciso: la demistificazione della presunta naturalità della società borghese avviene tramite l'analisi semiotica di singoli fenomeni culturali, mostrando il prodursi di una dicotomia tra significante e significato, laddove (detto grossolanamente) il primo vale come copertura ideologica del secondo[8]. Nel capitoletto dedicato ai *Giocattoli* Barthes mostra con chiarezza questa dinamica. Il giocattolo per bambini corrisponde sostanzialmente alla miniaturizzazione del mondo adulto e questo indica che il giocattolo «*significa sempre qualcosa*»; di conseguenza:

> il fatto che i giocattoli francesi prefigurino letteralmente l'universo delle funzioni adulte può solo, evidentemente, preparare

[6] «Es gibt kein richtiges Leben im falschen» è reso da Solmi come «non si dà vera vita nella falsa», mentre il lessico adorniano (*richtinges Leben*) ha a che fare con la giustezza, o se si vuole la rettitudine, della vita morale, non con la sua verofalsità.
[7] R. Bubner, *Adorno als Klassiker*, «Philosophische Rundschau» 50 (2003); trad. it. A. Rossi, *Adorno come classico*, in L. Cortella-M. Ruggenini-A. Bellan (eds.), *Adorno e Heidegger. Soggettività, arte, esistenza*, Donzelli, Roma 2005, p. 337.
[8] R. Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris 1957 (trad. it. di L. Lonzi, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 2005, pp. xix-xx).

> il bambino ad accettarle tutte, costituendogli, prima ancora che possa ragionare, l'alibi di una natura che da sempre ha creato soldati, "vespe" e impiegati postali[9].

In Adorno, un intento simile è perseguito con un metodo del tutto differente. Si tratta, come si legge nelle pagine iniziali (*MM* 14-16 [4-6]), di un rovesciamento della prospettiva hegeliana. Adorno accetta la realtà della figura hegeliana dell'intero, pensato come totalità sociale sistematica, ma nega che possa avere un portato conciliativo per l'individuo, secondo il celebre adagio per cui «il tutto è il non vero» (*MM* 55 [48])[10]. La totalità sociale, al contrario, opprime e snatura l'individuo, levando a questo l'autonomia che lo renderebbe soggetto, e il compito del pensiero è proprio quello di mettere in risalto questa dinamica oppressiva. E a farlo non può essere una teoria omnicomprensiva e positiva, bensì può essere la pratica aforistica, nella cui attenzione micrologica al particolare si può scorgere la debole resistenza che questo ancora offre alla totalità.

La struttura compositiva dell'aforisma assomiglia allora maggiormente alla prassi interpretativa della costellazione di cui parlava Benjamin, oppure alla «costruzione» che il tardo Freud faceva coincidere con l'analisi. Nel saggio su *L'origine del Trauerspiel tedesco* Benjamin descrive l'idea del *Trauerpiel* come una costellazione, cioè come una collezione di singole opere che sono tenute assieme non da un concetto o da una norma che le raccolga astrattamente, ma dal fatto di offrire una risposta alla medesima domanda, domanda che per Benjamin coincide con la loro origine[11]. Qualcosa di analogo è descritto da Freud in un saggio del 1937, *Costruzioni nell'analisi*, in cui il lavoro dell'analista è pensato alla stregua di quello dell'archeologo, che raccoglie frammenti (in questo caso, grazie al lavoro di interpretazione onirica) per poi costru-

[9] Ivi, p. 51.
[10] Solmi traduce con un'espressione di certa efficacia quale «il tutto è il falso»; preferisco, però, mantenere il gioco linguistico grazie al quale Adorno, con il suo «das Ganze ist das Unwahre», allude allo hegeliano «das Wahre ist das Ganze», reso con «il tutto è il vero»: G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in W. Bonsiepen-R. Heede (eds.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Meiner, Hamburg 1980 (trad. it. di G. Garelli, *La fenomenologia dello spirito*, Einaudi, Torino 2008, p. 15).
[11] Per questo, si veda la *Premessa gnoseologica* del libro sul *Trauerspiel*, in particolare: W. Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, in R. Tiedemann-H. Schweppenhäuser (eds.), *Gesammelte Schriften*, Bd. I.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1974 (trad. it. di F. Cuniberto, *Il dramma barocco tedesco*, Einaudi, Torino 1999, pp. 9-11).

irli in modelli, in «ipotesi in attesa di verifica»[12]. Per Adorno, i *Minima moralia* sono una costellazione, una costruzione, di frammenti che ha come scopo quello di offrire, tramite l'accostamento, un'immagine della società dalla quale questi frammenti sono tratti. Particolarmente illustrativo è l'aforisma che Adorno, nella prima parte del volume, dedica al dono, o meglio alla decadenza a cui è andata incontro la pratica del dono. Violazione del principio borghese dello scambio degli equivalenti, la misera condizione a cui la società ha ridotto il dono «si esprime nella penosa invenzione degli articoli da regalo, che presuppongono già che non si sappia cosa regalare, perché, in realtà, non si ha nessuna voglia di farlo» (MM 47 [39]). Esattamente come l'aforisma stesso nei confronti del tutto formato, la necessità del dono nel bel mezzo del libero scambio rappresenta la necessità di una resistenza contro l'omologazione, poiché «colui in cui la logica della coerenza paralizza questa facoltà, si trasforma in cosa e congela» (*MM* 47 [39]).

Ho detto in precedenza che i *Minima moralia*, anziché formare direttamente la teoria morale di Adorno, costituiscono l'individuazione del fondamento sul quale la teoria morale può essere costruita. Nella *Prefazione* alla *Critica della ragion pratica* Kant afferma che «siccome la realtà della libertà è provata da una legge apodittica della ragion pura», cioè dal fatto della ragione, «la libertà costituisce la *chiave di volta* di tutto l'edificio di un sistema della ragion pura», e prosegue poco più avanti sostenendo che «la libertà è anche l'unica fra tutte le idee della ragione speculativa di cui *conosciamo* a priori la possibilità, senza esperirla, perché essa è la condizione della legge morale di cui abbiamo conoscenza»[13]. Detto concisamente, condizione di possibilità di una specificazione della legge morale è il fatto della ragione, la cui manifestazione è costituita dalla libertà non gnoseologicamente esperita, bensì auto-intuita. Se in Kant, dunque, il fatto della ragione espresso dalla libertà fonda la possibilità di una morale, in Adorno questo ruolo è rivestito dall'esito dei *Minima moralia*, vale a dire dal riconoscimento della illibertà dell'uomo. Se esiste un "fatto" sul quale si può fondare una morale nel senso di Adorno, questo fatto è

[12] S. Freud, *Konstrutionen in der Analyse*, in *Gesammelte Werke*, Imago, London 1950 (trad. it. di R. Colorni, *Costruzioni nell'analisi*, in C. L. Musatti (ed.), *Opere*, vol. 11, Boringhieri, Torino 1989, p. 549).

[13] I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, hrsg. v. der königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Reimer, Berlin 1913 (trad. it. di P. Chiodi, *Critica della ragion pratica*, UTET, Torino 1995, p. 136).

costituito dall'immagine frammentata, dalla costellazione, del comportamento umano come non libero, come non autonomo e come alienato rispetto alla propria soggettività individuale.

2. *La legittimità della morale*

Per Kant, la teoria morale è possibile in quanto specificazione della legge morale, il cui fondamento è la libertà. Per Adorno, una teoria morale normativa è impossibile per una ragione analoga: perché manca il fondamento positivo sul quale potrebbe essere costruita, e cioè proprio la libertà come fatto della ragione. Il discorso di Adorno, però, non va in direzione di una sorta di nichilismo morale secondo il quale la negazione della libertà umana comporterebbe l'impossibilità di offrire una valutazione della realtà. Dopo aver scritto che «la morale, l'autonomia fondata sulla purezza di sé, e la stessa coscienza [*Gewissen*], sono pure apparenza» (*MM* 281 [302]), infatti, Adorno chiude il volume con un aforisma intitolato *Per finire*, nel quale sbarra la strada a ogni forma di disfattismo morale. Si tratta di un aforisma nel quale la teoria dialettica e critica della società fa proprie numerose istanze della teoria messianica, teoria che Adorno aveva derivato dalla prospettiva benjaminiana. Oltre ai noti rapporti tra i due filosofi a cavallo tra gli anni Venti e Trenta del Novecento, proseguiti poi per via epistolare dopo che Adorno è riuscito a lasciare l'Europa, bisogna registrare l'avventuroso invio *in extremis* da parte di Benjamin delle tesi *Sul concetto di storia*, che hanno raggiunto Adorno negli Stati Uniti, tramite Hannah Arendt, successivamente alla morte del loro autore[14]. Le *Tesi* rendono esplicita l'idea messianica alla base della filosofia della storia di Benjamin che Adorno, lettore e poi editore dello scritto dell'amico[15], recepisce in una chiave che

[14] Come riporta la più recente, e con tutta probabilità vista la mole definitiva, biografia di Benjamin, il manoscritto contenente le tesi *Sul concetto di storia* era stato affidato ad Arendt, per essere portato a New York ad Adorno, e a George Bataille, su questo si veda H. Eiland-M. W. Jennings, *Walter Benjamin. A Critical Life*, Harvard University Press, Cambridge (MA)-London 2014 (trad. it. di A. La Rocca, *Walter Benjamin. Una biografia critica*, Einaudi, Torino 2015, p. 620). L'affidamento del manoscritto a Hannah Arendt a Marsiglia trova riscontro anche in G. Bonola-M. Ranchetti, *Sulla vicenda delle tesi «sul concetto di storia»*, in W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola-M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997, p. 12.

[15] Sono due le edizioni delle tesi a cui Adorno ha contribuito: la prima è uscita in forma semi privata dallo *Institute for Social Research* a Los Angeles nel 1942 in un

sembra alludere all'applicazione della teleologia kantiana alla storia.

«La conoscenza» scrive Adorno nell'ultimo aforisma del testo «non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo» e dunque ciò che il filosofo può fare una volta raccolti i frammenti di mondo alienato come accade nei *Minima moralia* è «stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti, si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe, come apparirà un giorno, deformato e manchevole, nella luce messianica». L'analogia con la prospettiva teleologica di Kant si può riconoscere, infine, nelle ultime battute dell'aforisma, nel quale Adorno precisa che «rispetto all'esigenza che così gli [al pensiero] si pone, la stessa questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente» (*MM* 283 [304]). Il principio di finalità storico, che ha nell'armonia della redenzione il proprio indirizzo e nella sensatezza che esso garantisce ai fatti la propria cogenza, prescinde tanto dalla realtà affettiva dell'evento messianico, quanto dalla fede individuale in esso. La redenzione è un'esigenza del pensiero che, in questo modo, può trovare una collocazione morale ai frammenti alienati, cioè pensando la loro alienazione come conforme alla loro riconciliazione.

Da un lato, dunque, il mondo smentisce quotidianamente la libertà, l'autonomia e la spontaneità umana su cui sole si può fondare una teoria della legge morale; dall'altro, il pensiero è spinto a riconoscere valore morale ai singoli atti che si verificano nel mondo. Pertanto, questa conformità a scopi che viene riconosciuta, se non dalla libertà attuale, può pervenire solamente dal presupposto di una liberazione futura, presupposto – pensato qui in chiave messianica – la cui realtà effettiva va concepita come indifferente.

Stando così le cose, la legittimità della morale, che deriva dal presupposto messianico, non le conferisce uno statuto di scienza normativa, quanto piuttosto di scienza di tipo genealogico. Ciò che si può fare all'interno dell'orizzonte etico è ricostruire le condizioni di possibilità e l'origine della normatività morale, tenendo fermo il presupposto della finalità storica come conformità alla redenzione del rapporto tra particolare e universale. Tenendo presente questa prospettiva, è allora possibile comprendere a quale modello guardi Adorno quando pensa all'ambito della morale. In *Al di là del bene e del male* Nietzsche si rivolge contro l'idea di una fondazione della morale come scienza dichiarandosi favorevole, piuttosto, alla descrizione dei suoi presupposti genealogici:

volume dal titolo *Walter Benjamin zum Gedächtnis*; la seconda, di cui Adorno è ufficialmente editore, è comparsa nel 1950 nel numero LVI della «Neue Rundschau».

> La raccolta del materiale, la formulazione e organizzazione concettuale di un regno sterminato di delicati sentimenti e differenziazioni di valore che vivono, si sviluppano, generano e periscono [...] quale preparazione di una *tipologia* della morale[16].

Operare un discorso morale non significa, nell'ottica di Nietzsche, dar voce ai valori comunemente accettati ricostruendone poi una fondazione che li legittimi, come hanno fatto i filosofi della morale che si sono limitati a dare per scontata la «moralità del loro ambiente, del loro ceto, della loro Chiesa, della loro epoca, del clima e del paese loro»[17]; bensì, significa comprendere le ragioni, e le costrizioni della libertà, che hanno di volta in volta prodotto i valori morali per comprendere la necessità di una loro transvalutazione. «*La morale*» afferma infatti Nietzsche «*è oggi in Europa una morale d'armento* [...] nient'altro che un solo tipo di morale umana, accanto, avanti, e dopo la quale molte altre, soprattutto morali *superiori*, sono o debbono essere possibili»[18].

La speranza di Nietzsche, quantomeno alla metà degli anni Ottanta del Diciannovesimo secolo, è quella nei «*nuovi filosofi*», negli «spiriti abbastanza forti e originali da poter promuovere opposti apprezzamenti di valore e transvalutare, capovolgere "valori eterni"»[19]. Ma la possibilità di concepire quella transvalutazione gli è datata dalla descrizione, e dalla critica, della morale sedimentata, cioè da quella operazione di ricostruzione genealogica delle condizioni di possibilità del valore morale che in *Al di là del bene e del male* definisce con un'espressione che Adorno fa sua in più di una occasione: *Storia naturale della morale*. La morale non può essere, o quantomeno non po' ancora essere, una definizione dei valori giusti che prescrivono il retto vivere, bensì deve essere una ricostruzione naturalistica del modo in cui l'umanità ha di volta in volta legittimato i valori del ceto dominante. E questa storia è una storia naturale proprio perché non si tratta di una storia del dispiegamento della libertà umana nella sua autonomia, bensì di una storia delle costrizioni umane che hanno dato luogo all'imposizione di valori differenti in epoche differenti.

I *Minima moralia*, dunque, come testo morale, si inseriscono all'in-

[16] F. Nietzsche, *Jenseits vom Gut und Böse*, in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, Bd. 5, G. Colli-M. Montinari (eds.), De Gruyter, Berlin-New York 1988 (trad. it. di F. Masini, *Al di là del bene e del male*, Adelphi, Milano 1989, p. 83).
[17] Ivi, pp. 83-84.
[18] Ivi, p. 101.
[19] Ivi, p. 103.

terno di questa tradizione, il cui punto di riferimento è Nietzsche. Questo però non va inteso nel senso di una adesione di Adorno alla prospettiva morale nietzscheana *tout court*. Se Vacatello ha potuto dire che «Adorno è stato, tra l'altro, l'ultimo grande rappresentante di quella scuola di moralisti classici che va da Montaigne a Nietzsche»[20], di cui lo considera epigono, non è solamente per via della forma aforistica che accomuna i due autori. A tenerli assieme è anche l'atteggiamento nei confronti di una morale presente, la cui funzione è quella di copertura e giustificazione dell'esistente e rispetto alla quale occorre ricostruire la genealogia. A distanziare Adorno da Nietzsche, semmai, è l'atteggiamento nei confronti della morale futura. Laddove il secondo sprona l'umanità a una transvalutazione e un rovesciamento dei valori dominanti, il primo intende proseguirne la storia naturale. Come si legge nell'ultimo aforisma dei *Minima moralia*:

> Stabilire prospettive in cui il mondo si dissesti e si estranei, riveli le sue fratture e le sue crepe [...]. Ottenere queste prospettive senza arbitrio e senza violenza, dal semplice contatto con gli oggetti [...]. È la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, poiché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza. (*MM* 283 [304])

3. *La storia naturale della libertà*

La formulazione adorniana del concetto di storia naturale risale a una conferenza giovanile del 1932 e ritorna, poco mutata, nella *Dialettica negativa*, pubblicata trentaquattro anni dopo[21]. Il modo in cui è esposta nella sua prima versione assegna alla storia naturale il compito di

> comprendere l'essere storico nella sua determinatezza storica esteriore, là dove esso è maggiormente storico, a sua volta come un essere naturale, oppure comprendere la natura, là dove essa apparentemente persiste nel modo più profondo in quanto natura, come un essere storico. (*IdN* 355 [69])

[20] M. Vacatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi*, cit., p. 94.
[21] Rimando al mio articolo: M. Farina, *Adorno e l'idea della storia naturale*, «Intersezioni» 38/2 (2018), pp. 209-234.

Al di là della problematicità di questa formulazione, su cui la critica è spesso tornata[22], l'idea della storia naturale dice essenzialmente questo: né da un lato i prodotti storici (cioè quelli attribuibili alla libertà umana) sono auto-trasparenti a loro stessi, ma rimandano bensì a un lato naturale (e cioè estraneo all'autonomia dell'uomo), né dall'altro ciò che appare come estraneo e naturale nella storia è interamente tale, vale a dire eterno e fisso e definitivo, ma è bensì storico e quindi potenzialmente transitorio. L'idea della storia naturale (*Naturgeschichte*) invita perciò dapprima a pensare la storia come se avesse al proprio fondamento qualcosa che non dipende dalla libertà umana, ma al contempo dice che questo fondamento non è un fondamento extramondano, ma è anch'esso sottoposto al cambiamento.

È in quest'ottica che va intesa la chiusa dei *Minima moralia* secondo cui comprendere i comportamenti morali alla luce della redenzione «è la cosa più semplice di tutte, poiché lo stato attuale invoca irresistibilmente questa conoscenza [...]. Ma è anche l'assolutamente impossibile, poiché presuppone un punto di vista sottratto, sia pure di un soffio, al cerchio magico dell'esistenza». Una storia naturale della morale è allora la ricostruzione dei presupposti della libertà, senza poter però indicare una effettiva realizzazione dell'agire moralmente libero.

Ponendo in altri termini la questione, Adorno considera in una certa misura come esaurita la fonte che offre legittimazione ai valori morali, pertanto compito della morale non può essere quello di prescrivere norme. D'altro canto, nemmeno un discorso metaetico è direttamente affrontabile, dal momento che la domanda sullo statuto dei valori morali è sospesa e rimandata alla prospettiva messianica, secondo le particolari caratteristiche in cui Adorno le ascrive. Assumendo questa condizione, l'oggetto di studio in cui ricade la morale (la libertà umana, o più precisamente le sue determinazioni) va visto all'interno della sua storia naturale perché da un lato l'individuo si trova come in un «cerchio magico» che dà l'impressione di essere indipendente dalla sua volontà (come fosse naturale), dall'altro questa sua naturalità può essere spezzata, o meglio è necessario presupporre che lo sia.

[22] Ad esempio, M. Pensky, *Natural History: The Life and Afterlife of a Concept in Adorno*, «Critical Horizons» 5 (2004), p. 227; S. Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*, Harvester Press, Hassocks (Sussex) 1977, p. 53 e R. Hullot-Kentor, *Introduction to T. W. Adorno's "The Idea of Natural History"*, in *Things Beyond Resemblance*, Columbia University Press, New York 2006, p. 238.

Letto in questo modo, si comprende in che misura Adorno consideri il suo discorso morale come nato dalla scuola di Hegel. Nei *Lineamento di filosofia del diritto*, che peraltro Adorno cita nei *Minima moralia* (*MM* 282 [302]), Hegel compone una teoria etica nella quale la morale è esposta solamente in vista di una sua critica: il soggettivismo, la concezione astratta dell'individuo (sia essa kantiana o fichtiana), la normatività intellettuale costituiscono le lacune di una posizione etica fondata sul soggetto come fonte autonoma di valore e sede del principio della libertà. A fronte di questa prospettiva, Hegel oppone la realtà storica del mondo delle istituzioni statali e sociali, le quali riassorbono l'individuo offrendo a quest'ultimo determinazione e valore[23]. In Adorno, accade qualcosa di simile, con la differenza che le medesime istituzioni, anziché riassorbire pacificamente l'individuo, sono storicamente mutate e, da seconda natura che concilia l'individuo con la realtà oggettiva, si sono trasformate in «un calvario costellato di putrefatte interiorità»[24], per usare le parole della *Teoria del romanzo* che Adorno cita nella conferenza sulla storia naturale (*IdN* 357 [71]). Se le cose stavano così nel 1932, l'esperienza del fascismo, dell'emigrazione e la verità sui campi di concentramento nazisti non ha fatto altro che rafforzare, in Adorno, l'impressione che l'integrazione dell'individuo nelle istituzioni, anziché smentire la concezione astratta della morale poiché la rendono superflua, mette in luce il lato ideologico e consolatorio di una realtà oppressiva.

Vi è dunque una differenza nella valutazione del concetto di seconda natura, conciliativo in Hegel e oppositivo in Adorno[25], che si innesta su una analoga percezione dell'ineffettualità della morale prescrittiva. Se Hegel rimedia a questo dato determinando l'individuo nelle istituzioni storiche e oggettive, Adorno vede in questa dinamica una forma di oppressione, nel cui contesto la morale è pensabile solo nella prospettiva di futura conciliazione e dunque, stando a quello che ho detto, nella sua storia naturale. In questa prospettiva, i *Minima moralia* non possono essere considerati come il punto d'arrivo della morale di Adorno e a testimoniarlo c'è l'intenzione, espressa negli ultimi anni di

[23] Si veda in proposito quello che dice F. Menegoni, *La morale*, in C. Cesa (ed.), *Guida a Hegel*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 123-155.
[24] G. Lukács, *Theorie des Romans* (1920), Luchterhand, Neuwied-Berlin 1984 (trad. it di G. Raciti, *Teoria del romanzo*, Se, Milano 2004, p. 56).
[25] V. Verra, *Storia e seconda natura in Hegel*, in C. Cesa (ed.), *Su Hegel*, il Mulino, Bologna 2007, p. 81.

vita, di dedicare un'opera a questo tema. I *Minima moralia* si limitano a esprimere l'esigenza di una genealogia della libertà nei termini di una storia naturale della morale, senza però attuarla a tutti gli effetti. L'ultimo passaggio di questo intervento è dedicato, allora, a immaginare come potrebbe essere costituita questa storia naturale della morale, indicando elementi concreti che, nel pensiero di Adorno, vadano in quella direzione.

Adorno è decisamente restio a riscontrare un genuino spazio di espressione della libertà nel contesto del tardo capitalismo, al punto che il modo che ha prodotto i campi di sterminio e l'industria culturale sembra, di fatto, incapace di ospitare l'esercizio autonomo della libertà che è prerogativa della morale. Di fronte a ciò, esiste però quantomeno un ambito nel quale la libertà viene esercitata concretamente. In un saggio scritto nella seconda metà degli anni Sessanta Adorno isola un fenomeno culturale preciso e lo definisce come «libertà nel mezzo dell'illibertà» (*NzL* 600 [II, 274]); il saggio si intitola *È serena l'arte?* e il fenomeno a cui allude è, appunto, il prodotto dell'attività artistica. Nell'opera d'arte, che nel contesto di un'estetica oggettiva di orientamento hegeliano quale è quella di Adorno corrisponde a una concretizzazione formale del momento storico, viene espressa la libertà, in un modo che ancora deve essere chiarito. Se è vero che «le forme dell'arte registrano la storia dell'umanità più esattamente dei documenti» (*PnM* 47 [47]), e se è vero che il momento storico nel quale sorgono, quello del capitalismo avanzato, è caratterizzato dall'illibertà fatta a sistema, non è infatti facile comprendere in che modo l'opera possa essere espressione della libertà.

La chiave, secondo Adorno, sta tutta nella determinazione che più di ogni altra descrive l'arte come prodotto estetico e questa determinazione è quella della forma. A dispetto del supposto carattere contenutistico di una estetica oggettiva, Adorno sbilancia decisamente l'attenzione sul lato della forma che è, precisamente, «ciò che distingue l'arte» (*ÄT* 211 [188]). La forma artistica, dunque, è quella determinazione che fa dell'opera un'opera d'arte proprio in virtù della propria coesione interna; la forma artistica dispone di una legge di coesione interna che è in grado di organizzare gli impulsi che provengono dalla società e, senza negarli, di esprimerli all'interno di una rappresentazione coerente. Lo specifico dell'arte è dunque quello di essere sì una cristallizzazione delle contraddizioni sociali, cioè dell'elemento caratteristico della propria epoca, ma di non arrestarsi a questo. Grazie alla legge che le è immanente, l'opera restituisce queste contraddizioni, ma lo fa

raccogliendole in una forma estetica che, sebbene le mantenga nella loro contraddittorietà, le presenta come fra di loro armonizzate. Come se non bastasse, assorbendo le contraddizioni in una forma conciliata, l'opera è in grado di mostrare per contrasto la loro inconciliatezza sociale[26]. Grazie allo strumento della mimesi e dell'espressione estetica, l'opera d'arte si pone dunque come muto giudizio nei confronti della realtà, dal momento che concilia ciò che in essa resta inconciliato.

Questa constatazione, senza indugiare troppo sulle questioni estetiche che sono lontane dagli interessi di questo intervento, dice qualcosa sul modo in cui Adorno è in grado di pensare la libertà e, con questa, la morale. La legittimità del discorso morale, infatti, è data dal riconoscimento dell'esistenza di uno spazio di realizzazione della libertà e questo spazio, secondo Adorno, è esemplificato dall'opera d'arte. L'ultimo aforisma dei *Minima moralia*, muovendo dal quale è stata abbozzata l'idea di una storia naturale della morale, richiedeva che si verificasse la coincidenza di due stati contraddittori: il riconoscimento dell'integrazione dell'individuo nel «cerchio magico» dell'esistente, che nega per principio l'esercizio della libertà, e la possibilità che l'individuo fosse sottratto «sia pure di un soffio» all'integrazione. Questa coincidenza è espressa dall'opera d'arte. Una storia naturale della morale – vale a dire il modo con cui questo intervento ha ricostruito il possibile contenuto del discorso morale in Adorno – è allora effettivamente pensabile. Questo significherebbe muovere dall'esito dei *Minima moralia* come fatto morale, cioè dall'impossibilità attuale di un esercizio individuale della libertà, passare per la constatazione dell'esistenza di ambiti, come quello artistico, in cui la libertà è espressa, per poi ricostruire i presupposti storici di questa esistenza.

Se è dunque vero che non sappiamo come sarebbe stata costruita l'opera che Adorno voleva dedicare alla morale, è altrettanto vero che è possibile stabilire i suoi contorni concettuali. Una volta risolta la diagnosi della condiziona attuale – l'inesistenza effettiva di uno spazio della libertà – si sarebbe trattato di definire le condizioni di possibilità di quello spazio, che come insegna l'opera d'arte sarebbe stato quello di una integrazione non normativa nella vita sociale. La morale di Adorno è quindi una morale che non invita a pensare un modo alternativo di esercitare la libertà individuale, ma che, alla luce della dissoluzione di quest'ultima e alla luce dell'esistenza di forme

[26] Su questa questione, rimando al mio lavoro M. Farina, *La dissoluzione dell'estetico. Adorno e la teoria letteraria dell'arte*, Quodlibet, Macerata 2018, pp. 168 ss.

di libertà differenti, impone di ridefinire i presupposti stessi della libertà a partire dalla loro genealogia.

Università Iuav di Venezia
mario.farina@iuav.it

Note e discussioni

Gesù era cinico? A proposito di una recente pubblicazione sulla *Cynic Hypothesis*[*]

di

Stefano Mecci

Soprattutto nel Novecento, molti studi sono stati dedicati al Cinismo antico, relativi sia alla ricostruzione storica di questa filosofia e dei suoi snodi teorici, sia all'influenza che ebbe nel mondo antico, nonché sulla posterità. In particolare, oltre a interessanti studi sulla presenza del Cinismo nell'età medievale e rinascimentale[1], numerosi contributi hanno messo in luce la presenza di tale orientamento di pensiero nella Modernità. A tal proposito, sono da menzionare sicuramente gli studi di Henrich Niehus-Pröbsting[2] che, in maniera assai penetrante, ha ricostruito la storia moderna del Cinismo, cioè dei filosofi moderni e contemporanei che furono influenzati, in vario

[*]Desidero ringraziare il prof. Aldo Brancacci, il quale con la consueta generosità ha letto diverse versioni del mio contributo, fornendomi numerosi e preziosi commenti che si sono rivelati fondamentali nella stesura di queste pagine. Ringrazio altresì il prof. Jürgen Hammerstaedt per avermi "messo in guardia" da taluni errori e semplificazioni, aiutandomi a migliorare le mie argomentazioni. Un sentito ringraziamento va al prof. Francesco Verde per avermi permesso di riflettere, sotto un'altra angolatura, su questa tematica. Il mio ringraziamento si estende ai dott. Federico Giulio Corsi, Michele Solitario e Pietro Zaccaria per aver letto le mie pagine e avermi fornito utili suggerimenti e spunti di riflessione.

[1] Tra cui sono da menzionare almeno S. Matton, *Cynicism and Christianity from the Middle Ages to the Renaissance,* e D. Kinney, *Heirs of the Dog: Cynic Selfhood in Medieval and Renaissance Culture*. Entrambi i contributi sono pubblicati in R. Bracht Branham-M.-O. Goulet-Cazé (eds.), *The Cynic Movement in Antiquity and its Legacy*, UCP, Berkeley-Los Angeles 1996, rispettivamente alle pp. 240-264 e 294-328. Per maggiori riferimenti bibliografici, v. W. Desmond, *The Cynics*, Acumen, Stocksfield 2008, pp. 272-273.

[2] In particolare, il suo *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Fink, München 1979.

modo e a vari livelli, dal Cinismo antico. La sua opera ha costituito la base per le riflessioni, animate da un interesse più spiccatamente teoretico nei confronti del κυνισμός, di Peter Sloterdijk[3]; mentre autonoma, e dotata di motivazioni sue proprie, è l'influente riflessione sul Cinismo del tardo Foucault[4]. Per quanto riguarda l'età antica, va rammentato che il Cinismo fu un movimento filosofico che ebbe una storia lunghissima, dacché, fondato da Diogene di Sinope[5], ebbe il-

[3] Autore della celebre *Kritik der zynischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1983, ove, al lume dell'antico *Kynismus*, ha saputo offrire un'interessante e feconda analisi dell'attuale *Zynismus*. Quest'opera è disponibile in lingua italiana: *Critica della ragion cinica*, ed. it. a cura di A. Ermano, con una prefazione di M. Perniola, Raffaello Cortina, Milano 2013.

[4] È ben noto infatti che Michel Foucault, soprattutto negli ultimi corsi da lui tenuti al *Collège de France*, rifletté lungamente sul Cinismo antico e in particolare sulla nozione di παρρησία, così com'è declinata all'interno di questo movimento: su questo tema, cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *Michel Foucault et sa vision du cynisme dans* Le courage de la vérité, in D. Lorenzini-A. Revel-A. Sforzini (eds.), *Michel Foucault: éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, Paris 2013, pp. 105-124, e ora anche C. Mársico, *La noción de* parrhesía *en M. Foucault a la luz de los estudios sobre las filosofías del círculo socrático*, «Aufklärung» 4 (2017), pp. 47-60.

[5] La discussione su chi sia stato il fondatore del Cinismo, Antistene o Diogene, è stata presente nella storiografia antica, così come in quella ottocentesca e novecentesca, e in parte ancora nel dibattito odierno. Pur senza entrare nel merito della possibilità storica di un incontro tra i due filosofi, riaffermata di recente da K. Döring, *Diogenes und Antisthenes*, in G. Giannantoni *et alii* (eds.), *La tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 1995, pp. 125-150, e P. P. Fuentes González, *En defensa del encuentro entre dos Perros, Antístenes y Diogénes: Historia de una tensa amistad*, ora in V. Suvák, *Antisthenica, Cynica, Socratica, Oikoymene*, Praha 2014, pp. 11-71, credo si possano condividere le conclusioni cui giunge G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, vol. 4, Bibliopolis, Napoli 1990, pp. 226-233 (d'ora in poi *SSR*), il quale, alla fine di una ricca e documentata analisi, asserisce che Antistene va considerato un Socratico, senza alcun rapporto con il Cinismo. Le fonti che lo collegano al movimento del Cane, o ne fanno addirittura il caposcuola, sono invece da considerarsi delle invenzioni posteriori, anche perché il Cinismo stesso non può considerarsi una Scuola, come ad esempio l'Accademia o il Liceo, caratterizzata da un insegnamento stabilito e da una successione di scolarchi. Nonostante ciò, si può comunque asserire che le successive fonti, che accostarono Antistene alla κυνικὴ φιλοσοφία, sono testimonianza del fatto che una qualche vicinanza teorica dovette sussistere, e che, nello specifico, la filosofia del Socratico dovette giocare un ruolo importante nelle riflessioni di Diogene e dei Cinici successivi. Come ha sottolineato F. Decleva Caizzi, *Antistene*, «Studi Urbinati di Storia, Filosofia e Letteratura» 38 (1964), pp. 48-99, p. 49, «parecchi elementi antistenici confluirono in quel movimento», ossia nel Cinismo. Pertanto, si può concordare con H. D. Rankin, *Antisthenes Socratikos*, Hakkert, Amsterdam 1986, pp. 179-188, il quale definisce Antistene un «protocinico».

lustri rappresentanti durante l'età ellenistica, continuò a sopravvivere anche tra il II e il I a.C., benché la nostra conoscenza su questo periodo sia alquanto limitata[6], ed ebbe poi una sorta di "rinascita" in età imperiale. Conosciamo, anzi, il pensiero di filosofi cinici che furono attivi durante quest'età[7], e, infine, siamo informati della presenza del Cinismo anche durante la Tardo Antichità, quando rappresentanti di questo movimento entrarono in rapporto con la filosofia allora dominante, il Neoplatonismo[8]. Non sfugga poi che la storia del Cinismo

[6] Nell'affermare questo, seguo D. R. Dudley, *A History of Cynicism. From Diogenes to the 6th Century A.D.*, Methuen, London 1937, pp. 117-124, e J. Moles, Honestius quam ambitiosus? *An Exploration of the Cynic's attitude to moral corruption in his fellow Men*, «Journal of Hellenistic Studies» 103 (1983), pp. 103-123, pp. 120-123, i quali hanno mostrato la falsità della tesi, in precedenza largamente dominante (*e.g.* J. Bernays, *Lucian und die Kyniker*, Wilhelm Hertz, Berlin 1879, pp. 27-28, ed E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in Ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Teil II, Bd 1, O. R. Reisland, Leipzig 1922[5], pp. 286-287), per cui il Cinismo, durante gli ultimi due secoli a.C., s'estinse del tutto e rinacque poi solamente nel I d.C. in ambiente romano, o, per meglio dire, nella «hellenisierte römische Civilisation» (J. Bernays, *Lucian*, cit., p. 27). È invece vero, come hanno dimostrato le analisi di Dudley e di Moles, che possediamo documenti che parlano di Cinismo e soprattutto di personaggi presentati come Cinici anche durante gli ultimi secoli a.C., quando, cioè, secondo la *communis opinio*, questo movimento sarebbe scomparso.

[7] Per una panoramica generale della filosofia cinica in età imperiale, cfr. M. Billerbeck, *Der kyniker Demetrius. Ein Beitrag zur Geschichte der frühkaiserzeitlichen Popularphilosophie*, Brill, Leiden 1979, M.-O. Goulet-Cazé; M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme à l'époque impériale*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II, Bd. 36/4, De Gruyter, Berlin-New York 1990, pp. 2720-2833, e A. Brancacci, *Il Cinismo imperiale e tardo antico*, in R. Chiaradonna (ed.), *Storia della filosofia antica*, vol. IV, Carocci, Roma 2016, pp. 111-128. Tra i Cinici di età imperiale spicca il nome di Enomao di Gadara: unico autore di cui possediamo ampi frammenti, serbatici da Eusebio di Cesarea. Una raccolta di questi fu curata da P. Vallette, *De Oenomao Cynico*, Klinksieck, Paris 1908; e, più recentemente, da J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik des Kynikers Oenomaus*, Athenäum, Frankfurt a.M. 1988. Per una presentazione del suo pensiero e della sua polemica contro il determinismo democriteo/stoico e contro gli oracoli, si vedano gli importanti studi di A. Brancacci, tra cui *Libertà e fato in Enomao di Gadara*, in Id. (ed.), *La filosofia in età imperiale. Le scuole e le tradizioni filosofiche*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 37-67, e *La polémique contre les oracles d'Œnomaos de Gadara*, «Revue de Philosophie Ancienne» 35 (2017), pp. 197-220. Su questo Cinico avremo modo di tornare più oltre.

[8] Questo è il caso del cinico Sallustio (V secolo d.C.), di cui abbiamo notizia tramite la *Vita di Isidoro* di Damascio. Costui, per la coerenza e il rigore dei suoi comportamenti, impressionò fortemente i filosofi neoplatonici a lui contemporanei: per una ricostruzione della sua figura rimane ancora fondamentale R. Asmus, *Der Kyniker Sallustius bei Damascius*, «Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, Geschichte

si caratterizza anche dal fatto che, oltre a coloro che espressamente si definirono Cinici, molti autori dell'Antichità, che pur non furono o non furono detti Cinici, si trovarono «per le più svariate ragioni a riflettere sulla κυνικὴ φιλοσοφία, a ricostruirne la storia e la genealogia, a proporne una reinterpretazione valida per i loro giorni, ed eventualmente anche per il loro personale credo filosofico»[9]. Pertanto, il Cinismo ebbe un'importante e diffusa influenza, seppur in maniera diversa, sui più diversi movimenti e pensatori durante l'Antichità: a partire soprattutto dagli Stoici[10], passando per gli Epicurei, che, come ha mostrato Marcello Gigante[11], rielaborarono e in parte ripresero alcuni aspetti del Cinismo, fino ad arrivare ad alcuni autori Neoplatonici[12]. Ben nota è anche l'importanza del Cinismo per la

und deutsche Literatur und für Pädagogik» 25 (1910), pp. 504-522, ora in M. Billerbeck (ed.), *Die Kyniker in der modernen Forschung*, Grüner, Amsterdam 1991, pp. 207-229.

[9] A. Brancacci, *Il contributo dei papiri alla gnomica di tradizione cinica*, in M. S. Funghi (ed.), *Aspetti di letteratura gnomica nel mondo antico*, vol. II, Olschki, Firenze 2004, pp. 221-248, p. 221. In questo studio, Brancacci distingue molto chiaramente, all'interno della tradizione cinica, tre rami: quello costituito dai filosofi cinici propriamente detti, quello formato da coloro che si trovarono a riflettere sul Cinismo (ad esempio Epitteto) e, infine, quello dei «letterati puri, filosofi e scrittori per noi anonimi e forse anche gruppi di scuola, i quali assunsero il cinismo come cifra distintiva della loro attività letteraria, dando vita a un complesso fenomeno di ricezione del κυνισμός» e «questo terzo ramo della tradizione [...] si esprime in una grande varietà di generi, tra i quali primeggia, per importanza, il grande filone dell'epistolografia, mentre a parte sta quello delle raccolte di χρεῖαι» (ivi, pp. 221-222).

[10] A tal proposito, basti ricordare il fatto che il fondatore della Stoa, Zenone di Cizio, fu allievo di Cratete: su quest'aspetto, cfr. F. Alesse, *La Stoa e la tradizione socratica*, Bibliopolis, Napoli 2000, pp. 27-46. Non si dimentichi poi il noto passo di Diogene Laerzio (VI 104), in cui si parla chiaramente di una certa affinità (κοινωνία) tra Cinismo e Stoicismo: su questo passo, cfr. A. Brancacci, *I* κοινῇ ἀρέσκοντα *dei Cinici e la* κοινωνία *tra cinismo e stoicismo nel libro VI (103-105)*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, cit., Teil II, Bd. 36/6, pp. 4049-4075. Più in generale, su questa tematica, v. M.-O. Goulet-Cazé, *Les Kynika du stoïcisme*, Steiner, Stuttgart 2003.

[11] M. Gigante, *Cinismo e Epicureismo*, Bibliopolis, Napoli 1992.

[12] Come Giuliano Imperatore, il quale, com'è noto, ebbe profonda stima per i primi rappresentanti del Cinismo, soprattutto per Diogene e Cratete, le cui figure erano da lui reinterpretate in maniera assai personale. In particolare, Diogene viene dipinto nelle sue pagine come un uomo profondamente religioso e pio. A questo proposito, si pensi soprattutto a *Or.* VII 212 D (= *SSR* V B 79), in cui Giuliano afferma chiaramente che Diogene fu pio (θεοσεβής) non solo nelle parole (ἐν τοῖς λόγοις), ma anche nelle azioni (ἐν τοῖς ἔργοις); nonché *Or.* VII 238 A-239 (= *SSR* V B 332). Accanto a quest'aspetto, si accompagna in Giuliano una forte critica dei Cinici a lui contemporanei, considerati dei falsi filosofi e fondamentalmente dei ciarlatani, al pari di quanto avviene in Luciano. Tali Cinici, in maniera assai interessante, sono

letteratura: per avere almeno un'idea, seppure generale, basti pensare alla fortuna della cosiddetta *Satura Menippea*[13], oppure ad autori come Leonida e soprattutto Meleagro, nei quali sono state rinvenute influenze ciniche[14]. Accanto a ciò, il Cinismo ebbe importanti e dimostrabili rapporti anche con il movimento che, insieme al Neoplatonismo, fu protagonista dell'ultima fase dell'età antica, e che diede, come è ben noto, un'impronta decisiva alla *Weltgeschichte* successiva: il Cristianesimo[15]. Sappiamo con certezza che durante l'Antichità esistettero dei personaggi che furono Cinici e Cristiani allo stesso tempo: in particolare, possiamo ora ricordare almeno i casi di Peregrino Proteo e di Massimo Erone. Il primo, come attesta la pur malevola testimonianza di Luciano, contenuta nel *De morte Peregrini*, divenne cristiano e anzi, all'interno di questo movimento, assunse anche una posizione di primo piano. Il secondo è lodato da Gregorio di Nazianzo perché decise di abbracciare la vera fede, cioè

accomunati ai Cristiani e considerati, allo stesso modo, come dei nemici della Grecità e, in generale, dell'umanità (cfr. *Or*. VII 210 B-C e 224 A). Una panoramica generale dell'interpretazione, assai interessante e varia, di Giuliano sul Cinismo si può trovare in M. Billerbeck, *Le cynisme idéalisé d'*Épictète *à Julien*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien et ses prolongements*, PUF, Paris 1993, pp. 319-338, pp. 333-338.

[13] Su cui è da consultare sicuramente J. C. Relihan, *Ancient Menippean Satire*, John Hopkins University Press, Baltimore 1993.

[14] Meleagro è denominato senza esitazioni come κυνικός nei *Deipnosofisti* di Ateneo (XI 502 c). La sua attività letteraria è poi paragonata a quella di Menippo da Diogene Laerzio (VII 99). Per un'introduzione a Meleagro, cfr. ancora L. A. Stella, *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Zanichelli, Bologna 1949, pp. 153-238, con molteplici e puntuali riferimenti alla letteratura più antica; e più recentemente M.-O. Goulet-Cazé, *Méléagre de Gadara*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, vol. IV, CNRS, Paris 2005, pp. 384-388, in cui si troverà una discussione della bibliografia più recente. Si leggano, ora, anche le osservazioni sul tema svolte da P. Zaccaria, *Diocle di Magnesia tra* text *e* cover-text. Editio princeps *e* communes opiniones, in G. Ottone (ed.), *"Historiai para doxan". I documenti greci in frammenti: nuove prospettive esegetiche. Atti dell'Incontro Internazionale di Studi* (Genova, 10-11 Marzo 2016), Tored, Tivoli 2017, pp. 203-231. Più complesso il caso di Leonida di Taranto, che è stato considerato da molti autori, a partire soprattutto dallo studio di J. Geffcken, *Leonidas von Tarent*, «Jahrbuch. Class. Philol.» Suppl. 23 (1896), un *Kyniker*; tuttavia, recentemente, M. Solitario, *Leonidas of Tarentum between Cynical polemic and poetic refinement*, Quasar, Roma 2015, ha criticato quest'interpretazione. Comunque sia, è indubbio che, anche solo per fini polemici o ironici, il Cinismo sia ben presente nelle pagine di Leonida.

[15] Tra i tanti, Benedetto Croce, nel suo breve scritto *Perché non possiamo non dirci 'cristiani'*, Laterza, Roma-Bari 1942, ha sottolineato quest'aspetto, e in particolare la portata epocale della rivoluzione cristiana, in maniera sicuramente personale ma limpida e coerente, senza finalità confessionali di alcun tipo.

il Cristianesimo, e al contempo di comportarsi nella maniera più conforme a natura, cioè cinicamente[16]. Inoltre, assai interessante è il modo in cui i Padri della Chiesa, e in generale il Primo Cristianesimo, recepirono il Cinismo, mostrando atteggiamenti diversi e talvolta contraddittori nei confronti dei diversi elementi della filosofia del Cane[17]. All'interno di questo contesto, molti autori hanno poi posto la loro attenzione sulla figura di Gesù stesso, al fine di accreditare l'ipotesi per cui egli stesso fu influenzato dal Cinismo: in particolare, tale ipotesi (chiamata anche *Jesus Cynic Hypothesis*, o semplicemente *Cynic Hypothesis*) ha iniziato a essere al centro del dibattito soprattutto per opera dell'attività del cosiddetto *Jesus Seminar*, fondato negli anni ottanta da Robert W. Funk e J. Dominic Crossan, che si è reso protagonista di una notevole e abbondante attività divulgativa, spesso assai carente da un punto di vista metodologico[18], al fine di avallare la tesi di un Gesù cinico, o "quasi cinico" (*Cynic-like*)[19]. Altri importanti fautori della *Cynic Hypothesis*, pur con delle differenze evidenti fra di loro, sia per quanto riguarda la metodologia che i risultati, sono Burton

[16] Questo è il tono con cui Gregorio tratta di Massimo nell'orazione XXV, mentre, in *Or.* XXVI, in seguito a questioni legate alla sede vescovile di Costantinopoli, lo critica aspramente e con toni assai duri.

[17] Per quest'aspetto sono fondamentali gli studi di G. Dorival, *L'image des Cyniques chez les Pères grecs*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 419-443 e F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992, pp. 169-304.

[18] Descrivo brevemente il metodo, assai discutibile, adottato dal *Jesus Seminar* per comprendere quali sono le parole e le azioni proprie del Gesù storico. Il *Jesus Seminar* si riuniva in riunioni dove centocinquanta studiosi votavano quali *loghia* o *erga*, attribuiti a Gesù da diverse tradizioni durante i primi tre secoli, fossero da considerare autentici oppure no. Il voto veniva espresso in base a biglie di quattro differenti colori: con quella rossa si indicava un certo detto o una certa azione come proprie del Gesù storico, con quella rosa come probabili, con quella grigia come indicanti un qualche indizio dell'insegnamento gesuano, con quella nera come assolutamente non appartenenti al fondatore del Cristianesimo. I limiti di questo metodo sono chiari a tutti e sono stati segnalati, con forza, da diversi autori. Tra questi, v. la dura e vivace critica di N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, vol. II, Fortress Press, Minneapolis 1996, pp. 29-35.

[19] Tra le diverse e molteplici pubblicazioni del *Jesus Seminar* segnalo ora due voluminose opere: *The Five Gospels: What did Jesus really say? The Search for the Authentic Words of Jesus. New Translation and Commentary*, CA Polebridge, Sonoma 1993, e *The Acts of Jesus: What did Jesus really do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus. Translation and Commentary*, Harper San Francisco, San Francisco 1998.

L. Mack[20], Leif E. Vaage[21] e soprattutto Gerald F. Downing[22]; e, recentemente, in un ambiente culturale non anglofono, Bernhard Lang[23].

Proprio l'analisi delle possibili relazioni tra Cinismo e Cristianesimo durante l'età antica è il tema che costituisce il cuore di una recente pubblicazione di Marie-Odile Goulet-Cazé (d'ora in poi l'A.), ben nota studiosa del Cinismo antico, i cui contributi coprono un arco di più di un quarantennio[24]. Il volume in questione uscì in francese nel 2015[25], fu poi tradotto in tedesco l'anno seguente[26], ed è ora disponibile anche in lingua inglese[27]. Proprio quest'ultima traduzione ci permette di ritornare nuovamente su questo significativo volume e di notare alcuni punti o di sottolineare aspetti che forse non sono emersi in altre recensioni o discussioni, peraltro tutte assai positive, di quest'opera[28]. Il volume dell'A., nella sua traduzione inglese, è preceduto da una prefazione di John Kloppenborg, noto studioso del Nuovo Testamento e in particolare della fonte Q, il quale, in poche pagine (pp. XI-XIII), riesce a mostrare l'importanza e la centralità che sta assumendo lo studio delle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo, soprattutto nell'ambito degli studi biblici.

Per quanto riguarda il volume in questione, esso può essere diviso in due parti: nella prima (pp. 4-107), l'A. espone la propria interpretazione del Cinismo, riproposta ora anche nel suo recente *Le Cynisme*[29],

[20] B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress, Minneapolis 1984; Id., *The Lost Gospel: The Book of Q and Christian Origins*, Harper San Francisco, San Francisco 1993.
[21] Cfr. in particolare, L. E. Vaage, *Galilean Upstarts: Jesus' First Followers according to Q*, Trinity Press International, Valley Forge 1994.
[22] Molti sono i contributi che Downing ha dedicato a questo tema. Cito ora solamente due importanti volumi di questo autore: *Christ and the Cynics. Jesus and the other Radical Preachers in First-Century Tradition*, JSOT Press, Sheffield 1988, e *Cynics and Christian Origins*, T&T Clark, Edinburgh 1992.
[23] B. Lang, *Jesus der Hund. Leben und Lehre eines jüdischen Kynikers*, Beck, München 2010.
[24] Il primo contributo dell'A. sul Cinismo è difatti *Les Cyniques grecs*, «Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes» 52 (1978), pp. 112-120.
[25] M.-O. Goulet-Cazé, *Cynisme et christianisme dans l'Antiquité*, Vrin, Paris 2015.
[26] Id., *Kynismus und Christentum in der Antike*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016.
[27] Id., *Cynicism and Christianity in Antiquity*, transl. by Ch. R. Smith, with a foreword by J. Kloppenborg, Eerdmans Publishing Company, Gran Rapids (Michigan) 2019.
[28] Il volume della Goulet-Cazé ha ricevuto, fin dalla sua apparizione in lingua francese, molte recensioni positive: tra queste, menziono ora P. P. Fuentes González, «Emerita» 84 (2016), pp. 196-202; M. Voyer, «Studies in Religion / Sciences Religieuses» 45 (2016), pp. 456-457; D. Lorenzini, «Iride» 78 (2016), pp. 450-452.
[29] M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme. Une philosophie antique*, Vrin, Paris 2017.

ove sono raccolti la maggior parte dei suoi studi sull'argomento. Poiché i pregi, nonché i limiti, della lettura che del Cinismo l'A. offre sono stati già studiati e acutamente commentati[30], la mia attenzione si concentrerà ora sulla seconda parte del presente volume, laddove l'A. affronta più propriamente le relazioni tra Cinismo e il Cristianesimo[31].

Prima di tutto, conviene iniziare con un'osservazione di natura bibliografica: spiace menzionare il fatto che larga parte della letteratura ottocentesca dedicata a questa tematica non sia citata in questo volume. Se è vero che il tema dei rapporti tra Cinismo e Cristianesimo ha fatto «un passo da gigante in avanti» (p. 1) a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, soprattutto per impulso di studiosi di area anglofona, in primo luogo di Robert W. Funk e di John D. Crossan, fondatori del *Jesus Seminar*, è altrettanto vero che le relazioni tra i due movimenti furono studiate già dalla storiografia tedesca della fine dell'Ottocento e degli inizi del Novecento. Sarebbe così stato necessario ricordare che alcuni studiosi, come Johannes Geffcken, già agli inizi del XX secolo, trattarono dell'influenza della cosiddetta diatriba cinica all'interno del Nuovo Testamento, in particolare sulla *Lettera di Giacomo*, sottolineando anche l'importante mediazione di Filone, nonché, successivamente, sul *De Pallio* di Tertulliano[32]. Si sarebbero potuti menzionare gli studi di Jacob Bernays, su cui avremo modo di tornare più diffusamente, il quale fu, come ebbe a scrivere Arnaldo Momigliano, «il primo [...] ad aver posto il problema delle relazioni tra il Cinismo e la letteratura giudaico-ellenistica»[33]. Infine – ma l'elenco potrebbe continuare – sarebbe stato opportuno citare Eduard Zeller, il quale, non solo nella sua *Philosophie der Griechen*, ma

[30] Cfr. P. Zaccaria, «Syzetesis» 5 (2018), pp. 353-363, e soprattutto A. Brancacci, «Elenchos» 39 (2018), pp. 421-426.
[31] Ciò è indagato, nel volume in questione, alle pp. 108-248.
[32] J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Heidelberg 1909, pp. 45-53 e 58-138. Anche altri autori hanno sottolineato l'importanza del cosiddetto genere diatribico per Filone e soprattutto per il primo Cristianesimo: a tal proposito, si veda sicuramente G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon. Texte und Untersuchungen*, Teubner, Leipzig-Berlin 1909, p. 171; nonché P. Wendland, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe*, in O. Kern-P. Wendland (eds.), *Beitrage zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Reimer, Berlin 1895, pp. 1-75; e, dello stesso autore, *Die hellenistisch-römisch Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Mohr Siebeck, Tübingen 1912, pp. 91-93. Ma l'elenco potrebbe facilmente moltiplicarsi.
[33] A. Momigliano, *Jacob Bernays*, North Holland Publishing Company, Amsterdam-London 1969, p. 20.

anche in uno studio più specifico, e oggi poco noto[34], rifletté su questa tematica, offrendo interessanti indicazioni di ricerca e una chiave di lettura assai feconda, che avremo modo di discutere in queste pagine. L'A., però, che pure conosce molti degli studi citati, visto che li menziona in altri suoi studi, in questa sede si limita solamente a dire che «una connessione tra Cinismo e Cristianesimo è stata da lungo tempo riconosciuta» (p. 1). Un'affermazione di tal genere lascia perplessi: mi sembra, al contrario, che sarebbe stato utile mostrare ai lettori che esiste una letteratura assai vasta a tal proposito – molto più vasta rispetto a quella che si potrebbe immaginare stando alle pagine dell'A. –, e che il tema delle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo, anche se ha avuto indubbiamente uno "slancio", anche in termini di visibilità, a partire dalla formulazione della *Cynic Hypothesis*, è stato studiato da una letteratura ben più antica, i cui risultati hanno ancora qualcosa da dire e possono offrire interessanti indicazioni di ricerca. A questo riguardo, si può ricordare quanto Gabriele Giannantoni asserì, con estrema chiarezza, a proposito della letteratura sui Socratici – ma il discorso può chiaramente essere esteso anche al tema in questione –, cioè che «tutto il lavoro della filologia classica tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento non può essere [...] considerato "invecchiato" o "superato" e quindi non può essere in alcun modo trascurato o passato sotto silenzio» (SSR, IV, 13).

Tornando al testo in questione, la seconda parte del volume può essere a sua volta divisa in tre parti. La prima verte sui contatti tra Cinismo ed Ebraismo (108-133), poiché questo fu il mondo in cui fu educato e crebbe Gesù, la seconda riguarda propriamente la *Cynic Hypothesis* (134-196), mentre la terza tratta più in generale sulle rela-

[34] E. Zeller, *Über eine Berührung des jungeren Cynismus mit dem Christentum*, «Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Phil.-Hist. Klasse» 1 (1893), pp. 129-132, poi confluito nelle sue *Kleine Schriften*, vol. II, Reimer, Berlin 1910-1911, pp. 41-45. Più in generale, può essere utile ricordare che Zeller ebbe una formazione prima di tutto teologica e, anzi, per usare le parole di M. Isnardi Parente, *Eduard Zeller storico della filosofia antica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia» 19 (1989), pp. 1087-1115, p. 1088, il suo interesse per la filosofia antica ha un «immediato *background* teologico», dacché molti dei suoi studi sono dedicati proprio alle relazioni tra l'*Urchristentum* e la filosofia greca – e l'articolo su Cinismo e Cristianesimo ne è un'ulteriore conferma. Per un inquadramento della figura dello studioso tedesco, oltre all'articolo di Isnardi Parente appena citato, si vedano, più recentemente, i saggi presenti nel volume a cura di G. Hartung, *Eduard Zeller. Philosophie und Wissenschaftsgeschichte im 19. Jahrhundert*, De Gruyter, Berlin-New York 2010.

zioni tra Cinismo e Cristianesimo durante l'età imperiale (pp. 197-243).

L'A., prima di trattare della *Cynic Hypothesis*, decide giustamente di trattare della possibile conoscenza da parte della cultura ebraica del Cinismo. Prima di tutto, più in generale, l'A., con estrema capacità di sintesi, riesce a trattare un tema assai difficile, e su cui si è scritto molto, ossia l'ellenizzazione della Giudea, e su cui ancora oggi non si è giunti a una conclusione condivisa. Quindi, è giusta e condivisibile la cautela utilizzata dall'A. in queste pagine e anche le conclusioni cui giunge: a partire dalle conquiste alessandrine, vi fu certamente un'ellenizzazione di questi territori, ma «essa ebbe dei limiti» (p. 115). Segnalo solamente che l'analisi dell'A. sarebbe potuta essere più ricca se si fossero utilizzati gli importanti studi di Arnaldo Momigliano sull'argomento[35], il quale, tra le altre cose, ha offerto un quadro ben preciso in cui inserire i rapporti tra Greci ed Ebrei, mostrando e chiarendo meglio proprio i limiti dell'ellenizzazione. In particolare, Momigliano ha sottolineato come le relazioni tra Greci ed Ebrei furono "univoche" (per così dire), dal momento che, dopo le conquiste di Alessandro Magno, gli Ebrei furono costretti a imparare il greco e a entrare a far parte, in questo modo, di un nuovo orizzonte culturale. D'altra parte, «non esistono testimonianze che qualche greco sia mai giunto a padroneggiare l'ebraico [...] allo scopo di studiare i libri sacri dell'Oriente nell'originale». E in più, «anche quando i libri furono disponibili in traduzione – come è il caso della Bibbia – essi non circolarono al di fuori della cerchia dei credenti»[36]. Più specifica è l'analisi dell'A. sulla possibile conoscenza che la cultura ebraica ebbe del Cinismo, studiando in particolare la conoscenza che della filosofia del Cane, o di suoi rappresentanti, ebbero Giuseppe Flavio e soprattutto Filone.

Tuttavia, ciò su cui voglio ora soffermarmi maggiormente sono le relazioni che due filosofi cinici, o comunque avvicinabili a questo movimento, Enomao di Gadara e Meleagro, anch'egli di Gadara, ebbero con la cultura ebraica. Il primo è un filosofo cinico, vissuto nel II

[35] Tra i quali il più noto è A. Momigliano, *Saggezza straniera. L'Ellenismo e le altre culture* Einaudi, Torino 1980 (ed. or. *Alien Wisdom. The Limits of Hellenization*, Cambridge University Press, Cambridge 1975), ma non si dimentichino i numerosi contributi pubblicati da Momigliano su questo tema, alcuni dei quali furono poi raccolti nel volume *Pagine ebraiche*, Einaudi, Torino 1987.

[36] A. Momigliano, *Ebrei e Greci*, in Id., *Pagine Ebraiche*, cit., pp. 13-34, p. 18. P. Zaccaria mi segnala l'interessante caso rappresentato da Alessandro Poliistore (*FGrHist* 273), che cita il terzo libro degli Oracoli sibillini.

secolo d.C., contemporaneo di Adriano e Antonino Pio e noto per la sua critica contro il fatalismo stoico e contro la mantica, diretta nello specifico contro gli oracoli del mondo antico[37]. Per quanto riguarda costui, l'A. mostra, appoggiandosi soprattutto agli studi di Menahem Luz[38], che Enomao sia da identificare con quell'Abnimos-ha-Gardi di cui parlano numerose fonti ebraiche, in particolare rabbiniche (soprattutto il *Midrash Rabbah*). In queste, che provengono da secoli alquanti differenti, che vanno dal III al IX secolo d. C., e da ambienti diversi[39], tale Abnimos è presentato, per usare una formula riassuntiva, come il *typos* del *sophos* pagano in generale, giusto e amante del sapere[40]. Egli è pertanto rappresentato in una luce estremamente favorevole. Di fronte a ciò, l'A. si domanda, giustamente, perché fu scelto proprio il nome di Enomao per designare la figura, positiva, di un sapiente greco: tuttavia, la risposta fornita dall'A., che ritiene, senza ulteriori approfondimenti, quest'elemento «curioso» (p. 124), lascia alquanto perplessi. Ritengo, infatti, che una risposta, seppur ipotetica, che provi a rendere meno *puzzling* quest'elemento, ci sia e possa esser ricercata fondamentalmente nell'atteggiamento che, successivamente, i Cristiani ebbero nei confronti di Enomao. A tal proposito, si pensi solamente all'atteggiamento di Eusebio di Cesarea – il quale, nella sua *Praeparatio Evangelica*, ci ha restituito la maggior parte dei frammenti di Enomao – che tratta il Cinico con ammirazione e favore[41], lodando la forza e la schiettezza delle

[37] A tal proposito, cfr. *supra*, n. 7.

[38] In particolare, M. Luz, *Abnimos, Nimos and Oenomaus*, «The Jewish Quarterly Review» 77 (1987), pp. 191-195, e Id., *Oenomaus and Talmudic Anecdote*, «Journal for the Study of Judaism» 23 (1992), pp. 42-80. Per una discussione della letteratura più antica su questo tema, cioè sull'avvicinamento Enomao/Abnimos, si veda J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik*, cit., pp. 15-18.

[39] Presentazione e discussione dei *loci* in cui compare il nome di Abnimos, con ampio commento e traduzione in inglese, è presente in M. Luz, *Oenomaus*, cit., pp. 49-80.

[40] Cfr. D. R. Dudley, *A History of Cynicism*, cit. p. 162 nota come il personaggio di Abnimos non abbia alcuna «caratterizzazione individuale»; mentre J. Hammerstaedt, *Le cynisme littéraire* à l'époque *impériale*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 399-418, p. 412, aggiunge che negli aneddoti riguardanti Abnimos non vi siano chiari riferimenti né alla figura di Enomao, né alla filosofia cinica. A ciò M. Luz, *Oenomaus*, cit., pp. 79-80, rileva come Abnimos rappresenti il *sophos* pagano in generale, senza riferimento ad alcuna scuola filosofica specifica.

[41] Eusebio afferma di provare «grande ammirazione» (μάλιστα ἔγω γε ἐθαύμασα) per quei filosofi che, pur avendo ricevuto un'educazione di stampo ellenico (ἐν τοῖς Ἑλλήνων ἤθεσι), «non si sono mai fatti ingannare, ma con forza hanno dimostrato

sue argomentazioni[42], e menzionandole quasi «con gioia»[43]. Questo avvenne fondamentalmente perché il filosofo di Gadara criticava la religione politeistica, e in particolare uno dei suoi elementi cardine, gli oracoli. Orbene, si può supporre che per gli stessi motivi Enomao suscitò i medesimi sentimenti anche presso la cultura ebraica[44]: da siffatta base venne costruita poi, nelle fonti, l'immagine di un filosofo sapiente, giusto e favorevole alla cultura ebraica, a cui venne assegnato il nome di Enomao di Gadara, o meglio, nella trascrizione dal greco, di Abnimos-ha-Gardi. In ciò trova conferma l'asserzione di Bernays per cui, nell'Antichità, «l'Ebraismo e il Cristianesimo trovarono, nella loro lotta contro le diverse forme del politeismo pagano, i Cinici [...] come i loro migliori alleati»[45], e, nello specifico, nella loro battaglia culturale contro il paganesimo[46], poterono usare le armi affilate (*schärfere Waffen*) che il cinico Enomao, seppur in un'ottica differente, aveva forgiato nella sua polemica contro gli oracoli.

Per quanto riguarda Meleagro di Gadara[47], costui, come ben mostra l'analisi dell'A. (pp. 116-118), è uno dei primi pagani a menzionare (*Anth. Palat.* V 160) una delle più importanti pratiche dell'Ebraismo,

che i ben noti oracoli e le predizioni, da tutti ricercati, non avevano nulla di vero, mostrandone l'inutilità e, specialmente, la dannosità (ἐπιβλαβῆ)» (*PE* IV, 2, 13). Tra costoro, oltre ai Peripatetici, sono menzionati Epicurei e Cinici. Tra i primi, si distingue Diogeniano, tra i secondi Enomao.

[42] Per la precisione, il ragionamento di Enomao viene definito «vigoroso» (ἀνδρικῷ *ap. PE* V 18, 6) e sorretto da uno «spirito ardito» (νεανικῷ φρονήματι *ap. PE* VI 6, 74).

[43] A. Brancacci, *Libertà e fato*, cit., pp. 40-41.

[44] In questa direzione si muove J. Hammerstaedt, *Der Kyniker Oenomaus von Gadara*, in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, cit., Teil II, Bd. 36/4, pp. 2834-2865, p. 2838, quando afferma che l'atteggiamento di Enomao nei confronti degli oracoli, e in generale nei confronti della religione politeistica, «poteva piacere a un Rabbino così come a un Cristiano».

[45] J. Bernays, *Lucian*, cit., p. 31.

[46] Non stupisce che, al contrario, Giuliano Imperatore – difensore degli dèi e dei culti tradizionali – critichi aspramente Enomao (*e.g.* nell'*Or.* VII 210 D 4-6), affermando (*Or.* VII 211 A 6-7) che costui «ingiuria gli dèi» (βλασφημῶν τοὺς θεούς) e «latra contro tutti gli uomini» (ὑλακτῶν πρὸς ἅπαντας). Egli lo considera pertanto l'espressione di quel Cinismo a lui contemporaneo che altro non è se non una mistificazione di quello delle origini, rappresentato primariamente da Diogene e Cratete. Le testimonianze di Giuliano su Enomao sono raccolte in A. Brancacci, *Libertà*, cit., pp. 66-67; a questo studio si rimanda anche per l'analisi del giudizio di Giuliano su Enomao (pp. 41-46). Sempre su questo tema, v. anche le pagine di J. Hammerstaedt, *Die Orakelkritik*, cit., pp. 28-32.

[47] Su questo autore, cfr. *supra*, n. 14.

il riposo del sabato (*Shabbat*) – pratica, che, tra l'altro, sarà al centro delle critiche e delle ironie di molti autori greci e romani successivi[48]. Tuttavia, a tal proposito, segnalo che sarebbe stato interessante menzionare almeno il fatto che un'illustre studiosa del mondo antico, Luigia Achillea Stella[49], ipotizza che Meleagro sia vissuto nel III secolo a.C., e non, come usualmente si ritiene[50], a cavallo tra il II e il I. Questo è importante da sottolineare, perché, se la datazione di Stella fosse corretta, Meleagro dovrebbe essere considerato il primo pagano ad aver citato il riposo del sabato[51].

A conclusione di questa discussione sui rapporti tra Cinismo ed Ebraismo, aggiungo, infine, come sarebbe stata interessante la discussione, o almeno la menzione, da parte dell'A., dell'ipotesi, avanzata da Jacob Bernays, della possibilità che l'autore di alcune fra le epistole[52] attribuite a Diogene e a Eraclito[53] sia da ricondursi all'ambiente ebraico o cristiano, piuttosto che a quello cinico: molto probabilmente tale ipotesi, come ha mostrato un'ampia critica[54], è da rifiutare, ma

[48] Si pensi solamente a Tac. *Hist*. V, 4, 3: *Septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum tulerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum*.
[49] In particolare, nel suo studio *Cinque poeti dell'Antologia Palatina*, Zanichelli, Bologna 1949, pp. 153 e 232-238.
[50] Ad esempio, K. Döring, *Meleagros*, in H. Flashar (ed.), *Die Philosophie der Antike 2/1. Grundriss der Geschichte derPhilosophie*, Schwabe, Basel 1998, Teil II, Band 1, p. 314.
[51] Come ha chiaramente sottolineato M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 3 voll., The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1980-1984, vol. I, p. 140, n. 2.
[52] Queste lettere sono documenti di cui pure l'A. parla nel suo volume e che, anzi, in altre occasioni (soprattutto *L'ascèse cynique. Un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Vrin, Paris 1986, p. 52), considera, senza fornire ulteriori spiegazioni, «ciniche nello spirito». Inoltre, le ritiene fondamentali per la ricostruzione di aspetti centrali della filosofia del Cane. Per una presentazione generale delle epistole ciniche, v. la sintetica panoramica di A. J. Malherbe (ed.), *The Cynic Epistles*, SBL, Missuola 1977, pp. 1-34, cui si rimanda anche per ulteriori riferimenti bibliografici.
[53] Nello specifico, J. Bernays, *Lucian*, cit., pp. 96-98, crede sia il caso della XXVIII epistola pseudo-diogeniana. Cfr. anche Id., *Die heraklitischen Briefe. Ein Betrag zur philosophischen und religiongeschichtlichen Literatur*, Weidman, Berlin 1869, che estende l'ipotesi alle epistole IV, VII e IX pseudo-eraclitee. Più in generale, cfr. Id., *Lucian*, cit., p. 36, dove si mostra persuaso che l'accordo (*Übereinstimmung*) che, sotto diversi aspetti, v'è tra il Cinismo e le *biblische Religionsformen* renda molto probabile ritenere che «un Ebreo o un Cristiano scelse la maschera pseudo-epistolare del *Kyon* [...] al fine di criticare i vizi dei Greci».
[54] Da E. Norden, *Beiträge zur Geschichte der grieschischen Philosophie*, «Jahrbücher für classische Philologie. Supplementband» 19 (1893), pp. 365-462, pp. 392-410, sino a P. Bosman, *Traces of Cynic Monotheism in the early Roman Empire*, «Acta Classica» 51

essa continua a essere ancora oggi al centro del dibattito su questo tema[55] – e pertanto sarebbe stato almeno il caso di menzionarla. In più, le argomentazioni di Bernays, seppure non se ne accettino le conclusioni, sono importanti perché mettono in luce diverse e interessanti somiglianze tra il Cinismo e la cultura ebraica e cristiana[56]. Infine, più in generale, tale interpretazione è feconda perché permette di riflettere nuovamente su quale genere di κυνισμός sia veicolato dalle epistole di età imperiale, e di allargare il campo ai possibili contatti e alle possibili "contaminazioni" che questo movimento, durante i secoli, ebbe con altre filosofie o ambienti culturali, anche al di fuori della Grecità.

Nella seconda parte l'A. passa a trattare propriamente della *Cynic Hypothesis*, cioè della possibile influenza del Cinismo su Gesù stesso. Chiara è la trattazione da parte dell'A. delle questioni preliminari alla *Cynic Hypothesis*, cioè, fondamentalmente, l'eventuale conoscenza da parte di Gesù del greco – eventualità assai dibattuta, che non si può asserire ma neppure del tutto negare –, e la possibile influenza del Cinismo, e più in generale dei *Bioi* di filosofi scritti in età ellenistica, sulla fonte Q. In queste pagine (pp. 134-161) l'A. mostra una conoscenza eccellente della materia e una cautela che risulta essere necessaria quando si tratta di siffatte questioni. Segue questa parte una presentazione (pp. 161-189) delle diverse posizioni dei fautori

(2008), pp. 1-20, p. 10. Ma si rammenti che l'ipotesi di una paternità ebraica o cristiana fu invece largamente accettata o comunque suscitò grande interesse in diversi interpreti. Fu accolta in pieno, per quanto riguarda le epistole pseudo-eraclitee, da E. Pfleiderer, *Die pseudoheraklitischen Briefe und ihr Verfasser*, «Rheinisches Museum für Philologie» 42 (1887), pp. 153-163; mentre, per quanto riguarda la XXVIII lettera pseudo-diogeniana, la tesi di Bernays fu parzialmente fatta propria, tra gli altri, da K. von Fritz, *Quellenuntersuchungen zu Leben und Philosophie des Diogenes von Sinope*, «Philologus. Supplementband», 18/2 (1926), p. 69, il quale afferma, più in generale, che «l'atmosfera» della lettera è «cristiana».

[55] Si pensi a H. W. Attridge, *First-Century Cynicism in the Epistles of Heraclitus*, Scholar Press for Harvard Theological Review, Missoula 1976, il quale dedica quasi tutta la sua introduzione (pp. 13-39) a confutare la tesi di Bernays, in particolare riguardo alla lettera IV pseudo-eraclitea, nonché A. J. Malherbe (ed.), *The Cynic Epistles*, cit., p. 16 e 22-24.

[56] Su tutti, la critica ai culti tradizionali e un certo monoteismo che paiono emergere in maniera evidente, tra le epistole di età imperiale, dalla IV lettera pseudo-eraclitea. Recentemente, è tornato su tale tematica P. Bosman, *Traces*, cit., pp. 8-11, il quale ha tentato di dimostrare come entrambi gli elementi siano compatibili con il Cinismo delle origini.

della *Cynic Hypothesis* (*Jesus Seminar*, F. Gerald Downing, Burton L. Mack, Leif E. Vaage e infine Bernhard Lang), con una discussione, generale ma sicuramente corretta, in cui sono esposte le differenze che intercorrono tra il Cinismo e il messaggio di Gesù. In questa sede, per una migliore comprensione di tali differenze, vorrei prendere in esame quei *loci* evangelici, segnalati da alcuni autori, in particolare da Downing, in cui sarebbe ravvisabile la presenza della filosofia cinica nell'insegnamento di Gesù. Secondo Downing, la vicinanza di tali luoghi con la filosofia del Cane non si potrebbe ascrivere al caso, non sarebbe cioè frutto di mera coincidenza, ma la sua estrema diffusione, all'interno dei Sinottici, indicherebbe sicuramente un'influenza cinica su Gesù[57]. Ora, a prescindere dalla debolezza di tale metodo[58], è bene analizzare più da vicino tali passi, che l'A. in questo volume non affronta se non in maniera assai generale, per analizzare se sia ravvisabile tale presunta presenza del κυνισμός, e per comprendere perciò la validità o meno della *Cynic Hypothesis*.

Conviene partire da un esempio che può fare comprendere la natura di talune forzature esegetiche nella lettura di alcuni *loci* evangelici da parte di Downing, e in generale dei fautori della *Cynic Hypothesis*. Questo studioso, nello specifico, ritiene che l'incontro di Gesù con la donna sirofenicia (o cananea), attestato sia da Marco (7, 24-30) che da Matteo (15, 21-28), potrebbe denotare la presenza della filosofia cinica, e asserisce, anzi, che la donna sia considerata e descritta fondamentalmente come una Cinica[59]. Aggiunge a ciò la considerazione che tale *locus* richiamerebbe addirittura l'accesa disputa, molto celebre nell'An-

[57] Cfr. F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, cit., p. 18. Proprio per questo motivo Downing è definito da J. Moles, *Cynic Influence upon First-Century Judaism and Early Christianity*, in J. McGing-J. Mossman (eds.), *The Limits of Ancient Biography*, The Classical Press of Wales, Swansea 2006, pp. 89-116, p. 91, il «leading exponent of the cumulative case».

[58] W. Lapini, *Plinio N.H. 2,17 e Senofane fr. 16 DK*, «Giornale Italiano di Filologia» 54 (2002), pp. 217-224, riafferma, con estrema chiarezza, come non sia sufficiente trovare un numero sufficiente di somiglianze per fare sì che un testo possa dirsi influenzato da un altro (e lo stesso discorso vale, più in generale, per un autore o un movimento); ma «solo attente valutazioni, mirate caso per caso, ci risparmiano di cadere in un ingenuo confrontazionismo, di confondere ciò che è significativo con ciò che non lo è, e di presumere senz'altro che ogni somiglianza fra A e B implichi dipendenza di B da A» (ivi, p. 220).

[59] Come si può leggere in *Christ and the Cynics*, cit., p. 132, e soprattutto in *The Woman from Syrophoenicia, and her Doggedness: Mark 7:24-31 (Matthew 15:21-28)*, in G.J. Brooke (ed.), *Women in the Biblical Tradition*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1992, pp. 129-149.

tichità, e attestata da Diogene Laerzio VI 96, che vide coinvolti la Cinica Ipparchia e Teodoro l'Ateo[60]. Orbene, la lettura cinicheggiante dell'episodio evangelico poggia fondamentalmente sulla presenza del termine κυνάρια, utilizzato da Gesù in riferimento alla donna, che sarebbe una spia della presenza della filosofia cinica. Ma si può mostrare come quel termine rimandi al termine "cani", con cui erano chiamati e paragonati i pagani da parte degli Ebrei, come mostrano diversi passi dell'Antico Testamento[61]; e Gesù stesso, da quel che si legge, sembra conoscere e anzi utilizzare, seppur attenuata, tale denominazione in questo passaggio evangelico[62]. Si aggiunga poi che, per quanto riguarda il paragone

[60] Cfr. Diog. Laert. VI 97 [= *SSR* V I 1]: «Quando [Cratete e Ipparchia] andarono anche a un simposio presso Lisimaco e là confutò Teodoro detto l'Ateo, proponendogli tale sofisma: "ciò che fa Teodoro senza essere detto ingiusto lo fa anche Ipparchia senza essere detta ingiusta; Teodoro non è ingiusto se colpisce se stesso, allora Ipparchia non è ingiusta se colpisce Teodoro". Costui non replicò, ma le sollevò la veste. Tuttavia, Ipparchia non si spaventò né provo alcun turbamento, come avrebbe fatto una donna. Però, quando Teodoro le disse: "È costei *che ha abbandonato le spole presso i telai*? [E. *Bacch.* 1236]", ella controbatté: "Sono io, Teodoro. Ma a te pare che io abbia sbagliato dedicando il tempo a curarmi non dei telai, bensì della mia educazione?» (ὅτε καὶ πρὸς Λυσίμαχον εἰς τὸ συμπόσιον ἦλθον, ἔνθα Θεόδωρον τὸν ἐπίκλην Ἄθεον ἤλεγξε, σόφισμα προτείνασα τοιοῦτο· ὃ ποιῶν Θεόδωρος οὐκ ἂν ἀδικεῖν λέγοιτο, οὐδ' Ἱππαρχία ποιοῦσα τοῦτο ἀδικεῖν λέγοιτ' ἄν· Θεόδωρος δὲ τύπτων ἑαυτὸν οὐκ ἀδικεῖ, οὐδ ἄρα Ἱππαρχία Θεόδωρον τύπτουσα ἀδικεῖ. ὁ δὲ πρὸς μὲν τὸ λεχθὲν οὐδὲν ἀπήντησεν, ἀνέσυρε δ' αὐτῆς θοἰμάτιον· ἀλλ' οὔτε κατεπλάγη Ἱππαρχία οὔτε διεταράχθη ὡς γυνή. [98] ἀλλὰ καὶ εἰπόντος αὐτῇ, 'αὕτη 'στὶν ἡ τὰς παρ' ἱστοῖς ἐκλιποῦσα κερκίδας;''ἐγώ,' φησίν, 'εἰμί, Θεόδωρε· ἀλλὰ μὴ κακῶς σοι δοκῶ βεβουλεῦσθαι περὶ αὐτῆς εἰ τὸν χρόνον ὃν ἔμελλον ἱστοῖς προσαναλώσειν τοῦτον εἰς παιδείαν κατεχρησάμην;'). Su questo episodio è da consultare W. Lapini, *Ipparchia Desnuda*, in Id., *Studi di filologia filosofica*, Olschki, Firenze 2003, pp. 217-230, a cui si rimanda anche per maggiori riferimenti bibliografici. Recentemente, cfr. A. Paradiso, *Ipparchia cinica: la trasgressione come sillogismo*, in U. Boldrighini-E. Dimauro (eds.), *Donne che contano nella storia greca*, Carabba, Lanciano 2014, pp. 837-864 e D. Izzo, *Uomo o donna? Intorno al gesto dell'*ἀνασύρειν. D.L. VI 97-98, in M. Barbanera (ed.), *Figure del corpo nel mondo antico*, Aguaplano, Perugia 2018, pp. 249-265. Si segnali il paragone tra Ipparchia e Tecla istituito da G. Aragione, *Tecla di Iconio e Ipparchia di Maronea: modelli di conversione al femminile?*, «Rivista di Storia del Cristianesimo» 2 (2005), pp. 133-155.

[61] Su questo tema, si vedano H. L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Beck, München 1922, vol. I, p. 724; e T. A. Burkill, *The Historical Development of the Story of the Syrophoenician Woman (Mark VII: 24-31)*, «Novum Testamentum» 9 (1967), pp. 161-177, spec. pp. 169-171.

[62] Come ha mostrato recentemente J. P. Meier, *A marginal Jew: Rethinking the historical Jesus*, vol. II., Doubleday, New York 1994, p. 190, nella sua analisi di quest'episodio evangelico.

tra la donna sirofenicia e Ipparchia, le due donne non hanno un atteggiamento neppure lontanamente assimilabile. La prima prega, implora Gesù di aiutare sua figlia, perché sia liberata dal demonio; mentre la filosofa cinica ingaggia un agone dialettico, servendosi anche di un σόφισμα, con Teodoro l'Ateo. Pertanto, non è necessario, anzi sembra del tutto "inutile", rifarsi alla filosofia cinica per l'interpretazione di tale passaggio: è sufficiente rifarsi alla cultura ebraica, all'interno della quale Gesù crebbe e che sicuramente ben conobbe. D'altro canto, proprio questa, cioè la scarsa attenzione al *background* ebraico di Gesù, costituisce la critica che più di frequente viene mossa, a ragione, alla *Cynic Hypothesis*[63].

Un parallelo più interessante, e che spesso viene chiamato in causa dalla maggior parte dei fautori della *Cynic Hypothesis*[64], è quello riguardante l'esempio che, stando a quanto leggiamo in Luca (12, 22-31) e Matteo (6, 26-29), Gesù istituisce tra gli uomini e le altre creature di Dio, in particolare gli uccelli e i gigli. Nello specifico, Gesù ammonisce l'uomo a non preoccuparsi (μὴ μεριμνᾶτε) di ciò che dovrà mangiare, o bere, e più in generale dei bisogni materiali, visto che gli uccelli del cielo, che valgono meno dell'uomo, non seminano né mietono né ammassano nei granai, eppure sono nutriti da Dio; e così anche i gigli dei campi, che non filano né tessono, sono forniti da Dio dei più bei vestimenti. Pertanto, l'uomo è chiamato a non provare turbamento per il futuro ma ad affidarsi a Dio, che conosce ciò di cui l'uomo ha bisogno e saprà esaudirlo. Orbene, usualmente[65] tale passaggio è avvicinato al *locus* di Dione di Prusa (*Or.* X 16), in cui il paragone è assai simile, poiché l'autore sottolinea come gli animali (θηρία) e in particolare gli uccelli (ὄρνεα) conducano un'esistenza semplice, priva di fatiche (ἀλυπότερον), e quindi più piacevole (ἥδιον) e sana (ὑγιαίνει) rispetto a quella degli uomini, pur non possedendo nulla (ἀκτήμονα) e mancando delle mani e dell'intelligenza

[63] Ad esempio, C. M. Tuckett, *A Cynic Q?*, «Biblica» 70 (1989), pp. 349-376, pp. 369-376; B. Witherington, *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994, pp. 117-145; P. R. Eddy, *Jesus as Diogenes? Reflections on the Cynic Jesus Thesis*, «Journal of Biblical Literature» 115 (1996), pp. 449-469, p. 468, che rileva come la «Jewishness» di Gesù venga ridotta a un mero «ethnic accident».

[64] A questo proposito si veda il recente contributo di F. G. Downing, *On Avoiding Bothersome Busyness: Q/Luke 12:22-31 in its Greco-Roman Context*, in T. Holmén-S. E. Porter (eds.), *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, vol. IV, Brill, Leiden-Boston 2011, pp. 3245-3268, cui si rimanda anche per maggiori riferimenti bibliografici.

[65] Paradigmaticamente, F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, cit., p. 71.

umana (ἀνθρώπου διάνοιαν). Ma, più in generale, molti altri luoghi della tradizione cinica, specialmente nelle orazioni dionee[66], si caratterizzano per l'elogio degli animali[67].

Innanzitutto, va ben sottolineato come il contesto sia estremamente diverso e le parole di Gesù vogliano richiamare l'uomo alla πίστις, o meglio ad affidarsi totalmente alla volontà di Dio, che non farà mancare loro nulla[68]. Mentre, chiaramente, la prospettiva del κυνισμός è del tutto diversa, poiché, per dirlo ora con una formula, il Cinico «sa che tutto quello che l'uomo può avere di felicità non può attingerlo fuor di se stesso»[69]; e i tentativi di Downing[70] di mostrare come i Cinici fossero dei filosofi pii, che credevano in una provvidenza divina, sono poco convincenti e si basano su fonti assai tarde, che meritano un'analisi puntuale e critica, al fine di discernere cosa possa essere effettivamente considerato cinico e cosa no[71]. Tuttavia, se anche si ammettesse, in maniera più moderata, che questo sia uno di quei casi in cui Gesù avrebbe operato una sorta di sintesi tra elementi culturali ebraici e cinici[72], nonostante ciò, anche sotto questa prospet-

[66] *SSR*, IV, 518, sottolinea come il motivo dell'esaltazione degli animali ha, all'interno della tradizione cinica, «sviluppi particolarmente coloriti in Dione Crisostomo».
[67] Una raccolta dei luoghi dionei in cui è posto il paragone con il mondo animale si può trovare in *SSR* V B 583-586. Sullo stesso tema, sono interessanti anche [Diog.] *Epist*. 36, 5 (= *SSR* V B 566), 40, 2 (= *SSR* V B 570) e 47 (= *SSR* V B 577). Più in generale, su questa tematica e una discussione di questi *loci*, nonché per la segnalazione di altri, v. ancora l'accurato studio di G. A. Gerhard, *Phoinix von Kolophon*, cit., pp. 23-30 e 48-54.
[68] Sull'estrema novità costituita dal fatto che il messaggio cristiano anteponeva la πίστις al λόγος ha scritto pagine interessanti, recentemente, M. Zambon, *"Nessun dio è mai sceso quaggiù". La polemica anticristiana dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019, pp. 169-179.
[69] V. E. Alfieri, *Il concetto del divino in Democrito e Epicuro*, in V. Alfieri-M. Untersteiner (eds.), *Studi di filosofia greca*, Laterza, Bari 1950, pp. 85-120, p. 115, che, come si evince facilmente dal titolo del contributo, non si riferisce ai Cinici, ma quest'espressione può ben valere anche per questi filosofi.
[70] F. G. Downing, *Cynics and Christian Origins*, cit., p. 137.
[71] Cfr. la dura critica di Giannantoni (*SSR*, IV, 549-550, n. 38), contro i tentativi di valorizzazione acritica delle fonti di età imperiale al fine di accreditate l'immagine del *sophos* cinico come θεοσεβές. Hanno tentato di presentare una siffatta immagine della filosofia cinica J. Bernays, *Lucian*, cit., p. 31; E. Zeller, *Die Philosophie*, cit., II 1, p. 328; H. Rahn, *Die Frömmigkeit der Kyniker*, «Paideuma» 7 (1960), pp. 280-292; P. R. Bosman, *Traces*, cit.
[72] Per la precisione, F. G. Downing, *Deeper Reflection on the Jewish Cynic Jesus*, «Journal of Biblical Literature» 117 (1998), pp. 97-104, pp. 100-101, ritiene Gesù un *Jewish Cynic* che, in maniera alquanto eclettica, ha operato una selezione tra il materiale ebraico e quello ellenistico.

tiva, sarebbe pur difficile sostenere che tali passaggi, che leggiamo in Luca e Marco, possano considerarsi un richiamo alla filosofia cinica. Nei Vangeli, infatti, il riferimento al mondo naturale e animale è da considerarsi un mero, e piuttosto generale, *esempio*, mentre per i Cinici il richiamo alla natura e soprattutto all'animale è una parte essenziale della loro filosofia, dal momento che la vita autentica, che conduce all'ἡσυχία, alla *tranquillitas animi*, e pertanto alla felicità[73], è quella che viene condotta secondo natura (κατὰ φύσιν): e tale esistenza è rappresenta per eccellenza da quella condotta dagli animali. Anzi, con il Cinismo si è parlato, a ragione, di un rovesciamento della "gerarchia consueta": animale, uomo, dio, con la formulazione di una nuova gerarchia: uomo, animale, dio[74]. L'animale, infatti, è migliore e più vicino al divino, perché, per la sua vita semplice, si avvicina di più alla αὐτάρκεια tipica degli dèi: se infatti proprio di dio è non avere bisogno di nulla, simile a questi è colui che ha bisogno di poco[75]. Gli animali rappresentano dunque, agli occhi dei cinici, degli esseri simili alle divinità e, anzi, per certi versi, una realizzazione visibile della αὐτάρκεια. L'animale costituisce, dunque, accanto al dio, il paradigma da imitare per chi vuole divenire saggio: si pensi a tal proposito al passo narratoci da Diogene Laerzio, che gli deriva da un'autorevole fonte quale il *Megarico* di Teofrasto, in cui si racconta come Diogene iniziò a vivere cinicamente perché «una volta vide un topo che correva di qua e di là, e che non cercava la tana né badava alle tenebre né desiderava niente di quelle cose ritenute usualmente piacevoli; così trovò rimedio alle difficoltà»[76]. La stessa concezione è testimoniata

[73] Sulla nozione di *eudaimonia* nella filosofia cinica, v. sicuramente il recente contributo di A. Brancacci, *Eudemonismo,* askesis *e piacere in Diogene il Cinico*, «Museum Helveticum» 76 (2019), pp. 191-207.

[74] Come giustamente ha notato M.-O. Goulet-Cazé, *Les premiers Cyniques et la religion*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 117-158. Meno persuasive sembrano le conclusioni cui giunge la studiosa, che, nonostante dimostri in maniera chiara l'importanza del dio, oltre che dell'animale, come paradigma morale per gli uomini, arriva poi alla conclusione per cui i Cinici furono dei filosofi sostanzialmente agnostici: contro quest'interpretazione si veda l'approfondita analisi di J. Moles, *Le cosmopolitisme cynique*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme*, cit., pp. 259-280. Su questo tema mi permetto altresì di rimandare a S. Mecci, *Diogenes the Cynic and the Gods, Diog. Laert. VI 44* [= *SSR* V B 322], «Philosophia. Yearbook of the Research Center for Greek Philosophy at the Academy of Athens» [in corso di pubblicazione].

[75] Cfr. Diog. Laert. VI 105 [= *SSR* V B 172].

[76] Diog. Laert. VI 22 [= *SSR* V B 172]: Μῦν θεασάμενος διατρέχοντα [...] καὶ μήτε

anche dal sopra menzionato passaggio dioneo: d'altro canto, è appena sufficiente ricordare, più in generale, il fatto che il nome stesso κυνισμός deriva da κύων e che i Cinici erano coloro che imitavano lo stile di vita dei "cani". Pertanto, il *parallel* addotto da Downing si rivela essere troppo generico, dal momento che Gesù utilizza semplicemente un esempio tratto dal mondo animale – e con finalità assai diverse; mentre per il Cinismo il richiamo ai θηρία ha ben altro valore e significato. Risulta essere pertanto difficile pensare a un rimando specifico alla filosofia cinica – e lo stesso vale per molti altri *parallels* addotti dai fautori della *Cynic Hypothesis*[77].

Un *locus* che invece può far comprendere come, nonostante le critiche che sono state mosse anche in queste pagine, taluni aspetti della *Cynic Hypothesis* siano da trattare con serietà e senza pregiudizi – cosa che spesso non è avvenuta – è quello riguardante le celebri istruzioni che Gesù fornisce ai suoi discepoli che s'accingono all'opera di evangelizzazione. Stando ai Vangeli sinottici (Mt 10, 9; Mc 6, 8-9; Lc 9, 3), tra le altre cose, si vieta ai discepoli di portare la πήρα, il ῥάβδος (almeno stando a Matteo e Luca), di indossare due tuniche, oltre a non portare con sé denaro. Orbene, questi elementi, in particolare i primi due furono noti, soprattutto dopo Diogene e Cratete, come quelli caratteristici e propri del filosofo cinico: così, come ha giustamente sottolineato Gabriele Giannantoni – al quale si rimanda per maggiori riferimenti testuali e per un'approfondita discussione delle diverse fonti sull'abbigliamento cinico (*SSR*, IV, 499-503) – «il portatore di bisaccia, con il suo mantello di lana e il bastone, divenne subito dopo Diogene il ritratto consueto del cinico» (*SSR*, IV, 502). Nonostante ciò, alcuni studiosi, in particolare Leif E. Vaage, con una lettura assai discutibile delle fonti in nostro possesso – e che conferma ancora una volta la difficoltà di maneggiare le molteplici testimonianze sul Cinismo[78] –, hanno ritenuto che tali righe evangeliche

κοίτην ἐπιζητοῦντα μήτε σκότον εὐλαβούμενον ἢ ποθοῦν τά τι τῶν δοκούντων ἀπολαυστῶν, πόρον {τ'} ἐξεῦρε τῆς περιστάσεως.

[77] Come ha sottolineato J. Moles, *Cynic Influence*, cit., p. 101, che nello specifico rileva come molti dei presunti *parallels* siano «too generalized».

[78] Come notò con chiarezza Giannantoni (*SSR*, IV, 13), il quale, parlando proprio di Diogene di Sinope, scrisse: «Parleremmo di un Diogene irreale e mai esistito se pensassimo di poter adoperare come ingredienti mescolabili a piacere Epitteto e Dione Crisostomo, Luciano e Giuliano l'apostata, un Padre della Chiesa e le epistole apocrife che vanno sotto il nome del cinico».

presentino comunque i discepoli di Gesù come dei Cinici[79]. Ora, tale tesi non è sostenibile, poiché nel testo il divieto pare comprendere sia la πήρα, sia il ῥάβδος; al contempo, però, occorre sottolineare, come ha ben fatto l'A. (p. 180), come sia francamente assurda la posizione di coloro che, opponendosi alla *Cynic Hypothesis*, ritengono che in queste righe vi sia un rifiuto da parte di Gesù, o degli Evangelisti, del Cinismo affermando però, allo stesso tempo, che tale movimento non era conosciuto da costoro. Tali affermazioni di metodo, o semplicemente di buon senso, possono sembrare banali ed evidente solo per chi abbia scarsa dimestichezza con la letteratura in proposito, laddove molto spesso si leggono tali argomentazioni, che probabilmente sono sorrette più da motivazioni ideologiche che da un'autentica volontà di comprensione storica[80].

Tornando al testo, dunque, vi sono fondamentalmente due alternative di fronte alle righe in questione: o, non senza buoni ragioni, si collega semplicemente il vestiario e l'*habitus* dei discepoli con quello dei viaggiatori e dei girovaghi[81], oppure, come ha fatto la *Jesus Cynic Hypothesis*, con quello dei Cinici. Probabilmente, la terminologia utilizzata, che richiama alcuni aspetti tipici dell'abbigliamento cinico, fa sì che l'ultima opzione meriti un'attenzione particolare: al contempo, però, va sottolineato nuovamente come le parole degli Evangelisti, in cui sono esposti i precetti per l'evangelizzazione, abbiano funzione non di presentare i discepoli di Gesù come dei Cinici, ma, al contrario, di differenziarli rispetto a costoro. Tuttavia, come ha giustamente

[79] Cfr. L. E. Vaage, *Galilean Upstarts*, cit., pp. 25-30; nonché F. G. Downing, *Christ and the Cynics*, cit., p. VI.

[80] Che questo sia d'altro canto il problema maggiore quando si ha a che fare con la ricerca sul Gesù della storia è evidente; ed è stato sottolineato di recente da J. Kloppenborg, *A Dog among the Pigeons: The 'Cynic Hypothesis' as a Theological Problem*, in J. M. Asgeirsson-K. De Troyer-M. W Meyer (eds.), *From Quest to Quelle. Festschrift James M. Robinson*, Peeters, Leuven 1999, pp. 73-117.

[81] Come fanno, ad esempio, P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Aschendorff, Münster 1972, pp. 312-319, e M. Grilli, *Comunità e missione: le direttive di Matteo*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1992, p. 249. Si aggiunga che, se è vero che βακτήρια è il termine più usuale, all'interno della tradizione cinica, per indicare il bastone del *sophos* cinico (come mi fa giustamente notare J. Hammerstaedt), tuttavia anche ῥάβδος è attestato (*Anth. Pal.* XVI 333 [= *SSR* V B 156], Ps. Diog., *Epist.* VII 1 [= *SSR* V B 537]). Su questo punto, cfr. M.-O. Goulet-Cazé, *Le Cynisme à l'époque impériale*, cit., p. 282. Inoltre, si rammenti brevemente che, tra gli scritti dedicati da Antistene all'interpretazione di Omero, si trova un περὶ τῆς ῥάβδου (Diog. Laert. VI 17 [= *SSR* V A 41]).

sottolineato John Moles[82], un gruppo distingue sé stesso da un altro solo quando questi due sono o rischiano di apparire simili: e così accade anche in questo caso. Si può supporre che il gruppo cristiano si sentì – perché così dovette apparire – assai vicino a quello cinico; ed è probabile che, ben presto, presso taluni fra coloro che erano adusi alla cultura ellenica e iniziarono a utilizzare il greco per trasmettere il messaggio di Gesù[83], ci fu la volontà di differenziarsi, tramite l'utilizzazione di termini ben precisi (πήρα, ῥάβδος), dal gruppo che maggiormente poteva essere avvicinato al proprio, cioè il Cinismo. E vi è da ritenere che non solo successivamente, come mostrano numerosi testimoni[84], ma fin dall'inizio, soprattutto agli occhi di chi aveva una pur minima conoscenza della cultura greca, i due movimenti dovettero apparire assai simili, e quindi facilmente confondibili: ambedue le comunità, infatti, sia quella dei primi discepoli di Cristo che quella cinica, conducevano un'esistenza itinerante e predicante[85]. In più, come ha mostrato chiaramente larga parte della critica[86], questi movimenti avevano numerosi elementi in comune, non ultimi la predicazione di un messaggio radicale, rivolto, potenzialmente, a tutti[87].

[82] J. Moles, *Cynic Influence*, cit., p. 101.
[83] Per J. Moles, *Cynic Influence*, cit., pp. 101-104, tale *self-definition* a partire da, e anzi contrariamente al Cinismo, appartiene al Gesù della storia. Rimane tuttavia dubbia la conoscenza da parte di Gesù della lingua e della cultura greca.
[84] Su tutti, Elio Aristide (*Or.* 3, 666-673): per l'interpretazione di questo passo, v. all'interno del volume preso in esame le pp. 197-200. Ma, a tal proposito, gli esempi potrebbero facilmente moltiplicarsi.
[85] Come ha notato G. Theissen, *Sociologia del Cristianesimo primitivo*, Marietti, Genova 1987 [Ed. or. *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Paul Siebeck, Tübingen 1979] «poiché l'*ethos* cinico veniva tramandato da filosofi itineranti, possiamo concludere *per analogiam* che i tradenti delle parole di Gesù appartenessero a un consimile tipo sociologico» (p. 82). Cfr. anche S. Benko, *Pagan Rome and the Early Christians*, Indiana University Press, Bloomington 1986, p. 45, che, di fronte alla domanda su che cosa effettivamente distinguesse i primi predicatori cristiani dai Cinici, risponde brevemente: «Outwardly, probably nothing».
[86] Una chiara presentazione degli aspetti in comune tra i due movimenti si legge in F. G. Downing, *Cynics and early Christianity*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien*, cit., pp. 281-304, pp. 290-291. D'altra parte, è chiaro che proprio l'indubbia somiglianza tra i due movimenti ha costituito la base per la formulazione della *Jesus Cynic Hypothesis*.
[87] Come nota con chiarezza Origene, nella sua polemica contro Celso (III 50), ove sottolinea come Cinici e Cristiani siano simili perché si mettono a discutere in pubblico (δημοσίᾳ), predicando nelle piazze e nei luoghi affollati, e parlando con tutti i passanti (πρὸς τοὺς παρατυγχάνοντας)». Per un'analisi di questo passaggio e per

Tale atteggiamento di un differenziamento rispetto al Cinismo da parte della Comunità Cristiana è rinvenibile non solo nei Vangeli sinottici, ma anche in altri documenti del primo Cristianesimo, in primo luogo nel *corpus* paolino. Infatti, come hanno mostrato soprattutto gli studi di Abraham J. Malherbe[88], anche Paolo, pur utilizzando stilemi e temi cinici[89], e riconoscendo una certa affinità tra i due movimenti, prende le distanze dal κυνισμός e invita anche i nuovi convertiti a fare altrettanto. Un'ulteriore indicazione in tal senso ci è fornita dallo studio da un passaggio di un testo del Nuovo Testamento, della *Prima lettera di Pietro* (4, 15), in cui l'autore ammonisce a non divenire ἀλλοτριεπίσκοπος. Secondo lo studio, precedentemente menzionato, di Eduard Zeller[90], tale termine indicherebbe l'attività, e nello specifico la predicazione, del filosofo cinico; tale divieto, pertanto, dovette essere sentito come necessario poiché non doveva mancare tra fedeli chi teneva un comportamento assai simile a quello dei Cinici del tempo (*wie die gleichzeitigen Cyniker*). Interessante è anche notare come, successivamente, non solo i Cristiani ma i Cinici stessi vollero differenziarsi e porre un *discrimen* fra il loro movimento e quello di Gesù: noto è il caso del cinico Crescente, il quale, stando a Giustino (*2 Apol*. 3, 2-3), accusò i Cristiani di essere atei ed empi «per non essere sospettato» (πρὸς τὸ μὴ ὑποπτευθῆναι) di essere Cristiano: segno, questo, che Crescente era consapevole, e timoroso, delle somiglianze che potevano essere ravvisate tra i due movimenti[91].

le similitudini tra predicazione cinica e cristiana, cfr. la sintetica presentazione di G. Dorival, *L'image des Cyniques chez les Pères grecs*, in M.-O. Goulet-Cazé-R. Goulet (eds.), *Le cynisme ancien*, cit., pp. 419-443, spec. pp. 440-441.

[88] Cfr. paradigmaticamente la conclusione cui giunge nel suo *Paul and the Thessalonians: The Philosophical Tradition of Pastoral Care*, Fortress, Philadelphia 1987, p. 107, in cui, dopo aver analizzato nel dettaglio la *Prima lettera ai Tessalonicesi*, afferma che «noi abbiamo visto come Paolo si dia molto da fare per evitare che i nuovi fedeli adottino lo stile di vita cinico».

[89] Come mostrò già H. Funke, *Antisthenes bei Paulus*, «Hermes» 98 (1970), pp. 459-471.

[90] E. Zeller, *Über eine Berührung*, cit., p. 45.

[91] Come ha mostrato l'analisi di A. J. Malherbe, *Justin and Crescens*, ora in C. Holladay-J. T. Fitzgerald-G. E. Sterling-J. W. Thompson (eds.), *Light from the Gentiles: Hellenistic Philosophy and Early Christianity. Collected Essays, 1959–2012 by Abraham J. Malherbe*, Brill, Leiden-Boston 2013, pp. 883-894, il quale ritiene, anzi, che non solo Crescente voglia differenziarsi rispetto al Cristianesimo, ma anche Giustino dal Cinismo. A questo studio si rimanda per un approfondimento di quest'episodio, soprattutto per quanto riguarda il ruolo, assai discusso, giocato da Crescente nella condanna a morte di Giustino.

Proprio delle relazioni tra i due movimenti nei secoli successivi, cioè durante l'età imperiale, tratta l'ultima parte del presente volume (pp. 197-243), dove l'A. affronta con molta perizia le differenti relazioni tra Cinici e Cristiani. Non è possibile ora ricostruire nel dettaglio l'analisi dell'A., ma si segnala soprattutto come siano ben delineate le figure di Peregrino Proteo e Massimo Erone, filosofi cinici e cristiani allo stesso tempo. Seguono alcune pagine, molto interessanti, dedicate alla possibile influenza dei Cinici, i «Cappuccini dell'Antichità»[92], sul Monachesimo e una breve conclusione (p. 244).

In ultima analisi, il volume dell'A., nonostante le riserve sopra esposte, e una certa genericità nel trattare talune questioni, risulta essere un utile sguardo d'insieme sulle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo nell'Antichità, nonché un'equilibrata rassegna critica delle opere che, a partire dagli anni Ottanta del XX secolo, hanno tentato di rinvenire una presunta influenza cinica su Gesù e sul Nuovo Testamento. In particolare, per quanto riguarda quest'ultimo campo di indagine, l'analisi dell'A. permette di compiere riflessioni più ampie su alcune problematiche di ordine storiografico e metodologico che sono sottese all'analisi della *Cynic Hypothesis*. In particolare, si vuol porre ora l'attenzione su almeno due requisiti metodologici, che, in una ricerca di tal genere, «rischiosa»[93] per molteplici ragioni, sembrano essere necessari per coloro che studiano tali tematiche: la cautela, che spesse volte è mancata in alcuni studiosi, desiderosi di trovare in ogni riga dei Vangeli, e in generale del Nuovo Testamento, presunti riferimenti al Cinismo; e, allo stesso tempo, l'assenza di quei pregiudizi ideologici e "confessionali"[94] che tendono a negare, *ex ante*, un'eventuale influenza o presenza cinica all'interno dei Vangeli, rendendo così la discussione della *Cynic Hypothesis* più simile a una crociata che a una ricerca basata sul libero scambio di idee.

Sia concesso infine osservare come sia augurabile che il tema delle relazioni tra Cinismo e Cristianesimo, e specialmente della *Cynic Jesus Hypothesis* – sia dei suoi punti di interesse che di debolezza –, che ha coinvolto e continua a coinvolgere le letterature di diversi Paesi, *in primis* quella tedesca e inglese, inizi a filtrare e a suscitare

[92] Secondo la definizione resa celebre da E. Zeller, *Die Philosophie*, cit., p. 335.
[93] J. Moles, *Cynic Influence*, cit., p. 89. A questo studio di Moles (spec. pp. 89-92), si rimanda per una chiara e acuta presentazione dei "pericoli" insiti nella ricerca delle possibili influenze ciniche su Gesù.
[94] Su cui si sofferma la recensione già richiamata di Fuentes Gonzáles, cfr. *supra*, n. 28.

interesse anche in Italia, paese in cui tale discussione non è giunta se non in maniera parziale e generica.

Università degli Studi di Roma "Tor Vergata"
stefano.mecci@yahoo.comt

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Sextus Empiricus et les tropes: À propos d'un ouvrage récent[*]

di
Stéphane Marchand

Parmi les multiples inventions philosophiques léguées par la tradition pyrrhonienne, les modes (ou tropes) de la suspension du jugement occupent une position centrale: Montaigne a fait son miel des 10 tropes d'Énésidème dans l'*Apologie de Raymond de Sebon*[1], la philosophie de la connaissance contemporaine continue de chercher des parades au trilemme d'Agrippa[2]... nul doute que ces arguments constituent une des pièces maîtresses de ce que l'on a appelé le «défi sceptique».

Rappelons que les tropes désignent plusieurs ensembles d'arguments utilisés par les sceptiques néo-pyrrhoniens pour produire la suspension du jugement. Une de leur originalité vient de leur généralité: ce ne sont pas tant des arguments particuliers qu'une matrice pour produire des arguments en fonction de la position dogmatique que l'on cherche à neutraliser. Il s'agit d'une véritable machine à douter, un canevas argumentatif sur lequel tout sceptique pourra broder en fonction de ses besoins pour produire la suspension du jugement. Comme il y a plusieurs formes de dogmatisme, et que les thèses soutenues et les situations argumentatives sont variées, plusieurs systèmes de tropes s'offrent au philosophe pyrrhonien pour

[*] Notes de lecture: M. Catapano, *Sesto Empirico e i tropi della sospensione del giudizio*, Hakkert, Amsterdam 2018. Cette note de lecture est une version plus développée de la recension publiée en anglais par la *Bryn Mawr Review* (http://bmcr.brynmawr.edu/2019/2019-09-18.html [20.12.2020]).

[1] M. de Montaigne, *Essais*, Vol. II, Imprimerie Nationale, Paris 1998, c. 12, *passim*.

[2] Voir notamment R. M. Chisholm, *A Version of Foundationalism*, «Midwest Studies In Philosophy» 5/1 (1980), pp. 543-564; pour une rapide et efficace introduction à ces problèmes voir J. Dutant-P. Engel (éds.), *Philosophie de la connaissance: croyance, connaissance, justification*, Vrin, Paris 2005, pp. 62-69, et l'ensemble des articles traduits dans le chapitre *Fondationnalisme et cohérentisme* dont l'article de Chisholm.

être utilisés en fonction du contexte argumentatif. Sur ces tropes, enfin, Sextus est notre principale source puisqu'il nous transmet de manière assez détaillée pas moins de quatre systèmes de tropes différents: les dix tropes d'Énésidème, les cinq tropes d'Agrippa, les deux tropes et les huit tropes d'Énésidème contre les philosophes qui fournissent des explications causales (les aitiologistes).

Ces tropes posent un certain nombre de problèmes historiques et philosophiques: on ne sait rien ou peu de choses de l'usage que pouvait faire Énésidème des deux systèmes de tropes qui lui sont attribués. Le patriarche Photius (dont le *codex* 212 de sa *Bibliothèque* est le principal témoin de la pensée d'Énésidème) est étrangement silencieux sur les dix tropes qui constituent pourtant un des morceaux de bravoure du scepticisme d'Énésidème; on sait en revanche que les 8 tropes faisaient partie du cinquième livre des *Discours des Pyrrhoniens* dans lequel il énumère «les tropes selon lesquels il croit que ceux qui ont été poussés à donner des explications causales ont été conduits à une telle erreur»[3], mais le contenu de ces huit tropes n'est transmis que par Sextus. En outre, l'auteur traditionnellement lié aux cinq tropes, Agrippa, n'est pour nous qu'un nom, au point que l'on se demande s'il a réellement existé[4]. Enfin, les deux tropes ne sont cités que par Sextus sans qu'il ne fasse référence à un nom auquel l'on pourrait faire remonter leur invention. Lorsque Sextus présente tous ces différents systèmes de tropes, il les répartit en deux groupes, ceux des «anciens sceptiques», et ceux des «sceptiques plus récents», délimitant deux phases historiques d'élaboration de ces arguments.

En ce qui concerne leur contenu, ces tropes posent deux questions essentielles pour la compréhension du scepticisme ancien: d'abord, pour comprendre la nature du scepticisme pyrrhonien, il importe de savoir comment ces tropes fonctionnent, c'est-à-dire de quelle manière ils sont censés amener à la suspension du jugement. Or, il n'est pas toujours très facile de comprendre le lien entre chaque trope au sein de chaque système. Les sources présentent ces arguments le plus souvent de manière juxtaposée, comme une liste d'arguments, mais ces

[3] Photius *Bibliotheca*, *codex* 212, 170b17: ἠπατῆσθαι δὲ τοὺς αἰτιολογοῦντας φάσκων, καὶ τρόπους ἀριθμῶν καθ'οὓς οἴεται αὐτοὺς αἰτιολογεῖν ὑπαχθέντας εἰς τὴν τοιαύτην περιενεχθῆναι πλάνην.

[4] Voir F. Caujolle-Zaslawsky, *Agrippa*, in R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, Vol. I, CNRS, Paris 1989, pp. 71-72, qui pense qu'Agrippa n'a pas existé mais que son nom est simplement une référence au titre donné au traité du sceptique Apelle mentionné par *Diog. Laert.* IX 106.

arguments sont liés au sein de chaque système par une relation qu'il est nécessaire de saisir pour comprendre le fonctionnement général des tropes. Ensuite, il faut se demander quel sens donner à la coexistence de plusieurs systèmes de tropes: Sextus présente ces systèmes comme le résultat de plusieurs strates historiques du scepticisme. Mais l'usage et la description qu'il en donne laissent penser que ces systèmes communiquent et qu'ils peuvent être articulés dans une stratégie d'ensemble.

On ne peut donc que se réjouir de la parution récente du livre de Massimo Catapano entièrement consacré à la reconstitution de cette stratégie. Presque trente ans après les travaux pionniers de Julia Annas et Jonathan Barnes sur le même sujet[5], alors que les études sur le scepticisme ancien ont connu un véritable essor, cette monographie remet sur le devant de la scène ces étranges arguments et cherche à saisir la logique profonde qui les anime[6].

De fait, l'approche de Massimo Catapano est avant tout centrée sur la compréhension philosophique voire logique de ces arguments. Même s'il manifeste une connaissance de l'histoire complexe du pyrrhonisme, son problème central n'est pas tellement de reconstituer l'histoire des tropes. Le livre cherche plutôt à décrire comment chaque système est conçu pour produire la suspension du jugement, et surtout à comprendre comment chaque système de tropes est susceptible de collaborer ou de s'appuyer sur les autres afin de produire la suspension. Pour cette raison son approche se place au niveau de Sextus Empiricus qui est à la fois le seul témoin interne à la tradition pyrrhonienne et le seul à présenter ensemble les quatre systèmes au livre I des *Esquisses Pyrrhoniennes* (*PH* I 36-186). La thèse du livre est la suivante: malgré l'apparente disparité de ces systèmes de tropes, les modes sont les éléments d'une stratégie unitaire de réfutation, les maillons d'un seul et unique raisonnement qui se déploie au gré des objections dogmatiques. On pourrait dire que, selon Massimo Catapano, l'apparente historicité du compte-rendu des tropes par Sextus recouvre une logique profonde qui suit les parades dogmatiques,

[5] J. Annas-J. Barnes, *The Modes of Scepticism : Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, Cambridge-London 1985, puis J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1990.

[6] Il semble que le sujet en lui-même soit particulièrement d'actualité, puisque vient de paraître récemment un ouvrage en anglais sur le même sujet S. Sienkiewicz, *Five Modes of Scepticism: Sextus Empiricus and the Agrippan Modes*, Oxford University Press, Oxford 2019; je n'ai malheureusement pas pu lire cet ouvrage avant de rédiger cette recension.

comme si l'histoire ne faisait que réaliser le déroulement logique de l'argumentation.

Partons des 10 tropes d'Énésidème (chapitre 2). M. Catapano montre que ceux-ci s'adressent à une forme de réalisme épistémique largement partagé par la philosophie ancienne (pp. 84-85); si l'on croit que nos impressions (sensibles et intellectuelles) permettent de connaître la nature des choses conçue comme intangible et indépendante de notre connaissance, alors la variété et la contradiction des différentes impressions, c'est-à-dire la relativité des impressions, constitue une raison de suspendre son jugement.

Cependant, la plupart des positions philosophiques réalistes savent répondre à cet argument, notamment en soulignant le fait que parmi ces impressions certaines sont vraies, d'autres sont fausses, ou certaines sont fondées, d'autres pas. Imaginons donc qu'un dogmatique réponde que l'impression qu'il croit vraie est vraie en vertu de la relation causale que l'on peut établir entre la chose et l'impression que nous en avons. Un épicurien, par exemple, pourrait rendre raison de la contradiction des impressions à partir de l'hypothèse des atomes qui font qu'une chose peut paraître grande de près et petite de loin. Alors les huit tropes (chapitre 3) pourraient servir à contrer cette réponse dogmatique en montrant l'impossibilité de toute forme d'explication causale (pp. 221 et 247) soit en rappelant la nature non évidente de l'hypothèse atomique (trope 1), soit en montrant l'incongruité de l'hypothèse atomique censée expliquer l'ordre par le désordre (trope 3), ou encore en rappelant la faiblesse épistémologique d'un système explicatif qui présume que les choses invisibles se comportent de manière similaire à celles qui sont visibles (trope 4)[7].

Voilà pour la première phase de la stratégie, celle qu'on attribue communément aux «sceptiques anciens» à l'initiative d'Énésidème. Une des limites de cette première stratégie vient du fait qu'elle ne fonctionne que contre des épistémologies d'une nature particulière. Les tropes d'Énésidème sont bien des arguments généraux, mais leur généralité se trouve limitée par un contexte épistémologique déterminé, et ils ne peuvent donc s'appliquer qu'à un nombre limité de positions épistémologiques, celles qui considèrent que la connaissance se fait par le biais d'impressions (*phantasiai*) et que ces impressions

[7] Cette hypothèse sur l'enchaînement entre les 10 et les 8 tropes n'est pas formulée dans nos sources, mais cette reconstitution est proposée par N. Powers, *The System of the Sceptical Modes in Sextus Empiricus*, «Apeiron» 43/4 (2010), pp. 167-168.

permettent de connaître la nature des choses.

La force des tropes d'Agrippa (chapitre 4) vient du fait qu'il s'agit d'arguments plus abstraits, plus généraux, et bien plus puissants parce qu'ils ne sont pas liés à un modèle épistémologique particulier. Ainsi Massimo Catapano montre que les cinq tropes et plus précisément le trilemme d'Agrippa peut fonctionner contre la plupart des conceptions de la connaissance à partir du moment où celle-ci prétend être supportée par une justification. Car ce qui est au cœur de la stratégie agrippéenne c'est bien l'idée même de «justification épistémique» ou le «déontologisme épistémique». Il suffit qu'un dogmatique prétende fonder son jugement sur une justification pour que l'arsenal agrippéen puisse se mettre en place en montrant qu'une telle justification soit repose sur elle-même (et donc n'est pas fondée, c'est le trope de l'hypothèse), soit repose sur autre chose qu'elle-même (ce qui menace de différer indéfiniment la justification sauf à s'arrêter arbitrairement sur une hypothèse et être reconduit au précédent trope), soit repose de manière circulaire sur un autre raison qui, elle-même, présuppose la première, selon le trope du diallèle.

Tout cela est bien connu et a été amplement discuté notamment par J. Barnes[8]. L'originalité de l'approche de Massimo Catapano réside dans la volonté constante de se demander quelle est la conception de la connaissance ou de la justification touchée par cette attaque. Sur ce sujet notamment, il approfondit les références à l'épistémologie aristotélicienne pour comprendre le trilemme et montre que le trope de la régression à l'infini ainsi que le trope sur l'hypothèse reposent le principe de la «priorité épistémique» (pp. 210-211 et 246) qui fait que la plupart des théories de la justification demandent que les principes soient mieux connus que leurs effets, ce qui empêche d'arrêter arbitrairement le mouvement de régression à l'infini. De même, Massimo Catapano souligne à raison la centralité du trope de l'hypothèse qui est une attaque en règle du fondationnalisme aristotélicien. À cet égard, il souligne de manière très intéressante que les dogmatiques sont capables de répondre à ce trope autrement qu'en répétant le fait que nous ayons une connaissance intuitive des premiers principes. En effet, ce n'est pas parce que ces principes sont induits et hypothétiques qu'ils sont arbitraires: en réalité, la priorité des premiers principes s'établit à partir de certaines caractéristiques qu'il est possible de justifier (p. 215).

Cette remarque incidente prépare le terrain pour la dernière étape

[8] J. Barnes, *The Toils of Scepticism*, *op. cit.*

de la stratégie pyrrhonienne selon l'interprétation que Massimo Catapano donne des deux tropes (chapitre 5). Ces tropes – dont il faut reconnaître que l'on ne sait pas toujours trop quoi en faire – trouvent un sens original si on les comprend précisément comme une réponse à la réponse dogmatique au trope de l'hypothèse. Si donc un dogmatique prétend fonder sa connaissance sur un principe premier accepté en vertu d'un ensemble de caractéristiques, la discussion se déplace et porte non plus sur la question du fondement de la connaissance mais sur la question du fondement de ce qui fonde la connaissance, donc au niveau non pas de la connaissance de la nature, mais de la connaissance de ce qui permet la connaissance. De fait, la discussion du critère de vérité se situe souvent à ce niveau: comment sait-on que l'on sait, comment se manifeste à nous la vérité, non pas de la connaissance, mais de ces outils qui rendent possible la connaissance? Or, Massimo Catapano relève que Sextus utilise précisément l'exemple du critère de vérité au sein du texte sur les deux tropes: c'est donc le signe selon lui que ces deux tropes doivent être compris au sein d'une discussion qui se joue à un niveau réflexif qui n'est pas le même que celui des tropes d'Agrippa: pour fonder la connaissance il faut donc s'assurer de critères, or ces critères peuvent soit être fondés sur autre chose qu'eux mêmes (et dans ce cas on retrouve les cas de la régression à l'infini et du diallèle), soit sur eux-mêmes (et on revient au trope de l'hypothèse).

Cette lecture s'appuie sur des arguments toujours clairement explicités, sur une connaissance précise des textes et de la littérature secondaire; en outre, sa partie finale sur les deux tropes ainsi que la reconstitution d'une stratégie d'ensemble des tropes me paraissent originales et ouvrent un espace de discussion.

On peut par exemple interroger le lien entre la reconstitution logique et le sens historique et philosophique des tropes. La thèse générale, on l'a dit, est qu'il y a une stratégie unitaire des tropes, donc que la séparation en 10, 8, 5 et 2 tropes recouvre en quelque sorte une stratégie plus générale où les différents tropes s'articulent les uns aux autres et collaborent ensemble dans un travail d'équipe comme le dit l'auteur. Or, cette lecture pose plusieurs questions.

D'abord on peut se demander quel philosophe est finalement derrière cette stratégie? Certes le livre porte sur Sextus Empiricus, et cette interprétation est établie avant tout à partir de ses textes. Mais précisément Sextus ne montre pas explicitement cette stratégie; certes il mélange parfois les tropes (notamment les 10 et les 5, et les 5 et les

2), mais sa présentation consiste quand même à séparer les différents tropes en deux phases historiques distinctes. Massimo Catapano souligne l'existence de ces deux phases (p. 184) mais il cherche à montrer l'existence d'une forme de synthèse ou d'intégration de la stratégie des anciens dans celle des modernes notamment par sa lecture des 5 tropes d'Agrippa qui sépare d'un côté les tropes qui rappellent les arguments d'Énésidème (avec le trope de la *diaphônia* et celui du relatif), et de l'autre le trilemme d'Agrippa. Cette séparation pose, au demeurant, la question de savoir dans quelle mesure les 5 tropes eux-mêmes constituent une unité, et notamment si le trope du désaccord est un simple adjuvant psychologique ou un véritable argument en lui-même[9]. Il y aurait donc selon Massimo Catapano un sceptique qui aurait cherché à articuler ensemble tous ces arguments; mais ce sceptique ne peut pas être Sextus puisque ce dernier ne décrit pas cette articulation mais se contente de transmettre les éléments qui ont permis cette articulation. De qui s'agit-il alors? Peut-être que cette question n'a pas grande importance par rapport à l'intérêt philosophique des arguments mobilisés par Sextus; mais dans la mesure où ces tropes ont aussi une origine historique sur lequel le livre se prononce, la question peut être posée. La lecture unitaire désigne-t-elle les potentialités des tropes ou une stratégie effectivement suivie par certains pyrrhoniens?

En outre, quel sens faut-il donner aux 10 tropes d'Énésidème dans cette reconstruction? Dans la mesure où le livre porte sur Sextus Empiricus, il n'est pas étonnant que l'auteur partage les réserves de Sextus sur les 10 tropes. Mais n'est-il pas possible d'être un peu plus charitable avec Énésidème? La présence des tropes d'Agrippa dans la version de Sextus témoigne de l'idée selon laquelle les tropes d'Énésidème ne peuvent pas d'eux-mêmes produire la suspension du jugement, ou pour le dire autrement, que le passage du relativisme au scepticisme n'est pas légitime. Pour cette raison, il faudrait qu'Agrippa vienne au secours d'Énésidème (p. 221). Mais comment les choses pouvaient-elles se passer avant l'invention des tropes d'Agrippa? Massimo Catapano reconnaît que Sextus a modifié les 10 tropes mais il dit aussi, de façon troublante, que la présentation de Sextus n'en perd pas pour autant son autorité (pp. 82-83). Pourtant si l'on cherche

[9] Comme le soutient Diego Machuca dans D. E. Machuca, *Agrippan Pyrrhonism and the Challenge of Disagreement*, «Journal of Philosophical Research» 40 (2015), pp. 23-39; M. Catapano semble sur ce point reprendre les analyses de J. Barnes qui sépare le trilemme des deux autres tropes.

à comprendre le raisonnement d'Énésidème et non pas ses usages postérieurs, il est probable qu'il faille s'éloigner de Sextus et favoriser les texte de Philon d'Alexandrie (voire du Pseudo-Herrenios comme M. Catapano le fait remarquer) et d'Aristoclès de Messine, et même de Diogène Laërce puisque sa source n'est manifestement pas Sextus.

Évidemment, ce ne serait pas le même livre; et il paraît clair que le travail de Massimo Catapano est bien plus concentré sur les tropes des «nouveaux sceptiques» que sur celui des anciens. Mais reconnaître l'autorité du témoignage de Sextus amène nécessairement à se représenter les tropes d'Énésidème comme une forme d'ébauche imparfaite d'un système en attente d'une réalisation, ou comme une forme de scepticisme naïf en attente d'une amélioration logique.

Or, il faut rendre justice à la figure d'Énésidème: non seulement il est probable qu'il soit l'inventeur du néo-pyrrhonisme mais on voit bien grâce au livre de Massimo Catapano qu'il a aussi réalisé un formidable travail méthodologique en produisant ces tropes, c'est-à-dire en organisant un ensemble d'arguments d'origines diverses, et notamment académiciennes. Quel pouvait être le raisonnement propre au 10 tropes d'Énésidème? Si l'on cherche à séparer l'apport de Sextus de ces tropes, on ne peut pas mettre l'indécidabilité au cœur de ce trope comme le font Sextus et Massimo Catapano (pp. 84-85). Le problème pour Énésidème n'est pas de ne pas pouvoir choisir entre telle ou telle impression d'une chose; d'ailleurs certains des 10 tropes utilisent des exemples d'impressions qui proviennent de sujets différents qui *a priori* ne se posent pas la question de savoir pourquoi ils devraient choisir entre leurs impressions et celles d'individus d'espèces différentes. Certes c'est bien une forme de réalisme qui est attaqué dans les 10 tropes mais il s'agit d'un réalisme un peu particulier, un réalisme qui considère que si nous pouvions connaître la nature des choses, les impressions seraient les mêmes pour tous, et quelque chose de cette unité de la nature pourrait se retrouver dans nos impressions sensibles et intellectuelles[10]. La variété des impressions, l'absence de point fixe empêche donc l'accès à la nature, ou comme le dit Montaigne «nous n'avons aucune communication à l'être»[11]. Alors évidemment cette forme de scepticisme peut paraître

[10] Sur ce scepticisme relativiste voir P. Woodruff, *Aporetic Pyrrhonism*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy» 6 (1988), pp. 139-168, et R. Bett, *Pyrrho, his Antecedents, and his Legacy*, Oxford University Press, Oxford-New York 2000.
[11] M. de Montaigne, *Essais*, II, cit., c. 12, p. 434.

singulièrement dogmatique selon les critères de Sextus, et on comprend bien pourquoi Sextus prend ses distances avec Énésidème. Pour autant s'agit-il d'une forme de scepticisme naïf et incomplet en attente d'une version logique plus aboutie?

Les pages que consacre M. Catapano à la relation entre les 8 tropes contre les aitiologistes et l'empirisme médical montrent bien, au contraire, comment la position d'Énésidème est nourrie de tout une réflexion sur la notion d'expérience et sur la validité de tout raisonnement à partir des impressions. Il est difficile de ne pas faire un lien entre cette réflexion et l'ensemble du matériau – là encore souvent médical – mobilisé pour les dix tropes. Il y a là le signe d'une réflexion profonde sur la variété de l'expérience humaine, sur la nécessité de se reposer sur les impressions en même temps que sur l'impossibilité d'accéder à une connaissance de la nature des choses, impossibilité inférée de la fondamentale diversité de toute expérience des choses. Ce scepticisme particulier duquel Sextus cherche finalement à se distinguer reste donc un mystère et un angle mort des études sceptiques: la récente édition d'Énésidème de Roberto Polito, par exemple, n'édite pas le texte des 10 tropes dans la version de Sextus parce qu'Énésidème n'y est pas cité[12].

Bien entendu ces questions et ces remarques ne sont pas des critiques contre ce livre qui fait le choix de se placer explicitement du niveau de Sextus et assume par conséquent le jugement de Sextus sur l'histoire du scepticisme. L'explication du traitement des tropes par Sextus donnée par Massimo Catapano est complète et souligne à juste titre la sophistication de la tradition néo-pyrrhonienne; elle explique et justifie la fascination que ce mouvement philosophique continue à produire sur les lecteurs contemporains. Elle souligne aussi le travail qu'il reste à faire sur cette période trouble et fascinante du 1er siècle avant notre ère, celle où l'Académie sceptique s'étiole et amène Énésidème à aller chercher la figure oubliée de Pyrrhon pour commencer une forme de scepticisme, promis à un bel avenir, le néo-pyrrhonisme.

Université Paris 1 Panthéon Sorbonne - Gramata (UMR Sphere 7219)
Stephane.Marchand@univ-paris1.fr

[12] V. R. Polito (ed.), *Aenesidemus of Cnossus: Testimonia*, Cambridge University Press, Cambridge 2014, p. 11.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

Tra marxismo senza *Capitale* e "post-operaismo negativo": Un dilemma (in)evitabile? Appunti e spunti sull'ultimo libro di Roberto Finelli[*]

di
Giuliano Guzzone

1. *Considerazioni introduttive*

Il biennio 2017-2018 è stato contrassegnato dal ricorrere ravvicinato di due importanti anniversari marxiani: il centocinquantenario della pubblicazione del libro primo de *Il Capitale* (1867) e il bicentenario della nascita del suo autore (1818). In Italia e nel mondo una ricca messe di tavole rotonde, giornate di studio e convegni ha consentito a studiosi di età, formazione e provenienza differenti di tornare a interrogarsi sulla complessità del pensiero marxiano, sulle risorse che esso offre a un migliore intendimento del nostro presente, sui tratti della gigantesca e multiforme fortuna che esso ha conosciuto nel secolo da poco conclusosi. Tali sono gli interrogativi che alimentano l'ultima fatica di Roberto Finelli, il volume *Karl Marx. Uno e bino*, nel quale sono confluiti sedici saggi redatti nell'arco di un quindicennio

[*] Nota critica a R. Finelli, *Karl Marx. Uno e bino. Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*, Jaca Book, Milano 2018. Gli articoli disponibili online e i siti internet citati sono stati consultati l'ultima volta il 14 marzo 2020. Nel prosieguo ci si riferisce ad A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione critica a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1975, con l'abbreviazione *QC*, seguita da numero di Quaderno, paragrafo, pagine; per i documenti del Fondo Claudio Napoleoni dell'Istituto piemontese Antonio Gramsci, s'impiega la sigla FN, seguita da numero di busta (b.), sezione (sez.), cartella o fascicolo (c./f.), essendo la busta 6 divisa in cartelle, la 3 in sezioni e fascicoli, le restanti in fascicoli. Ringrazio sentitamente Giorgio Cesarale, Mattia Di Pierro, Bruno Settis, Luca Timponelli, Elia Zaru per la generosa lettura e per le osservazioni di estremo valore che mi hanno fatto pervenire.

– alcuni già pubblicati in riviste e volumi collettanei; altri sinora inediti, legati, in certi casi, alle iniziative che hanno scandito il "biennio marxiano" nel nostro Paese.

Si tratta di una pubblicazione importante, in quanto offre un angolo visuale privilegiato sui molteplici territori che la riflessione finelliana, da un quarantennio a questa parte, ha saputo toccare ed esplorare; inoltre, essa testimonia la coerenza, la compattezza e la linearità che hanno contraddistinto quella riflessione lungo tutto il suo dipanarsi: ne è indizio superficiale il ritorno, talvolta letterale, di interi passaggi in luoghi diversi e diversamente collocati nel tratto di biografia intellettuale dell'Autore coperto dal volume in esame[1]. Non

[1] Si veda, a titolo d'esempio, la critica rivolta alla categoria marxiana del *general intellect* e alla sua rivisitazione post-operaista, in R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 22, 40, 155, 196-197. Del *general intellect* Marx parla, come è noto, nel celebre *Frammento sulle macchine* dei *Grundrisse*, esplorando gli effetti dello sviluppo della «grande industria» sul tempo di lavoro necessario e prefigurando un «individuo sociale» in grado di riappropriarsi e di disporre di quella «produttività generale», di quelle gigantesche «forze produttive sociali» che hanno la «forma del sapere» e che il capitale sviluppa, espropria e accentra solo per «imprigionarle nei limiti [...] necessari a conservare come valore il valore già creato»: cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, a cura di E. Grillo, vol. 2, La Nuova Italia, Firenze 1970, pp. 400-403. L'interesse per il *Frammento sulle macchine* nell'ambito operaista risale alla metà degli anni Sessanta, quando ne è apparsa la prima traduzione italiana, a cura di Renato Solmi («Quaderni rossi» 4 [luglio 1964], pp. 289-300); nel vivo dei cicli di lotte e dei processi di ristrutturazione che scandiscono gli anni Settanta, Antonio Negri lo rilegge, congiuntamente al *Capitolo sul denaro*, in termini di "tendenza", cogliendovi la previsione di una dinamica di massificazione, socializzazione e soggettivazione delle forze produttive innescata dalla "sussunzione reale" ma irriconducibile alla logica della valorizzazione capitalistica, e quindi gravida di potenzialità antagonistiche: cfr. A. Negri, *Crisi dello Stato-piano: comunismo e organizzazione rivoluzionaria*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 7-12, 24-29; Id., *Partito operaio contro il lavoro*, in S. Bologna-P. Carpignano-A. Negri, *Crisi e organizzazione operaia*, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 99-193, pp. 107-115. Tale rilettura è approfondita in Id., *Marx oltre Marx. Quaderno di lavoro sui* Grundrisse, Feltrinelli, Milano 1979, pp. 148-156, anche alla luce del recente incontro col pensiero foucaultiano; la si ritrova rivisitata in chiave biopolitica e associata a una sociologia del lavoro immateriale in M. Hardt-A. Negri, *Impero. Il nuovo ordine della globalizzazione*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 42-45, 338-341, 356-358. Sulla continuità di sviluppo ravvisabile fra questi momenti dell'elaborazione negriana, cfr. M. Di Pierro, *La biopolitica nel pensiero di Antonio Negri. Dalla «tendenza» all'eccedenza affermativa della vita*, «Etica & Politica» 20/1 (2018), pp. 107-126, p. 123. Finelli considera il *Frammento sulle macchine* come un testo fortemente esposto «alla seduzione positivistica dello sviluppo delle forze produttive», il cui errore è stato ereditato ed estenuato da alcuni interpreti italiani di Marx. A questa critica si contrappone, nel volume in esame, il riconoscimento esplicito dell'eccentricità, rispetto alla traiettoria percorsa dall'operaismo, della posizione di Raniero

che rimanga, nel corso degli anni, tutto immutato. Ma l'impressione è che gli aggiustamenti non siano mai ripensamenti, che le correzioni, quando ci sono, non producano svolte o cesure.

La tesi fondamentale, compendiata dal sottotitolo (*Tra arcaismi del passato e illuminazioni del futuro*) ed esposta già nelle dense pagine introduttive, è che la «mente di Marx» sia

Panzieri (R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 277-278). Tale impostazione trova riscontro e approfondimento storiografico in C. Corradi, *Panzieri, Tronti, Negri: le diverse eredità dell'operaismo italiano*, in P. P. Poggio (ed.), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. II, *Il sistema e i movimenti. Europa 1945-1989*, Fondazione Luigi Micheletti-Jaca Book, Milano 2011, pp. 223-247; in queste pagine si argomenta che l'istanza panzieriana di una rivitalizzazione del marxismo per mezzo di un'«analisi strutturale del neocapitalismo» (p. 231) e di una «sociologia politica della classe operaia» (p. 225) sarebbe stata smarrita da entrambe le "correnti" dell'operaismo, le quali, malgrado le divergenze, avrebbero condiviso il «gesto [...] di anteporre le lotte operaie al rapporto di capitale» (p. 230) e cooperato, attraverso la «rottura con la tradizione marxista» (p. 229) operata da Tronti e la «vocazione oltremarxista e oltremarxiana» (*ibidem*) manifestata da Negri, alla marginalizzazione della *Critica dell'economia politica*. Si tratta di spunti stimolanti, sebbene talvolta si abbia l'impressione che, cogliendo Panzieri nella sua emulazione del «gesto marxiano di abbandonare la sfera rumorosa della circolazione per addentrarsi nel laboratorio segreto della produzione» (*ibidem*), Corradi dia, di quel gesto, un'interpretazione finelliana e quindi tenda a fare di Panzieri un "proto-marxista dell'astratto" nel senso di Finelli: il punto meriterebbe una più ampia discussione che non è d'uopo costringere in queste pagine. Ci si limita a osservare come questa lettura collimi, salvo il diverso giudizio di valore, con la tesi (di matrice operaista) secondo cui l'analisi panzieriana del neocapitalismo avrebbe accentuato la funzionalità del macchinismo capitalistico al potere del padrone ed espunto i «conflitti specifici che nel sistema di fabbrica hanno luogo»: cfr. M. Cacciari, *Note intorno a «Sull'uso capitalistico delle macchine» di Raniero Panzieri*, «aut aut» 149-150, set.-dic. 1975, pp. 183-198, pp. 190-191. Non persuade, del pari, il tentativo di coinvolgere Panzieri nella «sopravvalutazione» operaista dei *Grundrisse*, per cui si veda M. Tomba-R. Bellofiore, *Letture del* Frammento sulle macchine*. Prospettive e limiti dell'approccio operaista e del confronto dell'operaismo con Marx*, «Quaderni materialisti» 11-12 (2012-2013), pp. 145-161, pp. 145-146. Anche prescindendo dalla frattura che questa tesi obbliga a porre fra *Sull'uso capitalistico delle macchine nel neocapitalismo* (1961) e *Plusvalore e pianificazione* (1964), non si può non notare che l'accenno di questo secondo saggio al *Frammento* marxiano, al «modello di "passaggio" dal capitalismo *direttamente* al comunismo» e alla «teoria dell'"insostenibilità" del capitalismo al suo massimo livello di sviluppo» ha carattere fortemente problematico e dilemmatico, segnalato dall'immediato rinvio a «un'altra questione», ossia allo «sviluppo del capitalismo nella sua forma recente» in quanto «dimostra la capacità del sistema ad "autolimitarsi", a riprodurre con interventi consapevoli le condizioni della sua sopravvivenza, e a pianificare, con lo sviluppo capitalistico delle forze produttive, anche i limiti di questo sviluppo stesso»; cfr. R. Panzieri, *Plusvalore e pianificazione. Appunti di lettura del* Capitale (1964), in Id., *Lotte operaie nello sviluppo capitalistico*, a cura di S. Mancini, Einaudi, Torino 1976, pp. 51-85, pp. 82-83.

> configurata secondo una molteplicità di piani che, anziché obbedire a una logica diacronica di evoluzione e superamento, secondo il normale trapassare della vita dalla giovinezza alla maturità, si sono disposti invece secondo una logica sincronica di compresenza, secondo la quale, ad es., al Marx della composizione del *Capitale* non ha fatto per nulla ostacolo l'utilizzazione di filosofemi e categorie interpretative che appartenevano ad ambiti tematici, elaborati, nella loro diversità, in precedenti fasi di vita e di studio, ma facilmente sovrapponibili con l'oggetto di studio ora dominante[2].

Questa tesi viene ampiamente dettagliata nelle tre sezioni in cui si articola il volume, intitolate rispettivamente *Sul futuro*, *Sul presente*, *Sul passato*. Gli scritti raccolti nella prima anticipano i tratti (teoretici e pratici) di un nuovo discorso emancipativo, imperniato su una radicale riscrittura dei rapporti tra mente e corpo, tra società e individuo, tra produzione e riconoscimento[3]. Finelli lo definisce, qui e altrove, "nuovo materialismo", in contrapposizione, da un lato, all'antropologia umanistica, fusionistica e organicistica, declinata da Marx nelle sue cosiddette *Opere filosofiche giovanili*, i manoscritti del 1843-1844 così ribattezzati dal loro maggiore interprete, traduttore e diffusore italiano, Galvano della Volpe[4]; dall'altro, al "vecchio" materialismo storico, che agli occhi dell'Autore si presenta come una logora e consunta filosofia della storia, viziata da una troppo semplicistica identità tra produzione e rivoluzione, fra *homo faber* e soggettività emancipatrice[5].

La seconda sezione accoglie gli interventi specificatamente dedicati al Marx maturo, il cui filo conduttore è la rilevazione, nel suo *opus magnum*, *Das Kapital*, di due distinti e non conciliabili paradigmi[6]: l'uno, ponendo l'enfasi sull'opposizione tra classi antagonistiche e sullo sviluppo delle forze produttive come chiave del suo superamento, ripropone, in sostanza, l'impianto filosofico e antropologico delle opere anteriori e insidia costantemente l'altro che, valorizzando l'insegnamento hegeliano sulla relazione essenza/apparenza e sul carattere circolare e sistematico della scienza, concettualizza invece il capitale come impersonale Soggetto dominante della modernità, come pecu-

[2] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 9.
[3] Ivi, pp. 19-22, 27-30, 31-37, 57-59, 61-66.
[4] Cfr. K. Marx, *Opere filosofiche giovanili*, Edizioni di Rinascita, Roma 1950.
[5] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 11-12, 17-19.
[6] Ivi, pp. 147-148, 152-154, 191-192.

liare vettore di universalizzazione e socializzazione, come "feticcio automatico"[7] in grado di sussumere, senza residui, l'altro da sé (la forza-lavoro), nonché di produrre le forme dell'immaginario individuale e collettivo che ne dissimulano l'essenza. Vale la pena di precisare sin da ora che Finelli considera questo secondo paradigma come il più adatto a dar conto *tanto* dei caratteri epocali del modo capitalistico di produzione *quanto* dei connotati specifici da esso esibiti nelle differenti "fasi" del suo sviluppo; mentre la perdurante fedeltà di Marx (e dei marxismi novecenteschi) al primo sarebbe stata provocata, a suo giudizio, dal "sovrainvestimento" di quella che, *ex post*, si è rivelata essere una "figura" puramente transitoria del rapporto forza-lavoro/capitale.

Infine, nella terza sezione Finelli regola definitivamente i propri conti con il marxismo italiano, ritenuto partecipe, in maniera irredimibile, dei medesimi limiti che hanno gravato, a suo avviso, su gran parte dell'opera marxiana e sull'intera vicenda del comunismo novecentesco, sia orientale che occidentale.

Tale suddivisione del volume non va presa troppo alla lettera, perché le tre dimensioni che essa, a prima vista, separa, quella prettamente storiografica, quella critica, rivolta al proprio tempo, e quella progettuale, mirante al domani, sono compresenti in tutti i saggi, benché variamente "dosate" in ciascuno di essi. Si intende dire che gli interventi confluiti nelle prime due sezioni, pur facendo cadere l'accento sul presente e sul futuro, non si esimono dall'intrattenere un serrato e ravvicinato confronto con tutta una serie di figure prominenti della storia della filosofia moderna e contemporanea (la filosofia classica tedesca, l'esistenzialismo, la scuola di Francoforte nelle sue differenti generazioni, i filosofi del cosiddetto "postmoderno"), della psicanalisi (Freud, Lacan, Jung, la scuola di Klein e Bion) e del marxismo (Althusser e Luporini, Braverman e l'operaismo italiano, della Volpe e la sua scuola); specularmente, gli scritti che compongono la terza sezione, benché caratterizzati da una spiccata e prevalente vocazione storiografica, rinviano a quella che Finelli – prendendo a prestito, qui come in altri luoghi, dalla psicanalisi (in particolare da Wilfred Bion) – chiama «memoria del futuro»[8], ossia a un tentativo di prefigurare le possibilità

[7] Prendo a prestito l'espressione da R. Bellofiore, *Il Capitale come Feticcio Automatico e come Soggetto, e la sua costituzione: sulla (dis)continuità Marx-Hegel*, «Consecutio temporum» 5 (2013), http://www.consecutio.org/2013/10/il-capitale-come-feticcio-automatico-e-come-soggetto-e-la-sua-costituzione-sulla-discontinuita-marx-hegel/ [22.12.2020].
[8] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 245.

del futuro per mezzo dello studio delle impossibilità del passato.

Si può allora affermare che il volume sia attraversato da un doppio filo conduttore: da un lato, il "viaggio" nella mente di Marx; dall'altro, la comprensione della contemporaneità nei termini non di una negazione del moderno né di una sua pedissequa ripetizione, bensì di una sua estenuazione (ipermodernità), della quale il cosiddetto "postmoderno" (inteso come tendenza al riduzionismo linguistico, come celebrazione del frammentario e dell'effimero, come estetica dell'immagine e del simulacro) costituirebbe la «logica culturale» e insieme l'«effetto ideologico» dissimulatorio[9].

Questo intreccio di piani temporali è, da sempre, uno dei punti di forza del filosofare di Finelli, come documentano, tra l'altro, i due *Parricidi*, in cui è piuttosto arduo avellere l'una dall'altra la figura dello storico della filosofia da quella del filosofo originale; e anche nel volume in esame, come in quelli del 2004 e del 2014, si ravvisano i risultati più cospicui, sotto il profilo storiografico e teoretico, di questo fortunato sodalizio. In questa sede se ne rievocheranno sinteticamente tre.

In primo luogo, la riconsiderazione del "materialismo" feuerbachiano come un essenzialismo che avrebbe "tratto in inganno" il giovane Marx, conducendolo a conclusioni organicistiche e condizionandolo negativamente nel suo precoce confronto con Hegel, in particolare per quanto concerne il nodo della "società civile" e dell'uguaglianza giuridico-politica moderna. Queste tesi non hanno ancora riscosso un generalizzato e unanime consenso fra gli studiosi[10]: non a torto,

[9] Ivi, pp. 12, 23. Cfr. D. Harvey, *La condizione della postmodernità*, in Id., *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano 2010, pp. 395-437; F. Jameson, *Postmodernismo, ovvero La logica culturale del tardo capitalismo*, Fazi, Roma 2007, pp. 19-69.

[10] Si veda, a titolo d'esempio, L. Basso, *Socialità e isolamento: la singolarità in Marx*, Carocci, Roma 2008, pp. 38-52, 70-86; con riferimento alla *Kritik* del 1843, Basso riconosce che «la posizione marxiana tende all'identificazione aproblematica dell'individuo con la comunità, e viceversa» (p. 41), ma ritiene che il risultato sia un'oscillazione tra organicismo e prometeismo individuale (pp. 44-45, 48-49); tuttavia, proprio perché tra "individuale" e "collettivo" non vi è mediazione ma *im*mediatezza, c'è da chiedersi se, più che di un'oscillazione, si tratti dello stesso esito, guardato da angolature differenti; peraltro lo stesso Basso mostra come il tentativo del giovane Marx di politicizzare il *Gattungswesen* feuerbachiano e le sue vicende (di alienazione e reintegrazione) rechi a un'insufficiente concettualizzazione della società civile, basata sullo scontro di particolarità a-sociali e irrelate (p. 73). Su ciò cfr. R. Finelli-F. S. Trincia, *Commentario*, in K. Marx, *Critica del diritto statuale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1983, pp. 311-361, 521-551; R. Finelli, *Lineamenti di un'interpretazione della «Critica». II. Alienazione, astrazione e genere*, in R. Finelli-F. S.

Finelli lamenta la scarsissima circolazione, anche (ma non solo) per ragioni editoriali, sia della traduzione della marxiana *Kritik* del 1843, da lui curata con Francesco Saverio Trincia nel 1983, sia del poderoso commentario, dovuto ai medesimi, che la correda[11]. Eppure le acquisizioni di Finelli e Trincia dovrebbero indurre oggi a prestare maggiore attenzione agli intrecci di continuità e discontinuità che contraddistinguono, nella biografia marxiana, le transizioni dall'essenzialismo feuerbachiano al materialismo storico e da quest'ultimo alla *Critica dell'economia politica* (ma anche, e per la stessa ragione, a domandarsi se quell'essenzialismo costituisca l'ultima parola di Marx, e del marxismo novecentesco, in tema di antropologia e politica)[12]; nonché a valutare con cautela, quando non con sospetto, le frequenti "riscoperte" del manoscritto di Kreuznach in chiave epistemologica (nel solco di della

Trincia *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione. Saggi sulla filosofia del giovane Marx*, Franco Angeli, Milano 1982, pp. 186-207; Id., *Astrazione e dialettica dal romanticismo al capitalismo (Saggio su Marx)*, Bulzoni, Roma 1987, pp. 36-45; Id., *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 231-306.

[11] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 257-258.

[12] Si veda, con particolare riguardo all'*Ideologia tedesca* e ai *Grundrisse*, L. Basso, *Singolarità e isolamento*, cit., pp. 95-151, 153-215; e, con riferimento ai soli *Grundrisse*, G. A. Di Marco, *La ricchezza come "la libera individualità" fondata sullo sviluppo dell'individuo sociale*, in Id., *Dalla soggezione all'emancipazione umana. Proletariato, individuo sociale, libera individualità in Karl Marx*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, pp. 95-127. Secondo Finelli (*Mitologie e deficit antropologici nel pensiero di Marx e dei marxismi*, «Altronovecento» 29 (2016), http://www.fondazionemicheletti.it/altronovecento/artico-lo.aspx?id_articolo=29&tipo_articolo=d_saggi&id=321 [22.12.2020]), le tesi di Basso sull'importanza dell'*Ideologia tedesca* non intaccano la posizione secondo cui Marx «non considera per nulla l'interiorità dell'essere umano, la sua peculiare dimensione verticale, non riducibile a relazioni orizzontali, ma sostanziata da quella relazione mente-corpo, in cui il corpo e il suo tessuto emozionale costituiscono un'alterità interna (o altro-*di*-me) profondamente diversa dall'alterità che si colloca sul piano orizzontale (o altro-*da*-me)». Si tratta, tuttavia, di stabilire non se in Marx vi sia una «teoria dell'individualità dei corpi» nel senso peculiare che Finelli dà a questa espressione (la risposta sembrerebbe negativa), ma se la nozione di «rapporti sociali», quantunque interpretabile nel verso di una «antropologia solo orizzontale» e di una considerazione dell'individualità come disvalore, ammetta sviluppi differenti. La stessa VI tesi su Feuerbach, evocata da Finelli, prende di mira non il concetto di individuo in quanto tale, ma la reciprocità fra la presupposizione di un'essenza umana immutabile e l'ipostasi di una forma di individuazione che, in realtà, è corrispettiva a un determinato assetto dei rapporti sociali. Su questo punto, cfr. anche V. Morfino, *La sesta tesi tra Gramsci e Althusser*, «Consecutio rerum» 1 (2016), http://www.consecutio.org/2016/10/la-vi-tesi-tra-gramsci-e-althusser/ [22.12.2020].

Volpe) o di filosofia politica radicale (*à la* Abensour, ma non solo)[13].

In secondo luogo, l'enfasi posta sull'intreccio fra socialità e individuazione, fra politica e antropologia, fra dimensione orizzontale e dimensione verticale dell'esperire, nonché sulle patologie e sulle distorsioni che tale intreccio può subire anche per effetto dell'asservimento della scuola, dell'università e della ricerca alla logica del mercato e del profitto. Un'enfasi che risente notevolmente dell'intersezione fra gli interessi marxiani e freudiani dello studioso, e che può essere condivisa, accolta e valorizzata anche prescindendo dall'alternativa tra "marxismo dell'astrazione" e "marxismo della contraddizione", di fronte alla quale il lettore si trova continuamente posto.

In terzo luogo, la definizione del più recente quarantennio della storia dell'Occidente nei termini gramsciani di una "rivoluzione passiva" o "rivoluzione-restaurazione", ossia di una «realizzazione reazionaria e regressiva di un programma di rivoluzione etico-politica originariamente avanzato dai ceti subalterni», onde i «valori più positivi e innovativi del '68», inerenti a un'affermazione e valorizzazione del Sé, si sarebbero tradotti (e stravolti) nei processi di soggettivazione fittizia e "controllata" che fanno velo alla realtà della messa a lavoro e dello sfruttamento della mente umana da parte della mente artificiale[14].

2. *Gramsci oggi: Quale "rivoluzione passiva"?*

Soffermandosi sull'ultimo di questi tre punti, va detto che la definizione avanzata da Finelli ha l'indubbio merito di riaprire e alimentare il dibattito relativo all'applicabilità delle categorie gramsciane (in particolare, la "rivoluzione passiva" e la "crisi organica", nonché il binomio "guerra di movimento"/"guerra di posizione") a tempi e contesti storici differenti, anche sotto il profilo della qualità dei processi, da quelli della loro genesi (e da quelli presi in esame dallo stesso Gramsci nei *Quaderni del carcere*): un dibattito piuttosto longevo ma

[13] Cfr. M. Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2007. Ma si vedano anche la *Prefazione* di Antonio Negri e le *Aggiunte* di Clio Pizzingrilli a K. Marx, *Critica della filosofia hegeliana del diritto pubblico*, Quodlibet, Macerata 2008. Sulle meno recenti "fortune" (e "sfortune") della *Kritik*, cfr. F. S. Trincia, *Lineamenti di un'interpretazione della «Critica». I. Rassegna critica della bibliografia*, in R. Finelli-F. S. Trincia, *Critica del soggetto e aporie dell'alienazione*, cit., pp. 160-186.

[14] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 273-274.

attualissimo[15], di respiro ormai internazionale[16], non ancora pervenu-

[15] L'applicazione del nesso concettuale "guerra di posizione"/"rivoluzione passiva" alle «società e democrazie di massa» sorte in Occidente nel secondo Dopoguerra è avanzata, in forma dubitativa, da F. De Felice, *Rivoluzione passiva, fascismo, americanismo in Gramsci*, in F. Ferri (ed.), *Politica e storia in Gramsci*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani tenuto a Firenze nei giorni 9-11 dicembre 1977, vol. I (*Relazioni a stampa*), Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1977, pp. 161-220, pp. 207-208 e n. 123; essa riaffiora, in maniera implicita ma inequivocabile, nelle pagine introduttive di Id., *Alle origini del Welfare contemporaneo. L'Organizzazione internazionale del lavoro fra le due guerre (1919-1939)*, nuova edizione riveduta e ampliata con il terzo capitolo inedito, a cura di M. Santostasi, Istituto della Enciclopedia italiana, Roma 2007, pp. 1-18. Il suggerimento di De Felice è stato accolto da C. Buci-Glucksmann-G. Therborn, *Le défi social-démocrate*, Maspero, Paris 1981. Sempre nel solco di De Felice, ma discostandosi in parte dalla sua interpretazione dello sviluppo economico italiano, interpreta il periodo post-bellico come una trentennale "guerra di posizione", G. Vacca, *L'Italia contesa. Comunisti e democristiani nel lungo Dopoguerra (1943-1978)*, Marsilio, Venezia 2018, pp. 17-18, 209-239. Per l'approfondimento di questo aspetto del lavoro teorico e storiografico di De Felice, rinvio a F. Frosini, *Stato delle masse ed egemonia. Note su Franco De Felice interprete di Gramsci*, «Studi storici» 58 (2017), pp. 987-1014. Il dibattito è stato alimentato anche da voci che hanno affrontato problemi di tipo "gramsciano" senza espliciti rinvii ai concetti di Gramsci: si vedano, in particolare, A. Negri, *La teoria capitalistica dello Stato nel '29: John M. Keynes*, «Contropiano» 1 (1968), pp. 3-40, che affronta «la ricostruzione dell'egemonia del capitale su un orizzonte di rapporti di forza fin dal '17 mutati a favore della classe operaia» (pp. 36-37), e M. Tronti, *Poscritto di problemi* (dicembre 1970), in Id., *Operai e capitale*, Einaudi, Torino 1971, pp. 267-311, che delinea un'interpretazione del periodo rooseveltiano e degli anni Sessanta italiani in termini che evocano la gramsciana "guerra di posizione". Mentre l'uno enfatizza l'irriducibilità della classe operaia e quindi il tratto utopico indissociabile, in Keynes e nel *New Deal*, dal riconoscimento "realistico" dei mutati rapporti di forze, il secondo adombra la possibilità di una sconfitta operaia, ma ne ricava una sopravvalutazione del problema organizzativo in quegli aspetti che Gramsci avrebbe definito "politico-militari". Risultano mediati dall'operaismo (e, comunque, piuttosto vaghi) i riferimenti gramsciani della cosiddetta "scuola regolazionista", per cui si veda B. Settis, *Usi e letture di Gramsci nelle teorie della regolazione*, in F. Frosini-F. Giasi (eds.), *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Viella, Roma 2019, pp. 325-342. Infine, esibiscono affinità, anche lessicali, con i *Quaderni* le pagine dedicate al "nuovo liberalismo" (non coincidente col "neoliberalismo") da P. Dardot-C. Laval, *La nuova ragione del mondo. Critica della razionalità neoliberista*, DeriveApprodi, Roma 2013, pp. 150-164, nel quadro di un'analisi priva di riconoscibili riferimenti gramsciani (si veda, anzi, nell'*Introduzione all'edizione italiana*, pp. 5-26, l'assai facile contrapposizione delle concettualità foucaultiane a un marxismo estremamente tipizzato, appiattito sul tradizionale essenzialismo economico e sociologico).

[16] La "rivoluzione passiva" ha conosciuto una certa "fortuna" nell'ambito delle relazioni internazionali, sebbene risultino poco convincenti sia la ricostruzione della categoria (assenza di egemonia) sia la sua applicazione (ai soli paesi periferici),

to a conclusioni del tutto univoche e omogenee per ciò che concerne il cosiddetto "neoliberismo".

La proposta finelliana non costituisce un caso isolato. Prescindendo dagli autori che hanno sottolineato il profilarsi di istanze latamente libertarie sullo scenario delle "democrazie di massa" occidentali, senza tuttavia chiamare *esplicitamente* in causa il concetto gramsciano di "rivoluzione passiva"[17], essa pare trovare riscontri, innanzitutto, nelle

avanzate, nel contesto statunitense, da R. W. Cox, *Gramsci, l'egemonia e le relazioni internazionali. Saggio sul metodo* [1983], in G. Vacca-E. Baroncelli-M. Del Pero-G. Schirru (eds.), *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, Il Mulino, Bologna 2009, pp. 31-54, pp. 39-40, e, in quello britannico, da A. D. Morton, *Storicizzare Gramsci: situare le idee sia all'interno che oltre il loro contesto* [2003], in D. Boothman-F. Giasi-G. Vacca (eds.), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Gran Bretagna*, Il Mulino, Bologna 2015, pp. 229-261, p. 255. Un discorso a parte meriterebbe la fortuna latino-americana, per cui si veda M. Modonesi, *Usi latinoamericani del concetto di rivoluzione passiva*, in F. Frosini-F. Giasi (eds.), *Egemonia e modernità*, cit., pp. 527-542, nonché D. Kanoussi-G. Schirru-G. Vacca (eds.), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in America Latina*, Il Mulino, Bologna 2011. Un "uso" alquanto interessante si rintraccia, da ultimo, nello scenario magrebino: cfr. B. Gherib, *Da una rivoluzione passiva all'altra* [2017], in P. Manduchi-A. Marchi (eds.), *A lezione da Gramsci. Democrazia, partecipazione politica, società civile in Tunisia*, Carocci, Roma 2019, pp. 59-90.

[17] Cfr. P. Dardot-C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., p. 290, e D. Harvey, *La trasformazione politico-economica del capitalismo nella seconda parte del XX secolo*, in Id., *La crisi della modernità*, cit., pp. 149-244, p. 174. Nel ripercorrere le ragioni dell'abbandono del "compromesso postbellico" e del sistema "keynesiano-fordista", gli uni si limitano a illustrare una crisi simultanea dei sistemi di regolazione operanti a livello nazionale e internazionale (pp. 293-295); l'altro insiste, in particolare, sulle crescenti difficoltà sperimentate dagli Stati Uniti nell'affrontare e risolvere i propri problemi di produttività, redditività e competitività salvaguardando il «ruolo del dollaro quale valuta internazionale di riferimento» (pp. 177-185). Entrambe le spiegazioni intrecciano suggestioni marxiane e motivi di ascendenza "regolazionista", per i quali ultimi si veda, ad esempio, A. Lipietz, *La mondializzazione della crisi generale del fordismo*, in R. Parboni (ed.), *Dinamiche della crisi mondiale*, Editori Riuniti, Roma 1988, pp. 229-266, pp. 240-245. Si può considerare del tutto eccentrica la posizione di E. Laclau-C. Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London-New York 2001[2]; i due autori, per un verso, sono particolarmente sensibili al tema dei "nuovi antagonismi"; per un altro verso, e a dispetto dell'accenno (piuttosto fugace) al "trasformismo" come peculiare modalità di decapitazione dell'antagonista (p. 142), non riescano a conseguire, sulla base della loro rilettura post-marxista dell'egemonia come logica di continua rinegoziazione delle identità sociali, una vera e propria interpretazione della "formazione egemonica" del trentennio postbellico e del cosiddetto regime "neoliberale" in termini di "rivoluzione passiva" (pp. 159-175).

analisi dedicate da Stuart Hall al fenomeno del thatcherismo: tali analisi mettevano in luce come la società britannica, nel pieno della crisi economica mondiale degli anni Settanta, fosse pervasa da un diffuso senso di insoddisfazione nei riguardi di un esperimento socialdemocratico che sembrava aver prodotto burocratizzazione, corporatismo e conformismo, ma non un'autentica modernizzazione e democratizzazione; e come il thatcherismo avesse intercettato tali inquietudini, curvandole nel verso di una «modernizzazione regressiva» e di un «populismo autoritario»[18]. Da Gramsci, Stuart Hall ereditava innanzitutto il metodo dell'analisi differenziale: il suo sguardo si sforzava di cogliere, in una certa dinamica di esercizio, contestazione e rilancio dell'egemonia, la forma determinata di un fenomeno globale o, in altre parole, una "congiuntura", intesa come "blocco" irripetibile di elementi nazionali e internazionali. D'altro canto, metteva pure in evidenza come l'instabilità della società britannica configurasse non tanto un "assedio reciproco"[19], ossia un'autentica sfida per l'egemonia, quanto una situazione di "guerra di movimento" e di crisi, nella quale «il vecchio muore e il nuovo non può nascere»[20].

In Italia, un precedente importante è offerto da Alberto Burgio, il quale ha mostrato come, all'erompere di una crisi mondiale di profittabilità nei primi anni Settanta, preludesse, sul piano sociale, un «clima di effervescenza e di fervore culturale», contrassegnato anche dalla scoperta e dalla sperimentazione di «nuove possibilità di liberazione individuale attraverso l'espressione di differenze e bisogni prima repressi», sostenendo, peraltro, che la rivoluzione passiva sia

[18] Cfr. S. Hall, *Gramsci e noi* [1987], in G. Vacca-P. Capuzzo-G. Schirru (eds.), *Studi gramsciani nel mondo. Gli studi culturali*, Il Mulino, Bologna 2008, pp. 67-82, p. 71; Id., *La politica del thatcherismo: il populismo autoritario* [1980], in D. Boothman-F. Giasi-G. Vacca (eds.), *Studi gramsciani nel mondo. Gramsci in Gran Bretagna*, cit., pp. 107-137, pp. 123-136.
[19] Cfr. *QC* 6, 138, pp. 801-802, la cui importanza, ai fini dell'elaborazione delle categorie di egemonia, guerra di posizione e rivoluzione passiva, è stata recentemente ribadita da F. Frosini, *Rivoluzione passiva e laboratorio politico. Appunti sull'analisi del fascismo nei* Quaderni del carcere, «Studi storici» 58 (2017), pp. 297-328, pp. 309-313, e da G. Vacca, *Modernità alternative. Il Novecento di Antonio Gramsci*, Einaudi, Torino 2017, pp. 61-65, nel quadro di ricostruzioni che, tuttavia, paiono recare a conclusioni non del tutto collimanti circa l'interpretazione delle rivoluzioni passive del XX secolo studiate da Gramsci. Per l'inquadramento del concetto di "rivoluzione passiva", oltre al saggio di De Felice (1977) già citato (v. *supra*, n. 15), cfr. P. Voza, *Rivoluzione passiva*, in F. Frosini, G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci. Per un lessico dei* Quaderni del carcere, Carocci, Roma 2004, pp. 189-207.
[20] *QC* 3, 34, p. 311.

stata propiziata e favorita dall'atteggiamento inerte, persino collaborativo, dei «gruppi dirigenti delle forze progressive»[21].

L'impostazione finelliana sembrerebbe aspirare, quanto meno nel lessico, a una maggiore radicalità, adombrando una vera proposta egemonica (un «programma di rivoluzione etico-politica»), sia pure non vittoriosa, e prospettando una ripresa della questione dell'egemonia nel presente, sull'arduo terreno di una rivoluzione passiva dispiegata. Altrove, infatti, Finelli individua nella concettualizzazione gramsciana dell'egemonia come unità di teoria e pratica[22] il paradigma di una politica che non sia «funzione di soggettività presupposte», ma costituzione di una soggettività ricca, capace di andare «al di là della *governance*» e di congiungere, in maniera permanente, esperienza dell'altro-da-sé ed esperienza dell'altro-di-sé, produzione di oggettualità e produzione di riconoscimento[23].

D'altra parte, è non meno significativo che, a ridosso di queste aperture ai concetti di "egemonia" e "rivoluzione passiva", Finelli richiami e valorizzi un Gramsci diverso: quello che, in alcune pagine di *Americanismo e fordismo*, rifletteva sulla dipendenza immediata delle sovrastrutture dalla struttura, sulla standardizzazione e semplificazione dei modi di pensare, sull'aderenza della società alla materialità della produzione (in sintesi, sulla povertà egemonica) tipiche della società americana[24]; un Gramsci che, secondo Finelli, avrebbe presentito l'au-

[21] Cfr. A. Burgio, *Senza democrazia. Un'analisi della crisi*, DeriveApprodi, Roma 2009, pp. 139-140. La comprensione tanto del trentennio postbellico (il cosiddetto «trentennio repubblicano») quanto del "neoliberismo" in termini di "rivoluzione passiva" sembra, in queste pagine, sfruttare a fondo l'interna complessità e dialetticità della categoria gramsciana, il suo nesso strutturale con le dinamiche egemoniche; peraltro, è arduo sottrarsi all'impressione che Burgio oscilli tra una considerazione dell'egemonia germinante sul terreno della 'rivoluzione passiva' come un processo reale e innovativo di riarticolazione delle forze e una sua riduzione a fragile e fittizio dispositivo retorico, generatore di un consenso precario, favorito dalla disponibilità trasformistica dell'avversario, sostanzialmente incapace di intaccare le istanze di cambiamento e i bisogni di alterità che dovrebbe, invece, assorbire e neutralizzare. Questa oscillazione è certo giustificata dalle differenze qualitative tra i processi storici presi in esame, ma non si sbaglierebbe nel ricondurla a un dilemma presente già nell'esegesi dei *Quaderni* proposta dallo studioso; cfr. A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Roma 2014, pp. 242-282, 298-337, 393-413.

[22] Il riferimento è, presumibilmente, a *QC* 8,169, pp. 1041-1042.

[23] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 47-48.

[24] Cfr. *QC* 22,3, pp. 2145-2146. Ma sui mutamenti che interessano il giudizio gramsciano sull'America, cfr. G. Francioni-F. Frosini, *Nota introduttiva al Quaderno 22*, in A. Gramsci, *Quaderni del carcere*, edizione anastatica dei manoscritti in 18 volumi, a

tentica natura dell'«economico capitalistico come capace di generare da sé medesimo anche il simbolico e il culturale»[25], ma non sarebbe stato in grado di svolgere questa intuizione sino al punto di

> trovare nell'astrazione dei processi di lavoro capitalistici l'ancoraggio corporeo, la verifica incarnata dell'astrazione logico-concettuale propria dei processi conoscitivi. Con la conseguenza inevitabile di concepire il partito come un organismo militare con una trasmissione e una diffusione dall'alto del proprio progetto ideologico e politico[26].

Prescindendo dal domandarsi se la teoria gramsciana del partito politico e degli intellettuali possa rispecchiarsi in questa sintesi, non si può non osservare che l'esito autoritario presuntivamente incarnato da Gramsci rappresenta l'alternativa debole di un dilemma tutto interno alle premesse finelliane.

È infatti evidente che, qualora si rappresenti il capitale come Soggetto impersonale e includente, capace di produrre la «soggettività ad esso conforme», di plasmare a propria immagine la società e la politica, la produzione di una soggettività "altra" può essere concepita unicamente come intervento *ab extrinseco* (necessariamente forzoso e autoritario) sulla forza-lavoro. Ma quest'ultima opzione, già debole nella "stagione" fordista che pure è stata attraversata da «resistenza e iniziativa di opposizione e soggettivazione da parte del mondo del lavoro»[27], diventa materialmente insostenibile quando la fabbrica e le sue dinamiche associative siano poste ai margini della produzione capitalistica, quando anche l'intellettuale sia sussunto in essa[28] e il partito politico sia definitivamente assorbito dalle logiche della *governance*[29]: non resta,

cura di G. Francioni, Istituto dell'Enciclopedia italiana-L'Unione Sarda, Roma-Cagliari 2009, vol. 18, pp. 1-12, 7-8.

[25] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 277.

[26] Ivi, p. 49.

[27] Ivi, p. 138.

[28] Ivi, p. 49: «[...] la democratizzazione e la massificazione del lavoro intellettuale, la messa al lavoro della mente nella cosiddetta società della conoscenza, la specializzazione sempre più parcellizzata delle competenze, ha dissolto la peculiarità di un ceto intellettuale presuntivamente capace di ricomposizioni e sintesi teoriche universalizzanti».

[29] R. Finelli, *Mitologie e deficit antropologici nel pensiero di Marx e dei marxismi*, cit.: «[...] i partiti politici sono divenuti solo segmenti concorrenziali di una politica concepita come *governance*: cioè come imposizione giuridico-legislativa, la più possibile rapida

allora, che adire il terreno dell'utopia, evadere dalla miseria di un presente i cui traumi e disagi possono essere portati alla superficie della coscienza coi mezzi di una privata autoriflessione o con le risorse della psicanalisi, ma non per questo producono politica e soggettività.

Insomma, l'iniziativa dei subalterni, se e quando c'è, risulta strutturalmente, non congiunturalmente, impedita a sfidare il capitale: essa è poco più che un inceppo nel suo ingranaggio, un transitorio ostacolo al suo dominio, il quale, non a caso, viene non solo riconfermato ma implementato dal passaggio dal vecchio al nuovo "regime di accumulazione"[30]. Il "nuovo materialismo", ancorché suggestivo e consolante, rimane sospeso nel vuoto e le stesse categorie di "egemonia" e "rivoluzione passiva" subiscono un depotenziamento, che ne pregiudica l'applicazione al presente: l'una smarrisce il suo riferimento all'articolazione efficace di rapporti di forze, quale suo effetto di verità mai definitivo, decadendo a mero scontro tra un comando deciso già e tutto nella produzione e un'iniziativa antagonistica velleitaria; l'altra cessa di essere, oltre che ridefinizione dell'egemonia, ridislocazione del conflitto su un diverso e innovativo terreno, e diviene sinonimo della vocazione alla sconfitta dei subalterni, della necessità che ogni loro rivendicazione sia catturata entro la produzione ideologica con cui il capitale dissimula le forme sempre nuove (ma in fondo sempre uguali) del suo dispotismo.

Non meraviglia quindi che la considerazione del cosiddetto "neoliberismo" come "rivoluzione passiva" e l'assimilazione della *governance* contemporanea a una qualche forma di "egemonia" risultino, nel libro di Finelli, relativamente pacifiche e aproblematiche: mentre ci si dovrebbe per lo meno interrogare sui soggetti, nazionali e sovranazionali (gli Stati Uniti, l'Unione Europea, la Gran Bretagna) che di quella presunta "rivoluzione passiva" sono gli attori, sulle loro mutue

ed efficace, di un liberismo e di un automatismo economico che hanno ormai a diffondersi, senza più limite alcuno, in tutti i campi, sociali e individuali, del vivere contemporaneo».

[30] R. Finelli, *Globalizzazione, postmoderno e "marxismo dell'astratto"*, «Consecutio temporum» 1 (2011), http://www.consecutio.org/2011/05/globalizzazione-postmoderno-e-%e2%80%9cmarxismo-dell%e2%80%99astratto%e2%80%9d/ [22.12.2020]: «nel passaggio dal fordismo al postfordismo, il capitalismo a base tecnologica informatica rende a sé più facilmente interno, ed *omogeneo al proprio processo di valorizzazione*, il lavoro. Possiamo aggiungere, non reprimendo o violentando la soggettività, bensì impedendole di nascere e costituirsi in quanto tale. O per dir meglio, negandola proprio attraverso la messa in scena di un processo fittizio di soggettivazione».

relazioni, sulle forze sociali articolate, sulla tensione fra *governance* e sovranismo che pervade l'ipotetico progetto egemonico da essi promanante; ci si dovrebbe domandare se i conflitti e le depressioni che hanno accompagnato la genesi e il consolidamento del "nuovo" regime costituiscano altrettanti limiti alle sue pretese egemoniche, smentite alla sua capacità di unificare il mondo, di generare sviluppo, di produrre inclusione, ovvero manifestazioni necessarie di un diverso modo di essere egemonici; e se questa funzione egemonica "di tipo nuovo" consista unicamente nel suscitare (localmente, regionalmente) consenso accreditandosi come gestione di crisi e amministrazione di emergenze (create dallo stesso "regime" che la esercita), oppure introduca modificazioni e innovazioni potenzialmente permanenti nella composizione e nell'articolazione delle forze sociali[31].

[31] Cfr. F. Frosini, *Gramsci* in translation*: egemonia e rivoluzione passiva nell'Europa di oggi*, «Materialismo storico» 6 (2019), pp. 43-54, pp. 43-44, 46-49, 51; G. Vacca, *Il socialismo europeo e la globalizzazione. Le radici della crisi*, «Italianieuropei» 5 (2009), http://www.italianieuropei.it/en/italianieuropei-4-2010/item/1482-il-socialismo-europeo-e-la-globalizzazione-le-radici-della-crisi.html [22.12.2020]. Le due analisi colgono nell'abbandono unilaterale del "compromesso postbellico" la conseguenza di una dinamica impetuosa di crescita e di sviluppo che aveva gradualmente eroso i propri stessi presupposti politici; entrambe ascrivono la crisi degli anni Settanta alla scelta degli Stati Uniti di deporre la propria funzione egemonica internazionale, utilizzando il dollaro, a partire dalla dichiarazione di inconvertibilità, come strumento non regolativo ma competiti-vo; entrambe, infine, argomentano che la regressione "economico-corporativa" degli Stati Uniti abbia avuto un "contraccolpo" politicamente creativo nel continente europeo. Qui però le due analisi divergono: la prima si riferisce all'Unione europea nella sua attuale "costituzione" neoliberista; la seconda, a un esperimento eurosocialista e neoriformista che avrebbe preso piede nella prima metà degli anni Novanta dello scorso secolo ma si sarebbe arenato e consumato subito dopo il varo della moneta unica, condannando la costruzione europea a una lunga subalternità al linguaggio politico-economico della "nuova destra". Quest'ultima analisi trova conferma, nelle vicende europee, dell'interpretazione del periodo post-1971 in termini di "guerra di movimento", "crisi organica" e "conflitto economico mondiale", nel solco di R. Parboni, *Il materialismo storico e la crisi mondiale*, in Id. (ed.), *Dinamiche della crisi mondiale*, cit., pp. 9-63, pp. 42-50, 54-58; l'altra scorge, invece, nel 'neoliberismo' europeo la sperimentazione di un'egemonia "di tipo nuovo", contrassegnata dall'aspirazione al trascendimento dello Stato-nazione e alla scomposizione del popolo-nazione, limitata sia nelle sue pretese di inclusione sia nella sua estensione geopolitica, contraddittoriamente attraversata da residue logiche di potenza e momenti, sia pure subalterni, di resistenza popolare; il principale riferimento è P. Dardot-C. Laval, *La nuova ragione del mondo*, cit., cap. 11, ma non mancano affinità con la distinzione tra «egemonia formale» ed «egemonia informale» introdotta, a proposito non dell'Europa ma degli Stati Uniti, da G. Arrighi, *Una crisi di egemonia*, in R. Parboni (ed.), *Dinamiche della*

3. *Accumulazione flessibile, senza antagonismo: Un post-operaismo "alla rovescia"?*

L'immagine del capitalismo che emerge dal confronto di Finelli con Gramsci (e che appare così poco propensa a convivere con le categorie gramsciane da renderle pressoché irriconoscibili) è, a sua volta, meritevole di un più ravvicinato esame critico. In particolare, per quanto riguarda il suo carattere di "economia-mondo": malgrado lo sforzo evidente di stringere e conciliare la vocazione mondiale del capitale con la molteplicità delle sue declinazioni e specificazioni regionali, di coniugare il dominio planetario della logica del mercato e del profitto con le asimmetrie e le gerarchie, gli squilibri e i dislivelli di sviluppo che esso lascia sopravvivere[32], ciò che traspare dal lavoro più recente di Finelli – in particolare dalle non poche pagine dedicate al passaggio dal fordismo al postfordismo, dall'accumulazione rigida a quella flessibile, dallo sfruttamento del corpo allo sfruttamento della mente – è una certa tendenza a privilegiare i "punti alti" dello sviluppo capitalistico, a generalizzarne e ipostatizzarne i risultati storici, a derubricare a differenze empiriche gli scostamenti da tale modello: in sintesi, ad accettare, in relazione al protagonismo contemporaneo dell'"immateriale" e ai caratteri della "globalizzazione", il terreno delimitato dal cosiddetto "post-operaismo"[33], sia pure per pervenire a

crisi mondiale, cit., pp. 153-201. L'idea che le trasformazioni in atto negli anni Settanta configurino una strategia di tipo "non riformistico", e che una risposta egemonica del capitalismo sia strutturalmente impedita dal carattere non subordinabile dell'iniziativa operaia, si trova in due analisi di orientamento "operaista", contrassegnate da un diverso peso specifico della presenza di Gramsci: cfr. G. Arrighi, *Verso una teoria della crisi capitalistica* [1972-1973], in R. Parboni (ed.), *Dinamiche della crisi mondiale*, cit., pp. 85-113, pp. 101-108; A. Negri, *Crisi dello Stato-piano*, cit., pp. 30-36; Id., *Partito operaio contro il lavoro*, cit., pp. 115-122, 161-165; Id., *Proletari e stato. Per una discussione su autonomia operaia e compromesso storico*, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 23-32. Valorizzava, invece, il concetto gramsciano di "rivoluzione passiva" nella prospettiva di una lettura non catastrofistica della crisi dello Stato C. Buci-Glucksmann, *Sul concetto di crisi dello Stato e la sua storia*, in N. Poulantzas *et al.*, *La crisi dello Stato*, introduzione di G. Vacca, De Donato, Bari 1979, pp. 65-96, pp. 85-95.

[32] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 12.

[33] L'etichetta "post-operaismo" è utilizzata, qui e altrove nel presente saggio, convenzionalmente e con la consapevolezza del fatto che uno dei suoi più autorevoli esponenti, Antonio Negri, l'ha problematizzata e criticata (e respinta al mittente: Mario Tronti) nel corso di un intervento pronunciato a Cambridge nell'aprile 2017, profilando piuttosto un "nuovo operaismo"; l'intervento, intitolato *Postoperaismo? No, operaismo*, si legge qui: http://www.euronomade.info/?p=9189 [22.12.2020]; nel solco di

conclusioni di segno radicalmente opposto.

Non si intende, con ciò, minimizzare le disomogeneità ravvisabili nel discorso post-operaista sull'"immateriale", né offuscare le differenze che sussistono fra l'approccio finelliano e quel testo capitale del "post-operaismo" che è *Empire*. Tali differenze riguardano, innanzitutto, il rapporto tra mente e corpo, tra attività linguistico-simbolica e dimensione emozionale-affettiva: poli di una scissione, secondo Finelli; aspetti compresenti nella produzione biopolitica, secondo Hardt e Negri; inoltre, l'identità tra immateriale e informatizzazione, accolta dal primo ma respinta da questi ultimi; infine, la relazione fra mente artificiale (incarnata nella macchina informatica) e mente umana, articolata da Finelli in modo tale da accentuare non la prospettiva di una mutua integrazione/ibridazione, bensì il ruolo dispotico e prescrittivo svolto dalla prima nei riguardi della seconda[34], in termini che, peraltro, ripristinano la categoria marxiana di "capitale fisso"[35].

Ci si vuole, d'altronde, domandare se non vi sia un analogo eccesso di generalizzazione nel dedurre, dal passaggio all'accumulazione flessibile, in un caso, il totale depauperamento della soggettività (e la sua sostituzione con una soggettività illusoria ma omogenea e complementare al processo di valorizzazione) e, nell'altro, la comparsa di una soggettività intrinsecamente cooperativa e creativa, innervata di saperi e conoscenze, sempre di nuovo colonizzabile dal cosiddetto

Negri si colloca la proposta "neo-operaista" di Andrea Fumagalli: http://effimera.org/operaismo-post-operaismo-meglio-neo-operaismo-andrea-fumagalli/ [22.12.2020].

[34] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 11-12, 25-27, 125-127, 135-141, 151. Cfr. M. Hardt-A. Negri, *Impero*, cit., pp. 43-44, 271-275, 355-356, 373-376. Al tentativo di approfondire e precisare la nozione di "lavoro immateriale" sotto il profilo della "corporeità" (in dialogo critico con Paolo Virno, Christian Marazzi e André Gorz) sono seguite l'autocritica e lo slittamento verso la categoria del "cognitivo": E. Zaru (ed.), *Empire, quindici anni dopo. Intervista ad Antonio Negri*, «Filosofia italiana» II/2 (2016), pp. 1-10, pp. 5-6.

[35] Offuscata nel discorso post-operaista su *general intellect* e "lavoro immateriale", come osservato da G. A. Di Marco, *Intellettualità di massa, lavoro immateriale, ordine mondiale. Una declinazione del tema "Filosofia e politica" in Michael Hardt e Antonio Negri*, «Dissensi» 1/3 (2003), pp. 7-54, pp. 23-24; M. Tomba-R. Bellofiore, *Letture del* Frammento sulle macchine, cit., p. 152. Assai più dell'accentuazione della componente corporeo-affettiva del "lavoro immateriale", è la persistenza di questa dissociazione fra *general intellect* e "capitale fisso", operata già negli anni Settanta, che obbliga a pensare il rapporto tra lavoro materiale e lavoro immateriale, tra fabbrica e Rete, tra capitalismo fordista e "capitalismo cognitivo", in termini di continuità ed estenuazione (al limite, di compresenza), ma non di mutua esclusività; sul punto in questione, cfr. E. Zaru, *La postmodernità di «Empire». Antonio Negri e Michael Hardt nel dibattito internazionale (2000-2018)*, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 77-101.

"capitalismo cognitivo", ma mai davvero esauribile nelle sue logiche[36]; ci si vuole domandare, in altre parole, se proprio tale specularità non spieghi l'esito identico che entrambi gli approcci conseguono: la liquidazione della politica[37].

4. *Tra* horror contradictionis *e "ricchezza astratta": Lo stretto sentiero verso Marx*

È piuttosto arduo stabilire in qual misura una determinata interpretazione di Marx, fortemente connotata nel senso di un rifiuto della contraddizione che, certo, ha autonome e radicate motivazioni storico-filosofiche[38], influenzi la presa di posizione forte, qualificante, sui tratti caratterizzanti del mondo contemporaneo, in un'ottica di confutazione del post-operaismo sul suo terreno, e ne sia, a sua propria

[36] Cfr. M. Hardt-A. Negri, *Empire*, cit., pp. 370-372.

[37] Mentre nel caso di Finelli rimane ben poco da articolare politicamente e da contrapporre alla *governance* neoliberista, in una prospettiva di immanenza radicale il "sociale" è già e da sempre "politico" e, a rigore, non necessita di essere articolato/organizzato, come mi pare emerga ancora da E. Zaru (ed.), *Empire, quindici anni dopo. Intervista ad Antonio Negri*, cit., p. 7; il punto è stato esplorato da Id., *Autonomia del «politico» e autonomia del «sociale». Trascendenza e immanenza in Negri e Laclau*, «Quaderni materialisti» 15 (2016), pp. 193-209; Id., *La postmodernità di «Empire»*, cit., 133-148; M. Di Pierro, *La biopolitica nel pensiero di Antonio Negri*, cit., pp. 125-126. Un'analisi della problematica dell'immateriale meno tetragona a un ruolo attivo della politica mi pare essere quella di A. Gorz, *L'immateriale. Conoscenza, valore e capitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2009.

[38] Nel volume in esame, la "dialettica" e la "contraddizione" sono accolte da Finelli *unicamente* in quanto si identifichino, senza residui, col circolo del presupposto-posto e con la relazione essenza/apparenza; cfr. R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 131-134, 188-189. La fermezza finelliana sul tema appare debitrice, per un verso, degli esiti dell'ultimo Colletti e, per un altro verso, delle posizioni di Gennaro Sasso; si veda, per il primo, L. Colletti, *Contraddizione dialettica e non-contraddizione*, in Id., *Tramonto dell'ideologia*, Laterza, Roma-Bari 1980, pp. 87-161; per il secondo, a titolo d'esempio, G. Sasso, *Gramsci e l'idealismo (Appunti e considerazioni)*, «La Cultura» 41 (2003), pp. 351-404, pp. 368-371, 376-378. Sull'insufficienza dell'alternativa (collettiana) tra *Realrepugnanz* e contraddizione logica ai fini della comprensione dello "statuto" della dialettica hegeliana, nonché su alcune diverse condizioni di pensabilità della contraddizione dialettica, ha fornito ragguardevoli spunti di riflessione G. Cesarale, *Karl Korsch e la "dialettica" hegeliana*, in Id., *Filosofia e capitalismo. Hegel, Marx e le teorie contemporanee*, manifestolibri, Roma 2012, pp. 109-118; Id., *Between Schelling and Marx: The Hegel of Slavoj Žižek. A Review of* Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism *by Slavoj Žižek*, «Historical Materialism» 24 (2016), pp. 1-23, pp. 19-22.

volta, influenzata. Pare tuttavia innegabile che da questo "combinato disposto" derivino tesi assai radicali, a tratti estremizzanti, sul piano storiografico, atteggiamenti assai poco dialogici, talvolta quasi manipolatori, con le proprie "fonti" (lo stesso Finelli parla di un «ragionare arbitrario»)[39]. Il che risulta evidente in relazione alle nozioni-chiave di "lavoro astratto", "lavoro concreto" e "forza lavoro".

Per quanto riguarda la prima di esse, Finelli non ha rinunciato alla tesi relativa all'incorporazione e all'esistenza in *re ipsa* del "lavoro astratto" nell'attività lavorativa corrispondente all'estrinsecazione della forza-lavoro individuale nella produzione[40]; ma sembra aver sensibilmente attenuato l'affermazione secondo cui tale attività, essendo ridotta a una mero dispendio di energia, privata di qualsivoglia contenuto soggettivo e oggettivo, appiattita sulla medesima qualità (ossia, sulla medesima assenza di qualità, di interiorità, di intenzionalità), avrebbe un carattere «immediatamente sociale»[41]: vi è anzi una certa attenzione alle differenti dinamiche di socializzazione che hanno luogo nella produzione e nella circolazione[42]. Ad ogni modo, le mansioni cui la forza-lavoro è adibita nella produzione sembrano essere considerate sotto il solo profilo della *Indifferenz*[43] che esse imprimono sull'attività lavorativa al momento della sua erogazione, e non anche nella loro determinatezza e funzionalità a quella dimensione "concreta" coessenziale alla produzione di merci: di conseguenza, è escluso che nell'ambito di tali mansioni, per quanto parcellizzate, semplificate e pretedeterminate, possa innescarsi una dinamica di riqualificazione; è escluso che, sul terreno di tale dinamica antagonistica, possano sorgere una resistenza e un'opposizione del lavoratore al processo di dequalificazione/scomposizione. Per Finelli, a differenza che per Marx[44], c'è l'introduzione del macchinario ma non c'è la lotta del lavoratore contro di esso.

[39] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 131.
[40] Ivi, pp. 135, 148-149.
[41] R. Finelli, *Astrazione e dialettica*, cit., p. 132; Id., *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano 2014, p. 201. Si veda la ragionevole critica di R. Bellofiore, *Tra scontri e riscontri. Il dialogo ininterrotto con Roberto Finelli*, in M. Failla-F. Toto (eds.), *Per una politica del concreto. Studi in onore di Roberto Finelli*, RomaTrE-Press, Roma 2017, pp. 371-389, pp. 374-375.
[42] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 119-121, 150-151, 200-202.
[43] Cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica (1857-1858)*, a cura di E. Grillo, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 280.
[44] Cfr. K. Marx, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro I, a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 472-482, pp. 533-535.

Correlativamente, il "lavoro concreto" è considerato, nel volume in esame, in una duplice ottica[45]. Per un verso, esso è ricondotto alla dimensione generica e invariabile dell'accadere storico, a quell'esigenza di "ricambio organico" tra uomo e natura che Marx aveva descritto in pagine celebri dal marcato accento naturalistico[46] e a cui anche il capitale deve sottostare e soddisfare (attraverso la combinazione dei singoli "lavori astratti" e il comando sul "lavoratore collettivo") senza peraltro alternarne i tratti esteriori[47]. Per un altro verso, esso è indagato in chiave di «colonizzazione» e «svuotamento» da parte dell'astratto, nonché di ridislocazione sul piano superficiale e dissimulatorio dell'apparenza[48]. In entrambi i casi la relazione astratto/concreto attiva una "dialettica" tra produzione e realizzazione, tra socializzazione primaria e socializzazione secondaria, tra valore di scambio e prezzo di produzione, che però non assume mai una valenza destabilizzante per l'accumulazione capitalistica, in quanto il mondo dei valori d'uso, in un caso, figura soltanto come «limite insuperabile e sempre da riprodurre»[49] e non anche come supporto indifferente del valore, come momento esso stesso subordinato e limitato dalla valorizzazione[50]; mentre, nell'altro,

[45] Per un'analoga duplicità di sguardo, cfr. R. Finelli, *Astrazione e dialettica*, cit., pp. 165-166; 176-182; Id., *Un parricidio compiuto*, cit., pp. 188-200. Non mi pare, dunque, del tutto persuasiva l'accusa di non aver distinto tra la dimensione generica del "ricambio organico" e la sua forma specificamente capitalistica, tra il "lavoro utile" e il "lavoro concreto", mossa a Finelli da R. Bellofiore, *Tra scontri e riscontri*, cit., p. 375. Ciò che, a mio avviso, va rilevato (e contestato) nel discorso finelliano è il tentativo di rendere, per così dire, inoffensiva la relazione astratto/concreto. Sul terreno filologico ritengo sia da ridiscutere l'identità – riproposta da Finelli in alcune pagine che, tuttavia, non evocano il "lavoro concreto" (R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 181-183) – fra la nozione di "processo lavorativo" del *Capitale* e quella di "lavoro in generale" dei *Grundrisse*, osservando che di "lavoro in generale" Marx parla nelle stesse pagine dedicate all'astrazione «praticamente vera», alla forza-lavoro capitalistica (evocata, anche se non esplicitamente menzionata) e al lavoro da essa erogato, indifferente a ciascuna delle determinazioni concrete cui pure può soggiacere nel processo di produzione; nelle pagine del *Capitale* sul "processo lavorativo" sembra rivivere piuttosto la "produzione in generale"; cfr. K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, vol. I, cit., pp. 6-11, 32.
[46] Sul "processo lavorativo" come «condizione naturale eterna della vita umana» cfr. K. Marx, *Il capitale*, Libro I, cit., pp. 211-220, p. 218.
[47] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 168.
[48] Ivi, p. 134, 144-145, 174-175.
[49] R. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 193.
[50] K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, Vol. 2, cit., pp. 19-20; Id., *Il capitale*, Libro I, cit., pp. 149, 170, 823-826; Id., *Il capitale. Critica dell'economia politica*, Libro III, a cura di M. L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma 1980, p. 569.

opera su un piano (l'apparenza) strutturalmente funzionalizzato alla riproduzione dell'essenza.

Alla luce di quanto precede, non stupisce che la "forza-lavoro" resti una categoria "pigliatutto", inclusiva della capacità lavorativa, del suo portatore, dell'attività promanante dall'uso di essa nella produzione: ciò non dipende soltanto da un dato filologico (il privilegiamento di un testo marxiano, i *Grundrisse*, in cui tale categoria, a rigore, non c'è)[51]; o meglio, dipende da tale dato, nella misura in cui quel testo sembra accreditare l'idea una continuità ininterrotta, priva di ostacoli, tra alienazione della merce e suo uso nella produzione, nella quale il lavoratore è assorbito senza residui. Non stupisce nemmeno che la forza-lavoro continui a essere qualificata nel solo verso della "povertà assoluta" (*absolute Armut*)[52], di una socializzazione che, anche quando non si esaurisce nella produzione, è definitiva e irreversibile espropriazione materiale e interiore; non stupisce che sia destituita di qualsiasi valenza oppositiva e consegnata all'alternativa tra una soggettivazione fittizia e una "politica come terapia" nella quale utopia e rassegnazione, come si è già mostrato, si intrecciano singolarmente.

Per quanto su quest'ultimo versante si ravvisi una lieve differenza tra le pagine che seguono più da vicino la posizione di *Un parricidio compiuto* e quelle, più recenti, che invece sembrano modificarla: nel saggio che apre la raccolta, risalente al 2018, Finelli considera non contraddittori i due predicati, "possibilità generale della ricchezza" e "povertà assoluta", attribuiti da Marx al "lavoro libero"; egli pare quindi accogliere le puntuali e valide considerazioni spese sull'argomento da Giorgio Cesarale[53], ma nel contempo avverte che in alcun modo il motivo della "possibilità generale" può essere tradotto nei termini di una precostituita eccedenza etico-politica del lavoro vivo rispetto al capitale[54]; nel IX saggio, composto nel 2016 in occasione

[51] R. Bellofiore, *Tra scontri e riscontri*, cit., p. 372.
[52] K. Marx, *Lineamenti fondamentali*, vol. I, cit., pp. 279-280.
[53] Cfr. G. Cesarale, *Astrazione reale, dialettica, circolo del presupposto-posto. Su* Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel *di Roberto Finelli*, in M. Failla-F. Toto (eds.), *Per una politica del concreto*, cit., pp. 333-354, pp. 334-344.
[54] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 25. Il riferimento è all'interpretazione che, dei passi marxiani appena citati, propone M. Tronti, *Operai e capitale*, cit., pp. 209-219. Queste recenti pagine finelliane sembrano recuperare posizioni più risalenti: cfr. R. Finelli, *Astrazione e dialettica*, cit., pp. 173-174. Per un altro aspetto il presente volume sembra ricollegarsi a quello del 1987 "scavalcando" *Un parricidio compiuto*: e cioè per il tentativo di delineare un'accezione del "feticismo" (coincidente con il processo di

di un dibattito su *Un parricidio compiuto*, Finelli continua invece a privilegiare il predicato della "povertà assoluta"[55], senza tuttavia ricondurre esplicitamente l'altro al residuale "feuerbachismo" di un Marx ormai pervenuto, non sempre con piena autocoscienza, a una dimensione autenticamente scientifica[56].

Ciò non toglie che di tale modulo critico Finelli si avvalga per neutralizzare tutti quei motivi della *Critica dell'economia politica* che non si lasciano includere nella sua rappresentazione del capitale come processo di «accumulazione, *tendenzialmente senza fine*, di ricchezza astratta»[57]: a partire dal tema dello sviluppo delle forze produttive, cui è inestricabilmente connesso quello della "crisi", attraverso il nodo della caduta del saggio di profitto[58].

5. *Il "marxismo senza* Capitale"*: Presupposti, significato e limiti di una tesi provocatoria*

Di questa alternativa secca, emergente dal volume in esame, tra un "marxismo della contraddizione" e un "marxismo dell'astrazione" a tal punto ossessionato dalla contraddizione da sottrarre il capitale a qualsiasi limite, tra una filosofia della storia fondata sulla «troppo facile» identificazione di lavoro ed emancipazione e una «teologia economica»[59] nella quale ogni correlazione fra i due termini diviene

«svuotamento» e «superficializzazione» del "concreto") compatibile con il paradigma dell'astrazione e non contaminata dall'impianto filosofico-antropologico giovane-marxiano; cfr. R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 203; Id., *Astrazione e dialettica*, cit., p. 180. Per ragioni intrinseche all'operazione, questa "discontinuità" lessicale difficilmente può determinare una discontinuità concettuale; cfr. R. Bellofiore, *Tra scontri e riscontri*, cit., pp. 386-389.

[55] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 169-170.

[56] R. Finelli, *Un parricidio compiuto*, cit., p. 122.

[57] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 171. Dell'espressione "ricchezza astratta", di cui Finelli, non casualmente, si avvale per designare il "prodotto" del lavoro comandato dal capitale, era già stato evidenziato che essa o è da riferirsi all'«equivalente generale» o è «locuzione vuota di significato»; cfr. L. Calabi, *Su «barriera» e «limite» nel concetto del capitale*, «Critica marxista» 13/1 (1975), pp. 55-69, p. 59, n. 16.

[58] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Libro I, cit., pp. 450-452; Libro III, cit., pp. 302-303. Non è questa la sede per ripercorrere il dibattito sulla legge marxiana; si vuole soltanto evidenziare la troppo facile archiviazione cui essa va incontro nella ricostruzione di Finelli.

[59] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 53-54, nota 1, dove è illustrata la differenza tra l'accezione agambeniana e quella finelliana di "teologia economica". Alle pp. 129-131

impossibile, costituisce poco più di un corollario un'altra tesi classicamente finelliana: quella secondo cui il marxismo italiano è stato, per larghissima parte della sua storia, e in modi diversi ma convergenti, un "marxismo senza *Capitale*"[60], sospeso fra l'incapacità congenita di abbandonare la «sfera rumorosa»[61] della circolazione (nonché la forma puramente logico-mentale di astrazione a essa collegata)[62] e la vocazione costante (particolarmente visibile, secondo Finelli, nella traiettoria che va dall'operaismo trontiano[63]-negriano al cosiddetto *Italian Thought*) a forzare in senso vitalistico il tema della soggettività antagonistica[64]. La connessione è evidente: ove si riduca il *Capitale* a teoria di un Soggetto totalizzante incarnato in un sistema di macchine (sgomberando il campo, va detto, da molti dei dilemmi che l'*opus magnum* di Marx ancora suggerisce ai suoi lettori), ogni sguardo gettato al di fuori della produzione, ogni considerazione del momento "circolatorio" in un'ottica non meramente dissimulativa e funzionale, ogni rinvio alla dimensione della crisi e del conflitto, ogni accenno a un "altro" dal capitale (sia pure interno a esso, ma potenzialmente capace di contrastarlo o limitarlo) diviene *eo ipso* una "fuga dal *Capitale*".

Gli esiti sul piano storiografico, occorre avere il coraggio di riconoscerlo, non paiono oggi soddisfacenti. Se non si commette la leggerezza di disgiungere quella tesi dai suoi presupposti fondanti, il massimo che si può ottenere è una tautologia: molti dei marxismi anteriori a Finelli (o a lui contemporanei) sono stati innegabilmente marxismi senza "*Capitale* nel senso di Finelli". Viceversa una sua accettazione acritica può impedire di vedere quanto difficile, complesso e multiforme (e comunque solo in minima parte riducibile agli *aut aut* finelliani) sia stato, nel corso del Novecento, il rapporto dei marxisti italiani con l'opera matura di Marx.

Finelli attribuisce a *Das Kapital* una matrice spiritualistica. In entrambi i casi è in gioco l'isomorfismo del capitale al *Geist* hegeliano, il suo porsi quale «processo di totalizzazione che pervade l'interezza del reale».

[60] Ivi, pp. 238-243, 276-280.

[61] K. Marx, *Il capitale*, Libro primo, cit., p. 208.

[62] È paradigmatica, per Finelli, l'impostazione di G. della Volpe, *Logica come scienza positiva*, D'Anna, Messina 1956, pp. 185-194.

[63] Il punto d'avvio di questa traiettoria può essere considerato M. Tronti, *La fabbrica e la società* («Quaderni rossi», 1962), in Id., *Operai e capitale*, cit., pp. 39-59, in cui produzione e circolazione sono tenuti insieme sotto il segno della soggettività.

[64] Il giudizio si complica e si precisa, per effetto del carattere sistematico dell'indagine e del maggior numero di autori considerati, ma non muta nella sostanza, in C. Corradi, *Storia dei marxismi in Italia*, manifestolibri, Roma 2005, parti prima e seconda.

Tra le figure più recalcitranti alla definizione proposta da Finelli possono essere senz'altro annoverati, a mero titolo esemplificativo, Giulio Pietranera e Claudio Napoleoni. Il primo, oggi pressoché dimenticato, si è mosso, sin dagli anni Cinquanta, nel solco di della Volpe, ma è anche stato, fra i vari rappresentanti della sua scuola (compreso Colletti, ante- e post-1968), il più sensibile a un'applicazione della metodologia dellavolpiana all'intera *Critica dell'economia politica*, e non soltanto ai suoi scritti introduttivi: il che gli ha consentito di intuire il nesso (effettivamente sfuggito al filosofo ferrarese) tra il "lavoro astratto" come astrazione reale, praticamente vera, e la nozione (plurivoca) di "forza-lavoro"; nonché di comprendere come alla realizzazione pratica di tale astrazione cooperino tanto la produzione quanto la circolazione, dove per circolazione si intenda quella che include la merce forza-lavoro e rinvia di necessità all'uso di essa nella produzione immediata[65]. Un punto che già Marx aveva sollevato e illustrato, sottolineando con forza l'universalizzazione che la «forma di merce del prodotto di lavoro» subisce soltanto nel momento in cui «la forza-lavoro riceve per lo stesso lavoratore la forma di una merce che gli appartiene» e il «suo lavoro riceve la forma di lavoro salariato»[66]; e che è stato ribadito, sul principio degli anni Settanta dello scorso secolo, dalla seconda delle figure appena menzionate, Napoleoni, a partire dalla critica delle proprie anteriori idee (l'interpretazione cattolico-comunista di Marx)[67]. Nei dintorni del '73, il riconoscimento dell'astra-

[65] Mi limito a segnalare G. Pietranera, *La struttura logica del «Capitale» (II)*, «Società» 12 (1956), pp. 649-687, pp. 651-656. Ho meglio circostanziato questa tesi in G. Guzzone, *Giulio Pietranera interprete di Marx. Sul nesso logico-storico fra valore-lavoro e caduta tendenziale del saggio di profitto (1947-1963)*, «Il pensiero economico italiano» 26/2 (2018), pp. 43-68.

[66] Cfr. K. Marx, *Il capitale*, Libro I, cit., p. 203, nota 41.

[67] L'elaborazione degli anni della «Rivista trimestrale» è doppiamente istruttiva: in una prima fase, essa evidenzia l'impossibilità di coniugare la salvaguardia del "lavoro astratto" (concepito in senso ancora "ricardiano") con un'interpretazione letterale della *reale Subsumtion*, come si evince in particolar modo da C. Napoleoni, *Sfruttamento, alienazione e capitalismo*, «La rivista trimestrale» 7-8 (1963), pp. 400-429; d'altra parte, il fatto che, in una seconda fase, Napoleoni abbia ostinatamente tentato di conciliare con la medesima interpretazione la scoperta del "lavoro astratto" come "astrazione reale", suggerita da Lucio Colletti, induce a sospettare che l'"astrazione reale' collettiana, in quanto associata al modulo dell'alienazione e quindi implicante non solo indifferenza ma anche dissociazione e opposizione rispetto ai "lavori concreti", separazione tra socialità ed erogazione privata, potesse darsi esclusivamente nello scambio e non anche nella produzione; cfr. Id., *Smith,*

zione come processo svolgentesi nella produzione e nella circolazione gli consentono di cogliere l'intreccio di equilibrio e squilibrio che contraddistingue il modo capitalistico di produzione: e quindi di proporre un conguagliamento tra teoria dell'accumulazione, teoria del valore e teoria della crisi[68]. *Questo* Napoleoni, al pari di Pietranera, può quindi assai a stento considerarsi un marxista della circolazione, assertore di un'astrazione solo mentale; d'altra parte, il paradigma finelliano dei "due marxismi"[69] coglie nel segno, sotto il profilo storiografico, nella misura in cui aiuta a comprendere quanto l'economista-filosofo aquilano, alle prese con la difficoltà (e infine con l'impossibilità) di congiungere la sua intuizione sulla teoria del valore come teoria della crisi con una soluzione soddisfacente del nodo valori/prezzi di produzione, subisse il fascino (e i limiti) di un approccio debole alla contraddizione e alla dialettica, fatalmente vocato a entrare in collisione con un paradigma scientifico di tipo kantiano e realista[70].

Ricardo, Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico, Bollati Boringhieri, Torino 1970[1], pp. 183-189, dove il nesso "astrazione reale"/"alienazione" assume significati differenti, a seconda che sia riferito allo scambio e alla produzione. Il passaggio dalla prima alla seconda fase ha luogo nel corso delle lezioni (e delle relative discussioni con Marina Bianchi e Bruna Ingrao) svoltesi presso la Scuola Italiana di Scienze Politiche ed Economiche (SISPE) tra il 21 novembre e il 7 dicembre 1968, i cui testi, tutt'ora inediti, documentano come Napoleoni non accettasse incondizionatamente l'identità collettiana tra "lavoro astratto" e "lavoro alienato", considerandoli piuttosto quali concetti che colgono da diversi punti di vista la realtà del "lavoro salariato" (FN, b. 6, c. 15.10, docc. 1-8). Cfr. L. Colletti, *Bernstein e il marxismo della seconda internazionale* (1968), in Id., *Ideologia e società*, Laterza, Bari 1969, pp. 61-147, pp. 112-114; Id., *Il marxismo e Hegel*, Laterza, Bari 1969, pp. 422-432.

[68] Cfr. C. Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx. Considerazioni sulla storia del pensiero economico*, Bollati Boringhieri, Torino 1973[2], pp. 17-18, 131-136, 140-144; D'Antonio-C. Napoleoni-M. Bianchi, *Per la ripresa di una critica dell'economia politica*, «Rinascita» 30/43 (2 novembre 1973), pp. 19-20; Id., *Capitale*, in *Enciclopedia europea*, vol. 2 (*Balaam-Cary*), Garzanti, Milano 1976, pp. 841-845, pp. 842, 843-844. Sui temi affrontati in questi testi (deduzione del denaro, rapporto scambio/capitale, rapporto lavoro vivo/lavoro morto), cfr. R. Bellofiore, *Quanto vale il valore-lavoro? La discussione italiana intorno a Marx: 1968-1976*, «Rivista di politica economica» 89/4-5 (1999), pp. 33-76, pp. 55-61. Per una valorizzazione di questi spunti in un'elaborazione personale e priva di aporie si veda, da ultimo, Id., *Le avventure della socializzazione. Dalla teoria monetaria del valore alla teoria macro-monetaria della produzione capitalistica*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 107-118.

[69] Cfr. R. Finelli, *I due marxismi di Claudio Napoleoni*, «Il pensiero economico italiano» 1/2 (1993), pp. 229-238.

[70] Cfr. L. Colletti, *Marxismo: scienza o rivoluzione?* (1969), in Id., *Ideologia e società*, cit., pp. 309-314, p. 313; Id., *Marxismo e dialettica*, in Id., *Intervista politico-filosofica*, Laterza,

Non è questa, peraltro, la sola criticità ravvisabile in quel programma: infatti, dal riconoscimento del nesso necessario fra produzione e circolazione Napoleoni ha dedotto, in frontale polemica con l'operaismo, l'incompatibilità di principio tra capitale e piano[71], mostrando di considerare l'anarchia dei "molti capitali" come assenza, piuttosto che come risvolto, di una "regolazione" efficace (storicamente variabile nel grado e nei modi di esercizio).

6. *Un "altro Gramsci" è possibile?*

Una possibile via d'uscita da quest'ultimo dilemma sembra offerta proprio dall'autore che Finelli, da oltre un trentennio, dipinge come il più rappresentativo e archetipico del "marxismo senza *Capitale*": Antonio Gramsci[72]. Una letteratura ormai consistente, e certo non ai

Roma-Bari 1974, pp. 65-113, pp. 97-113. Commentando il primo di questi scritti nel luglio 1970 (FN, b. 6, c. 15.8, doc. 20), Napoleoni scrive che la contraddizione vista da Colletti non è tale se si tiene conto della duplicità della forza-lavoro; in alcuni appunti dattiloscritti intitolati *Dopo un'esposizione di Colletti (luglio 1973)* egli manifesta interesse per la considerazione collettiana della dialettica come «legge del capitale» e «negatività da abolire» (FN, b. 3, sez. 1.4, f. 5, doc. 8); nell'aprile 1974 prende nota della conclusione collettiana secondo cui Marx non è riuscito a «trascendere e risolvere la duplicità di aspetti che contraddistingue il capitalismo, il suo essere società e non-società, realtà capovolta e oggetto scientifico» (FN, b. 3, sez. 1.4, f. 4, doc. 16). Sul Colletti del periodo 1968-1974 sono da vedere le opposte valutazioni di R. Bellofiore, *Quelli del lavoro vivo*, in Id. (ed.), *Da Marx a Marx? Un bilancio dei marxismi italiani del Novecento*, manifestolibri, Roma 2007, pp. 197-251, pp. 200-209, e R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 278-279.

[71] C. Napoleoni, *Smith, Ricardo, Marx*, cit., pp. 145-146. Cfr. L. Colletti, *Ideologia e società*, cit., pp. 122-124.

[72] Oltre all'ultimo saggio della raccolta qui in esame, già apparso in G. Vacca (ed.), *La crisi del soggetto. Marxismo e filosofia in Italia negli anni Settanta e Ottanta*, Carocci, Roma 2015, pp. 15-28, si vedano: R. Finelli, *Universale concreto e universale astratto nel pensiero gramsciano*, «Critica marxista» 26/5 (1988), pp. 75-86; Id., *Gramsci tra Croce e Gentile*, «Critica marxista» 27/5 (1989), pp. 79-92; Id., *Marx e Gramsci. Due antropologie a confronto*, in G. Petronio-M. Paladini Musitelli (eds.), *Marx e Gramsci. Memoria e attualità*, manifestolibri, Roma 2001, pp. 99-122; Id., *Antonio Labriola e Antonio Gramsci: variazioni sul tema della prassi,* in A. Burgio (ed.), *Antonio Labriola nella storia e nella cultura della nuova Italia*, Quodlibet, Macerata 2005, pp. 329-341; Id., *Un marxismo «senza* Capitale», in R. Bellofiore (ed.), *Da Marx a Marx?*, cit., pp. 125-142; Id., *Antonio Gramsci. La rifondazione di un marxismo senza corpo*, in P. P. Poggio (ed.), *L'altronovecento. Comunismo eretico e pensiero critico*, vol. I, *L'età del comunismo sovietico. Europa 1900-1954*, Fondazione Micheletti-Jaca Book, Milano 2010, pp. 321-

margini nel dibattito internazionale, ha infatti mostrato come l'elaborazione della filosofia della *praxis* comporti, nei *Quaderni del carcere*, non soltanto la decostruzione delle categorie del materialismo storico e la denuncia dei residui metafisici in esse annidati, ma anche la messa a fuoco di un concetto di "economia" irriducibile alla categoria di "struttura", in cui risultano strettamente e inestricabilmente congiunti l'aspetto del conformismo e quello dell'individuazione; la dimensione dell'automatismo, della regolarità, della riproduzione, e quella del conflitto, dell'antagonismo, della crisi. Dove l'equilibrio relativo di questi elementi è il risultato di una saturazione politica dell'economico, di una produzione ideologica efficace, di una specifica funzione egemonica. Senza che, con ciò, l'egemonia si esaurisca nell'economia: la sua capacità di organizzare e strutturare il "mercato determinato" non esclude, anzi implica l'articolazione di una pluralità di rapporti (pratici e ideologici) che esprimono il medesimo contenuto politico in forme differenti (cioè reciprocamente "traducibili"); analogamente, la stabilizzazione dello spazio interno non esclude, anzi implica la collocazione attiva in un rapporto (o in una trama di rapporti) di forze internazionali[73]. Il che equivale a una neutralizza-

334. Il (pre)giudizio sul carattere "sovrastrutturalistico" (e subalterno all'idealismo) del marxismo di Gramsci non è, di per sé, particolarmente originale; se ne trovano gli elementi già nelle conclusioni raggiunte, a partire da istanze dellavolpiane, da E. Agazzi, *Filosofia della prassi e filosofia dello spirito*, in A. Caracciolo-G. Scalia (eds.), *La città futura. Saggi sulla figura e il pensiero di Antonio Gramsci*, Feltrinelli, Milano 1959, pp. 187-269, pp. 251-255, e da M. Tronti, *Tra materialismo dialettico e filosofia della prassi: Gramsci e Labriola*, ivi, pp. 139-162, pp. 156-161. I termini non sono dissimili in L. Colletti, *Intervista*, cit., pp. 53-56. Fuori dell'Italia, una tesi analoga è stata sostenuta da P. Anderson, *Il dibattito nel marxismo occidentale*, Laterza, Roma-Bari 1977, pp. 73-75, 97 e n. 1, a partire da una categoria, il cosiddetto "marxismo occidentale", che continua a esercitare una notevole influenza in letteratura, ad onta delle limitazioni e delle riserve cui lo stesso autore l'aveva sottoposta, nonché delle notevoli difficoltà che essa comporta sul piano storiografico e interpretativo, peraltro rilevate al momento dell'uscita del volume da Alex Callinicos in una penetrante recensione apparsa su «International Socialism» 99 (1977), pp. 29-30.

[73] Il concetto di "mercato determinato" – letteralmente reinventato da Gramsci nel Quaderno 8 (§§ 128, 216 pp. 1018-1019, 1076-1078) – è stato considerato un possibile "raccordo" tra la problematica gramsciana dello «storicismo» e l'orizzonte marxiano della *Critica dell'economia politica*, già da N. Badaloni, *Il fondamento teorico dello storicismo gramsciano*, in P. Rossi (ed.), *Gramsci e la cultura contemporanea*, vol. 2 (*Comunicazioni*), Editori Riuniti-Istituto Gramsci, Roma 1970, pp. 73-80, pp. 74-75. Esso ha ricevuto un'attenzione crescente nel corso dell'ultimo trentennio: cfr. D. Boothman, *Verso una ricostruzione delle note economiche di Gramsci*, in M. L. Righi

zione della dicotomia tra trascendenza e immanenza della politica; *governance* e sovranismo possono essere ipoteticamente compresi come tentativi differenti – al limite opposti, ma interdipendenti perché privi di reciproca autosufficienza – di articolare, sul terreno economico e politico, un nesso tra "nazionale" e "internazionale", ossia di avanzare problematiche (contraddittorie?) proposte egemoniche: l'una, in quanto non solo lascia sopravvivere una residua sovranità, ma la redistribuisce in maniera asimmetrica; l'altro, in quanto contesta una gerarchia mondiale, ma non può prescindere da un modello pur vago di regolazione dei rapporti internazionali.

Il nodo dell'egemonia attiene quindi alla gestione, e alla provvisoria stabilizzazione, di un conflitto permanente, latente, mobile, insediato tanto nella personalità individuale quanto nell'orizzonte delle relazioni internazionali. Da questo punto di vista, l'impostazione gramsciana non ha bisogno di attingere alla psicanalisi per sottrarsi, con risultati di estremo spessore e originalità, a semplificazioni olistiche, organicistiche e anti-individualistiche; e, d'altra parte, essa consente di attingere un concetto storicamente concreto del capitalismo come fenomeno mondiale, nel quale la vocazione trans-nazionale dell'accumulazione capitalistica è indissociabile dalla molteplicità delle forme di esercizio (e di contestazione) dell'egemonia, dal modo in cui si scontrano e si compongono, si rafforzano e si indeboliscono,

(ed.), *Gramsci nel mondo*, Atti del Convegno internazionale di studi gramsciani (Formia, 25-28 ottobre 1989), Fondazione Istituto Gramsci, Roma 1995, pp. 41-46, p. 42; Id., *General Introduction*, in Id. (ed.), *Further Selections from Prison Notebooks*, Lawrence & Wishart, London 1995, pp. xiii-lxxxvii, p. xxxviii; F. Frosini, *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei* Quaderni del carcere *di Antonio Gramsci*, Carocci, Roma 2010, pp. 137-147; G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica. Dal dibattito sul liberismo al paradigma della «traducibilità»*, Viella, Roma 2018, pp. 145-159; M. Krätke, *Antonio Gramsci's Contribution to a Critical Economics*, «Historical materialism» 19 (2011), pp. 63-105, pp. 76, 80; P. D. Thomas, *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony and Marxism*, Brill, Leiden-Boston 2009, pp. 353-362. Malgrado questa fioritura di studi, il "mercato determinato" continua a essere uno dei concetti gramsciani meno frequentati e valorizzati in letteratura; lo stesso Finelli mostra di prescinderne completamente quando assimila questa nuova corrente di studi alle posizioni di Ernesto Laclau, attribuendole una «lettura *postmoderna* della prassi gramsciana, sciolta nelle trame infinite della contingenza e di una relazionalità sociale costantemente rinnovantesi e in divenire» (Id., *Mitologie e deficit antropologici nel pensiero di Marx e dei marxismi*, cit.), e quando proietta sullo stesso Gramsci il «mito positivistico del progresso come sviluppo delle forze produttive» (Id., *Karl Marx*, cit., p. 279).

le logiche statali-nazionali di potenza[74]. Ma ciò che va evidenziato ed enfatizzato è la totale inassimilabilità a una filosofia della storia, in quanto nessun "destino" è attribuito ai subalterni, né quello di essere letteralmente "fagocitati" dal capitale (come vuole Finelli) né quello di "eccederlo" e sovvertirlo (come vuole l'operaismo criticato e capovolto da Finelli).

Certo, per ragioni di carattere esterno, connesse con le vicissitudini patite da Gramsci nell'ultima fase della sua biografia, il nesso tra mercato determinato, traducibilità dei linguaggi ed egemonia non ha potuto esplicarsi in un'integrale rilettura del *Capitale*: impresa che spetta, oggi, a quanti vogliano riprendere il cammino da dove l'autore dei *Quaderni* ha dovuto abbandonarlo. Che non si tratti di un'impresa futile, né impossibile, è attestato dalle pagine dedicate da Gramsci all'analisi del fordismo: non solo (o non tanto) quelle del Quaderno 22, ma anche (e soprattutto) quelle dei Quaderni 9 e 10, senza riferimento alle quali il quaderno intitolato *Americanismo e fordismo*, sistemazione tarda di materiali appartenenti a uno strato temporale anteriore, risulta solo in minima parte comprensibile[75].

La fecondità teorica di quel nesso si manifesta anche in relazione a una serie di quesiti mutuamente collegati che il libro qui in esame suggerisce: come sia possibile il sorgere di una *Critica dell'economia politica* quale «scienza di parte»[76] all'interno di una società dominata dal capitale; come sia possibile la "prosecuzione"[77] di tale *Critica* in un tempo

[74] Cfr. G. Francioni-F. Frosini, *Nota introduttiva al Quaderno 22*, cit., p. 10. Questi temi sono stati sviluppati, ma prescindendo dal concetto di "mercato determinato", da G. Vacca, *Modernità alternative*, cit., pp. 71-80, 81-93, 190-198. Sulla fortuna, non sempre priva di asperità, del concetto di "egemonia" nelle relazioni internazionali e nella teoria "sistemica" del capitalismo cfr. G. Cesarale, *Le lezioni di Giovanni Arrighi. Introduzione* a G. Arrighi, *Capitalismo e (dis)ordine mondiale*, a cura di G. Cesarale e M. Pianta, manifestolibri, Roma 2010, pp. 7-27, p. 15; M. Pianta, *Accumulazione, egemonia e crisi nell'economia mondo*, in G. Vacca (ed.), *La crisi del soggetto*, cit., pp. 375-386; M. Del Pero-E. Baroncelli, *Gramsci e le relazioni internazionali*, in G. Vacca-E. Baroncelli-M. Del Pero-G. Schirru (eds.), *Studi gramsciani nel mondo. Le relazioni internazionali*, cit., pp. 15-30; M. McNally, *The Neo-Gramscians in the Study of International Relations: An Appraisal*, «Materialismo storico» 2 (2017), pp. 93-114, pp. 94-101.

[75] Ho argomentato in tal senso in G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia politica*, cit., pp. 195-226.

[76] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., p. 149.

[77] Sulla "prosecuzione" come chiave di lettura del rapporto di Gramsci con la *Critica dell'economia politica*, rinvio a L. Calabi, *Gramsci e i classici dell'economia*, «Critica marxista» 26/3-4 (1988), pp. 147-173, p. 170, e a G. Guzzone, *Gramsci e la critica dell'economia*

qualitativamente diverso da quello della sua genesi; come sia possibile il suo tradursi in un "senso comune" diffuso, sottratto agli effetti dissimulatori dell'ideologia, e quindi in una politica che vada realmente «al di là della *governance*». Quesiti che difficilmente possono essere risolti, e forse anche posti, almeno a parere di chi scrive, qualora si prendano le mosse da una caratterizzazione del capitale come Soggetto pervasivo, da una considerazione dell'ideologia come dissimulazione, da una diagnosi che vede l'intellettuale (e il lavoro mentale *ut talis*) pienamente assoggettato al dominio dell'astrazione reale[78].

Tutto ciò obbliga oggi a problematizzare l'identificazione senza residui del pensiero gramsciano con la sua "traduzione" togliattiana[79]

politica, cit., pp. 26, 178-180, 209-210, 266, 270.

[78] R. Finelli, *Karl Marx*, cit., pp. 44-52. Mi pare che il medesimo problema, «la formazione e l'apparizione sulla scena sociale e politica del soggetto "epistemico" e "scientifico" (detto altrimenti, l'"intellettuale" di Gramsci)» e quindi la possibilità di una «una critica che non sia già da sempre incorporata entro il processo di determinazione del capitale», sia sollevato, a partire da differenti premesse (la necessità di dar conto della distinzione marxiana tra *Forschungsweise* e *Darstellungsweise*), da G. Cesarale, *Astrazione reale, dialettica, circolo del presupposto-posto*, cit., pp. 353-354.

[79] La distinzione tra il pensiero gramsciano e la sua "fortuna" postbellica, all'interno e all'esterno del Pci, non è nemmeno adombrata da Finelli. Eppure è proprio sul terreno di una siffatta distinzione che la sua tesi sul "marxismo senza Capitale" può trovare una qualche misura di riscontro storiografico: mi riferisco, in particolare, al tendenziale appiattimento della filosofia della *praxis* su un tipo di "storicismo" che Antonio La Penna, sul finire degli anni Cinquanta, ebbe a definire "invertebrato". Cfr. A. La Penna, *Aforismi e autoschediasmi: riflessioni sparse su cultura e politica degli ultimi cinquant'anni* (1958-2004), Società editrice fiorentina, Firenze 2005, p. 215. Dopo la scomparsa di Togliatti si cercò sia di ripristinare il raccordo tra storicismo gramsciano e *Critica dell'economia politica* sia di affrancare il marxismo dallo storicismo in quanto tale, non escludendo, peraltro, una riattivazione di quanto vi fosse, nel pensiero di Gramsci, «di non pregiudicato storicisticamente»: Badaloni percorse la prima via (v. *supra*, n. 73); per la seconda, cfr. invece C. Luporini, *Dialettica e materialismo*, Editori Riuniti, Roma 1974, pp. VII-XLVI, p. XL; pp. 213-294, pp. 273-274, nota 43; pp. 362-372, pp. 371-372. Ma già nel corso del convegno gramsciano di Roma (1958) si era tentato di liberare Gramsci dall'abbraccio di uno «storicismo di stampo idealistico», sia pure con esiti non sempre soddisfacenti. Queste vicende mostrano, in altre parole, come la formula del "marxismo senza *Capitale*" possa attagliarsi ad alcuni episodi e momenti, comunque circoscritti, della circolazione di Gramsci nella cultura italiana del Dopoguerra; ma attestano pure come essa non renda del tutto giustizia nemmeno al "togliattismo" e alle sue eredità. Cfr. tra l'altro F. Izzo, *I tre convegni gramsciani*, in F. Lussana-A. Vittoria (eds.), *Il "lavoro culturale". Franco Ferri direttore della Biblioteca Feltrinelli e dell'Istituto Gramsci*, Carocci, Roma 2000, pp. 217-238; G. Liguori, *Gramsci conteso. Interpretazioni, dibattiti e polemiche* (1922-2012), Editori Riuniti University Press, Roma 2012; G. Vacca, *Che cos'è la politica culturale:*

(a sua volta fortemente schematizzata) e la conseguente riduzione di esso a un marxismo sovrastrutturalistico, basato su una *praxis* solo etico-politica e ideologica; a domandarsi quanto effettivamente soccorra, sul piano storiografico e ricostruttivo, il dilemma fra una filosofia della storia impregnata di soggettivismo e un paradigma scientifico privo di politica; soprattutto, a non lasciarsi avvincere dall'indubbio fascino di quello che Riccardo Bellofiore, con rara appropriatezza, ha definito il «procedere monadico»[80] del ragionare finelliano: a tal proposito, non è fuor di luogo rilevare che, se si prescinde dai richiami, più rituali che sostanziali, alla voce *Rivoluzione passiva* del *Dizionario gramsciano* (2009)[81] e a un saggio di Fabio Frosini sulla filosofia della *praxis* (2004)[82], l'unico testo critico di argomento gramsciano che venga citato nel volume in esame è, nient'affatto casualmente, il saggio *Gramsci e l'idealismo* (2003) di Gennaro Sasso[83].

7. *Considerazioni conclusive*

Non si è troppo lontani dal vero nel pronunciare, sul libro sin qui discusso, un giudizio necessariamente sfumato: da un lato, esso mostra quale potenza la filosofia possa acquistare quando sia in grado di congiungere (come Finelli sa fare nelle sue pagine più felici) il rigore storiografico, l'attitudine critica nei confronti del proprio tempo e l'afflato progettuale; dall'altro, esso attesta pure che il rapporto tra storiografia e "contemporaneità" sia ben più complicato e insidioso di quanto lasci intendere un celebre aforisma crociano («ogni storia è storia contemporanea») evocato con una certa frequenza, ma non sempre a proposito. Nel senso che la capacità del passato

Togliatti e la «quistione» degli intellettuali, in F. Lussana-A. Vittoria (eds.), *Il "lavoro culturale"*, cit., pp. 17-71; A. Vittoria, *Togliatti e gli intellettuali: la politica culturale dei comunisti italiani (1944-1964)*, Carocci, Roma 2014.

[80] R. Bellofiore, *Tra scontri e riscontri*, cit., p. 371.

[81] P. Voza, *Rivoluzione passiva*, in G. Liguori-P. Voza (eds.), *Dizionario gramsciano (1926-1937)*, Carocci, Roma 2009, *ad vocem*.

[82] F. Frosini, *Filosofia della* praxis, in F. Frosini-G. Liguori (eds.), *Le parole di Gramsci*, cit., pp. 93-111.

[83] G. Sasso, *Gramsci e l'idealismo*, cit. Sul merito di questo saggio come contributo storico-filosofico all'interpretazione del pensiero di Gramsci mi sentirei di condividere le osservazioni formulate da Fabio Frosini: https://www.igsitalia.org/attivita-igs/recensioni/216-gramsci-e-l-idealismo [22.12.2020].

di interpellare il presente è tutt'uno con la sua eccedenza rispetto al presente: eccedenza che non si lascia mai catturare o esaurire in un tracciato interpretativo univoco, stabilito una volta per tutte.

Fondazione Luigi Einaudi Onlus – Torino
guzzonegiuliano@gmail.com

L'opera d'arte di Walter Benjamin si fa in cinque

di
Dario Gentili

1. L'edizione integrale per Donzelli, a cura di Fabrizio Desideri e Marina Montanelli, di *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* di Walter Benjamin può essere a tutti gli effetti considerata quella definitiva[1]. L'affermazione è perentoria, e lo è a maggior ragione se si considera che a un'edizione definitiva in traduzione italiana si sia giunti solo nel 2019, addirittura a più di ottant'anni dalla prima pubblicazione del saggio (in francese) nel maggio del 1936 sulla *Zeitschrift* dell'*Institut für Sozialforschung*, diretto al tempo da Max Horkheimer ed espressione della cosiddetta Scuola di Francoforte. Destino singolare, questo, dello scritto più noto di Benjamin, alla cui riscoperta negli anni Sessanta si deve l'inizio dell'enorme fortuna postuma dell'autore, che ancora oggi non accenna a diminuire.

Con la pubblicazione nel 2013 del volume XVI dell'edizione critica delle opere di Benjamin[2], parrebbe proprio – il condizionale è però d'obbligo, considerando come la gran parte dell'opera di Benjamin sia stata pubblicata postuma e diverse siano state le "scoperte" casuali nel corso dei decenni[3] – che la tormentata vicenda redazionale

[1] Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Edizione integrale comprensiva delle cinque stesure*, a cura di F. Desideri-M. Montanelli, Donzelli, Roma 2019.

[2] Cfr. W. Benjamin, *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit*, in B. Lindner (ed.), *Walter Benjamin: Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*, Bd. XVI, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2013.

[3] Per non parlare dell'alone di mistero che ancora circonda la famosa valigetta che, a detta di coloro che con Benjamin fuggirono attraverso i Pirenei per trovare scampo dal Nazismo, egli aveva con sé e custodiva con la massima attenzione, in quanto custodiva il suo ultimo e fondamentale lavoro, e che non è stata più ritrovata in

ed editoriale di *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit* sia giunta finalmente a conclusione. Nell'edizione tedesca risultano cinque le versioni del saggio, che si sono susseguite in un arco di tempo piuttosto breve: dal settembre 1935 all'agosto 1936 (sebbene poi Benjamin vi sia ritornato a più riprese fino al 1940). È allora quanto mai opportuno per Fabrizio Desideri portare a compimento il lavoro di ricostruzione e curatela su *L'opera d'arte*, che nel 2012 conosce un primo passaggio editoriale con la pubblicazione di tre versioni[4]: la versione francese del maggio del 1936; quella tedesca (fine dicembre 1935-inizio gennaio 1936), che Benjamin presentò a Horkheimer per la pubblicazione sulla *Zeitschrift* dell'*Institut für Sozialforschung*; l'ultima versione (la cui datazione oggi è stabilita al 1936 mentre in passato lo era al 1939), quella a cui si deve la fortuna postuma del saggio e che, fino ai giorni nostri, ne è stata considerata – anche dalla critica – la versione "finale" e definitiva. A queste tre versioni, l'edizione integrale – alla cui curatela con Fabrizio Desideri collabora Marina Montanelli – aggiunge la prima versione manoscritta del settembre 1935[5] e la seconda dell'ottobre 1935, di fatto la prima formulazione compiuta del testo.

Prima di questa Donzelli, una traduzione in italiano de *L'opera d'arte* che dia conto delle cinque versioni è stata già pubblicata. Si tratta di quella a cura di Salvatore Cariati, Vincenzo Cicero e Luciano Tripepi per Bompiani[6]. È proprio in confronto a questa edizione che è possibile evidenziare la peculiarità dell'edizione a cura di Desideri e Montanelli. Infatti, a detta dei suoi stessi curatori, l'edizione Bompiani presenta una "collazione" delle cinque versioni, da cui ne risulta un testo unico: sulla base del testo della quinta versione,

seguito al suo suicidio in quel di Portbou il 26 settembre 1940.

[4] Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica. Tre versioni (1936-39)*, a cura di F. Desideri, trad. it. di M. Baldi, Donzelli, Roma 2012.

[5] La prima versione del saggio è stata già tradotta e pubblicata in italiano da Marina Montanelli e Massimo Palma in M. Montanelli-M. Palma (eds.), *Tecniche di esposizione. Walter Benjamin e la riproduzione dell'opera d'arte*, Quodlibet, Macerata 2016. Si tratta della prima volta in Italia in cui, sulla scorta delle *Werke und Nachlaß*, questa prima versione è assunta nella sua autonomia e non semplicemente come preparatoria alla prima stesura compiuta (la seconda versione, secondo la numerazione ormai acquisita). È significativo che anche nelle *Gesammelte Schriften* di Benjamin (hrsg. v. R. Tiedemann-H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1972-1989) non fosse riportato il testo nella sua interezza.

[6] Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica (1935/36)*, a cura di S. Cariati-V. Cicero-L. Tripepi, Bompiani, Milano 2017.

l'ultima in ordine di tempo, «sono poi stati innestati *tutti* i brani e passi ritenuti *significativi*, *autonomi* (non portatori di mere ripetizioni), contenuti nelle altre quattro versioni»[7]. Insomma, un'operazione condotta nello spirito benjaminiano del "montaggio". L'edizione di Desideri e Montanelli, invece, riporta le cinque versioni nella loro integrità e interezza. A prescindere da ragioni di resa e di restituzione del testo al lettore, questa differenza d'impostazione nella curatela del saggio comporta sostanziali implicazioni nell'interpretazione stessa del saggio benjaminiano e della sua vicenda editoriale. Se la collazione delle cinque versioni assume l'elaborazione del saggio da parte di Benjamin come un processo tutto sommato continuo – una sorta di evoluzione che culmina e si compie nella quinta versione "finale" –, invece, il proporre le cinque versioni ognuna nella sua autonomia restituisce una elaborazione segnata da conflitti, interferenze, influssi, censure, compromessi, opportunismi, per cui ognuna delle cinque versioni fotografa nitidamente il contesto e la situazione determinata in cui è venuta a essere redatta. Per dirla con Desideri, il nesso interno che lega le cinque versioni di quel *work in progress* che è il saggio non è tanto costituito dalle sue "variazioni" interne, quanto piuttosto dalle "differenze", che ne arricchiscono il palinsesto senza entrare in contraddizione. È l'assenza di un vero e proprio originale, tale per la sua unicità, a caratterizzare, anche di "di fatto", un saggio sulla riproducibilità[8].

Pertanto, con le cinque versioni de *L'opera d'arte*, non abbiamo a che fare esclusivamente con una riflessione di Benjamin che attraversa più stadi di evoluzione per una sua ragione interna; siamo piuttosto al cospetto di una riflessione che di volta in volta incontra, se non proprio si scontra con una serie di ostacoli e difficoltà che sono la situazione politica del tempo e la condizione esistenziale di Benjamin – anche nel senso strettamente economico – a produrre. È di tali contesti – costituiti ogni volta dall'intreccio tra la necessità di sviluppare intuizioni dalla sorprendente potenza teorica e la contingenza dei compromessi dettati dalla precarietà – che provo ora a dar conto.

2. In *Breve storia del saggio di Benjamin sull'opera d'arte*, Montanelli ricostruisce in modo puntuale ed esauriente l'accidentata vicenda dell'e-

[7] Ivi, p. CXXV.
[8] Cfr. F. Desideri, *I* Modern Times *di Benjamin*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., pp. XIII-XIX.

laborazione del saggio e dei diversi tentativi di pubblicarlo (perseguiti da Benjamin non da meno per ottenere quei compensi che gli garantissero la sopravvivenza). Come emerge dal contributo di Montanelli, questa vicenda non riguarda soltanto un approfondimento filologico imprescindibile per gli studi benjaminiani, bensì restituisce un vero e proprio spaccato della seconda metà degli anni Trenta, dell'*intellighenzia* europea di quegli anni: della diaspora degli intellettuali ebraico-tedeschi di fronte all'avanzata inesorabile del Nazismo e del rapporto tra intellettuali comunisti europei e Unione Sovietica.

Anche nel caso di *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, come per diversi altri scritti benjaminiani degli anni Trenta[9], è all'interno del grande laboratorio di pensiero di *Das Passagen-Werk* che va individuato quello spunto iniziale da cui prende forma l'intenzione di elaborare un saggio a sé stante. All'inizio del 1935, al fine di ottenere una borsa di studio dell'Istituto, Benjamin invia a Horkheimer l'*Exposé* di *Parigi capitale del XIX secolo*, che in quella fase della ricerca ha al centro dell'analisi l'architettura dei *passages* (gallerie pedonali commerciali in vetro e ferro che collegano i boulevard della metropoli haussmanniana), in quanto fantasmagoria del moderno ed emblema della nuova fase del capitalismo che si cominciava a profilare. Horkheimer ne resta colpito, in particolare dalla critica che Benjamin avanza all'*art nouveau*. Benjamin prende l'apprezzamento per un invito a sviluppare una concezione dell'arte che coincida con la storia di una determinata epoca, quella della sua riproducibilità[10]. Da qui nasce la vicenda del saggio sull'opera d'arte e quel grande equivoco con Horkheimer che ne rappresenterà il momento più travagliato.

Prima però di proporre il saggio per la *Zeitschrift* dell'*Institut für Sozialforschung*, Benjamin prova la strada della pubblicazione nella rivista moscovita dell'emigrazione tedesca *Die Internationale Literatur*. Che questa sia la sua prima opzione manifesta – e non è un caso isolato – il suo desiderio di vedersi accreditato quale intellettuale comuni-

[9] Basti nominare a titolo d'esempio *Über einige Motive bei Baudelaire* (1939) e *Über den Begriff der Geschichte* (1940). Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schfriten*, Bd I.2, cit., pp. 605-654 e 691-704 (ed. it. *Su alcuni motivi in Baudelaire*, in Id., *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, a cura di G. Agamben-B. Chitussi-C.-C. Härle, Neri Pozza, Vicenza 2012, pp. 853-893; *Sul concetto di storia*, a cura di G. Bonola-M. Ranchetti, Einaudi, Torino 1997).

[10] Cfr. M. Montanelli, *Breve storia del saggio di Benjamin sull'opera d'arte*, in W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. XLV.

sta in Unione Sovietica[11]. Da questo primo tentativo presto fallito, scaturiscono le prime due versioni del saggio. Solo la seconda, quella proposta per la pubblicazione sulla rivista, è compiuta, mentre la prima è una bozza (che tuttavia presenta alcune sue peculiarità teoriche). Benjamin intraprende allora la via più naturale e scorrevole per la pubblicazione del saggio: quella che conduce appunto alla *Zeitschrift* dell'*Institut für Sozialforschung*. Sulla base della seconda versione – dove è già pienamente esplicito il proponimento di formulare «la prima teoria materialistica dell'arte»[12] – elabora la terza, intorno a cui si consuma uno dei capitoli più intensi e illuminanti della storia del pensiero critico nel Novecento, che vede protagonisti con Benjamin personalità di primo rango quali Max Horkheimer, Theodor Adorno, Raymond Aron e, infine, il traduttore in francese del testo poi effettivamente pubblicato (la quarta versione), Pierre Klossowski.

Come sostengono nei rispettivi contributi Desideri e Montanelli, in effetti la terza versione del saggio è quella, da un punto di vista sia filosofico che politico, più avanzata e ricca di spunti; è a questa versione in particolare che si può attribuire quella «forza storico-profetica» che Desideri riscontra nel saggio[13]. In essa, infatti, la diagnosi sul celebre "decadimento dell'aura" come tratto esemplare della crisi delle forme tradizionali dell'arte viene perfettamente bilanciata dalla prognosi riguardante le possibilità che la nuova arte riproducibile aprirebbe, se fosse una nuova forma di vita collettiva a farsene carico. Si tratta della ben nota "politicizzazione dell'arte" che – in tutte e cinque le versioni – Benjamin contrappone all'"estetizzazione della politica" come fenomeno peculiare dei fascismi del suo tempo. Ebbene, ciò che in qualche modo viene a perdersi nelle ultime due versioni del saggio (particolarmente nella quinta) è una chiara determinazione della "politicizzazione dell'arte", che finisce per configurarsi soprattutto come *critica dell'estetizzazione della politica*. Ma non è soltanto una decisa affermazione della potenzialità rivoluzionaria custodita nell'arte riproducibile a incontrare le resistenze e l'ostracismo di Horkheimer prima e di Adorno poi. E nemmeno, più di

[11] È bene però ricordare come di lì a pochissimi anni Benjamin fu tra i primi intellettuali comunisti a cogliere le contraddizioni del comunismo sovietico di epoca staliniana, che arriverà ad accusare di "tradimento" della causa della lotta di classe nella tesi X di Über *den Begriff der Geschichte*. Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, cit., p. 37.
[12] M. Montanelli, *Breve storia del saggio di Benjamin sull'opera*, cit., p. L.
[13] Cfr. F. Desideri, *I* Modern Times *di Benjamin*, cit., p. XXI.

tanto, è il fatto che Benjamin abbia disatteso alle raccomandazioni di Horkheimer di evitare ogni riferimento diretto alla politica. Certo, il testo che Benjamin presenta a Horkheimer è a tutti gli effetti *militante*. E sicuramente l'intervento censorio del revisore della rivista, Hans Klaus Brill, che più degli altri ha indispettito e amareggiato Benjamin, è stata la soppressione del primo capitolo, in cui si prende posizione all'interno del dibattito marxista sul rapporto tra struttura e sovrastruttura. Benjamin vi sostiene l'importanza dei rivolgimenti sul piano della sovrastruttura, ivi compresa l'arte, come non meno decisiva per la lotta di classe dell'analisi del modo di produzione capitalistico sul piano economico della struttura[14] (detto tra parentesi, in quegli stessi anni, stava riformulando il rapporto tra struttura e sovrastruttura un'altra vittima dei fascismi, Antonio Gramsci). E tuttavia, stando alla corrispondenza tra Horkheimer e Adorno che Montanelli restituisce[15], l'aspetto su cui si concentra il dissenso dei due è quello relativo all'*art pour l'art*. Mentre nell'*autonomia dell'arte* i francofortesi riconoscono un momento dialettico, quella negazione determinata della società di massa che la rende un rifugio della critica e l'avamposto della resistenza alla mercificazione e alla standardizzazione, Benjamin vi riscontra piuttosto un retaggio di auraticità, che svolge una funzione tutt'altro che dialettica, bensì immediatamente «controrivoluzionaria», e pertanto va liquidata[16]. Beninteso, con l'*art pour l'art* – comprese le sue espressioni più avanzate, come quelle delle avanguardie – viene liquidata ciò che fino all'epoca della riproducibilità tecnica veniva denominato dalla tradizione "arte": per Benjamin, Chaplin è più progressista di un Picasso, come lo è il cinema rispetto alla pittura. Evidentemente Horkheimer ha equivocato la critica benjaminiana all'*art nouveau* contenuta nell'*Exposé*: la critica

[14] Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [Terza versione]*, in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., pp. 73-74.
[15] Cfr. M. Montanelli, *Breve storia del saggio di Benjamin sull'opera d'arte*, cit., pp. LIV-LVIII.
[16] Per misurare la profonda differenza tra la posizione di Benjamin e quella di Horkheimer sulla funzione dell'arte nella cultura di massa, cfr. M. Horkheimer, *Arte nuova e cultura di massa* (1941), in Id., *Teoria critica. Scritti 1932-1941*, 2 voll., trad. it. di G. Backhaus, Einaudi, Torino 1974, vol. II, pp. 305-323. Per approfondire la disputa tra Benjamin, Horkheimer e Adorno a partire dalla terza versione di *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, mi permetto di rimandare a D. Gentili, *Aura e mercato. A partire da* L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica *di Walter Benjamin*, in N. Emery (ed.), *Arte nuova e cultura di massa*, Mimesis, Milano-Udine 2018, pp. 127-140.

che lì Benjamin muoveva all'arte come ornamento non apriva affatto all'autonomia dell'arte. Tant'è vero che la critica dell'arte autonoma è un punto fermo del saggio in tutte le sue versioni, fin dalla prima. Qui troviamo una delle affermazioni più radicali e lapidarie in proposito (nelle altre versioni viene poi in parte diluita nell'analisi del dadaismo), che, nonostante oggi non ci scandalizzi, non ha tuttavia perduto la sua forza: «È infecondo dedurre dalla loro differente finalità confini fondamentali e insuperabili tra *réclame* e arte»[17].

Dalla contrattazione intensa e – ripeto – dai contenuti teorici illuminanti tra, da una parte, Horkheimer e Adorno e, dall'altra, Benjamin (spalleggiato da Aron, responsabile della rivista in Francia), scaturisce la quarta versione, tradotta in francese da Klossowski con la collaborazione – a detta del francese – fin troppo scrupolosa dello stesso Benjamin. Certo, questa versione è passata tra gli studiosi di Benjamin come quella "censurata". Eppure, al netto dei tagli, conserva ancora la sua forza affermativa e propositiva: i tratti salienti della "politicizzazione dell'arte" quale alternativa comunista all'"estetizzazione della politica" rappresentata dai fascismi. A essere ridimensionata dal punto di vista della radicalità politica è piuttosto la quinta versione: quella poi pubblicata nel 1955 nella prima raccolta di scritti benjaminiani curata da Adorno e sua moglie Gretel, quella a cui si deve il grande successo postumo del saggio (la versione francese fu stampata in sole 40 copie e passò quasi inosservata; mentre la terza versione è stata ritrovata tra le carte di Horkheimer soltanto nel 1989). A leggere consecutivamente le cinque versioni del saggio, dalla prima all'ultima, resta l'impressione che sia la terza la più avanzata, quella che sviluppa più a fondo le implicazioni della benjaminiana «teoria materialistica dell'arte»; a proposito delle ultime due, invece, seppure non manchino nuovi interventi di un certo interesse, l'impressione è quella del rimaneggiamento[18].

Anche questa della quinta versione è una vicenda su cui vale la pena soffermarsi. Evidentemente insoddisfatto della pubblicazione in francese, Benjamin riprova a pubblicare il saggio in tedesco e di

[17] W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [Prima versione]*, in Id., *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, cit., p. 11.

[18] F. Desideri, *I* Modern Times *di Benjamin*, cit., p. XVI, evidenzia questa differenza non solo nei contenuti, ma anche nel "tempo" (in senso musicale) dello svolgimento dell'argomentazione: «Più che segnato da accenti nostalgici o, nel migliore dei casi, da una gravità malinconica [...], il saggio di Benjamin pare rispondere a un ritmo veloce e sincopato, teso a prendere in contropiede i tempi storici nel loro addensarsi come nubi foriere di catastrofi. Un ritmo ferocemente e insolitamente allegro».

nuovo in una rivista moscovita: *Das Wort*. Membro della redazione della rivista è Bertolt Brecht e Benjamin si reca proprio presso di lui, in Danimarca, nell'estate del 1936, per redigere il saggio. Porta con sé la traduzione francese e la terza versione. Sarà stata l'influenza di Brecht (che infatti non ha espresso giudizi lusinghieri sulla concezione benjaminiana dell'aura[19]), sarà stata l'intenzione di andare incontro all'impostazione letteraria della rivista (che poco gli valse, essendo andato fallito pure questo tentativo), fatto sta che la quinta è probabilmente la versione più "povera" delle cinque, soprattutto dal punto di vista dell'elaborazione politica. Basti notare, infatti, come al posto di quasi tutte le note della terza edizione – alcune rappresentano un folgorante concentrato di teoria politica – compaiano ora note di teoria dell'arte o di esempi tratti comunque dall'ambito dell'arte. Andare a evidenziare – come del resto fanno i curatori del volume – quali categorie e quali concetti si perdano nella quinta versione risulta altamente istruttivo per comprendere cosa Benjamin intenda per "politicizzazione dell'arte".

3. Tralasciando la modifica e la soppressione di alcune formulazioni o le variazioni terminologiche, a mio parere sono tre le questioni fondamentali che nella quinta versione scompaiono praticamente del tutto: l'articolazione e la differenza tra «prima» e «seconda tecnica»; lo «spazio-di-gioco» come possibilità di azione che si apre nel "decadimento dell'aura"; il rapporto tra individuo e massa. È bene subito precisare che tali questioni non si perdono nel nulla, ma defluiscono in altri testi di Benjamin, in particolare nel *Baudelaire-Buch*[20].

Impossibile è qui rendere in modo adeguato la portata enorme di queste analisi benjaminiane. Mi limito almeno a considerarle all'interno dell'economia del saggio sull'opera d'arte. Ebbene, sia la «seconda tecnica» sia lo «spazio-di-gioco» sia la «massa proletaria» rappresentano un versante – quello affermativo e positivo – di una polarità: una polarità che, in conclusione del saggio, vediamo configurarsi nella contrapposizione tra "estetizzazione della politi-

[19] Cfr. M. Montanelli, *Breve storia del saggio di Benjamin sull'opera d'arte*, cit., p. LXVIII.
[20] Cfr. W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poeta lirico nell'età del capitalismo avanzato*, cit. Si tratta di aspetti approfonditi anche dai curatori del nostro volume: cfr. M. Montanelli, *Il principio ripetizione. Studio su Walter Benjamin*, Mimesis, Milano-Udine 2017; F. Desideri, *Walter Benjamin e la percezione dell'arte. Estetica, storia, teologia*, Morcelliana, Brescia 2018.

ca" e "politicizzazione dell'arte". La «seconda tecnica» stabilisce un rapporto della tecnica con l'umano in cui quest'ultimo – a differenza della «prima tecnica» – non costituisce il materiale naturale da dominare e sacrificare; essa piuttosto innerva il collettivo facendone corrispondere armoniosamente le conquiste sociali e politiche alla produzione di una seconda natura[21]. Lo «spazio-di-gioco» è ciò che si apre dal "decadimento dell'aura" e dell'involucro che costringe l'opera d'arte nella forma della «bella apparenza»; esso assicura al valore di esposizione – di cui il *film* è il principale portatore nell'epoca della riproducibilità tecnica – uno spazio alternativo a quello del mercato, dove il capitale cinematografico lo riduce a merce[22]. La massa proletaria si distingue dalla massa piccolo borghese «impenetrabile e compatta», da cui muovono le analisi della psicologia delle masse e su cui il fascismo costruisce la propria estetica, in quanto la lotta di classe la dota di una coscienza che la mobilita a preparare «una società in cui non esisteranno più le condizioni né oggettive né soggettive per la formazione di masse»[23]. Ed è solo all'interno della massa proletaria configurata dalla coscienza di classe che l'individuo può davvero avanzare le proprie pretese; pretese che, nella società di massa, sono spese sul mercato in quanto ambito che promette illusoriamente la distinzione dalla massa, il riconoscimento della propria singolarità, differenza, eccentricità (è questo il caso di Baudelaire, che proprio in quegli anni diventa il fulcro del lavoro di Benjamin sui *passages*).

Detto questo, non voglio concludere lasciando l'impressione che la quinta versione del saggio – proprio quella che ha permesso la scoperta (più che riscoperta) del pensiero di Benjamin – sia soltanto un ridimensionamento e un rimaneggiamento della terza. Anch'essa va letta nella sua peculiarità – evidentemente Benjamin ha deciso di circoscrivere più nettamente alla teoria dell'arte la gran mole di spunti e questioni che sono emersi nel corso del lavoro. Quanto è rimasto fuori, ripeto, lo si può trovare – magari in formulazioni diver-

[21] Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [Terza versione]*, cit., pp. 82-83 e 92.
[22] Cfr. ivi, p. 92. Lo «spazio-di-gioco» può corrispondere a una formulazione che compare soltanto nella prima versione: «forma agonale». Tale formulazione, oltre al carattere "sportivo", ne esplicita efficacemente la dimensione politica (l'*agon* rimanda infatti anche al dibattito politico nell'*agorà*). Cfr. W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [Prima versione]*, cit., pp. 18-19.
[23] W. Benjamin, *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica [Terza versione]*, cit., p. 94.

se – in altri scritti del periodo. Inoltre, vi restano diverse intuizioni fondamentali che hanno dato avvio al *work in progress* di *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica* – le discute con la consueta maestria Desideri nel saggio introduttivo al volume: concetto di aura, *mimesis* come origine dell'opera d'arte, percezione nella distrazione come caratteristica della ricezione collettiva del *film*, valutazione quantitativa della *performance* che diventa criterio estetico, riproduzione della propria immagine come esito della pratica attoriale e politica. Queste sono solo alcune delle questioni che emergono dal passare in rassegna le cinque versioni del saggio; sono tutte questioni che, in virtù della forza profetica del saggio, risuonano più familiari a noi oggi di quanto lo furono ai contemporanei di Benjamin.

Università degli Studi Roma Tre
dario.gentili@uniroma3.it

Recensioni

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

A. Brancacci (ed.), *Guido Calogero: Le ragioni di Socrate*

di
Francesca Pentassuglio

Con *Le ragioni di Socrate*, édito nella collana «Ricercare» per i tipi di Mimesis, Aldo Brancacci riunisce per la prima volta in volume tutti gli scritti a cui Guido Calogero ha consegnato, nell'arco di oltre mezzo secolo, la propria seminale interpretazione della figura e del pensiero di Socrate. Concepito con il (riuscito) intento di «riparare a una mancanza» (p. 9), il volume presenta nove saggi pubblicati tra il 1926 e il 1981, restituendo integralmente al lettore gli sviluppi e i risultati ermeneutici di un vivo interesse per Socrate che, maturato sin dagli inizi della ricerca storiografica di Calogero, trovò a partire dagli anni Trenta espressione ininterrotta nei suoi studi.

Alla raccolta di scritti, organizzati secondo un criterio tematico e idealmente suddivisi in due sezioni, è premesso un denso saggio introduttivo del curatore (*Il Socrate di Guido Calogero*, pp. 13-37), che costituisce la rielaborazione di un articolo omonimo apparso nel 2017 sul «Giornale Critico della Filosofia Italiana» (96, pp. 205-226) e già nel 2015 (v. *infra*), e che offre al lettore un'indispensabile guida per comprendere, o per ripercorrere, gli aspetti cruciali del ruolo che Socrate svolse, sul duplice piano teoretico e storiografico, nell'attività scientifica di Calogero.

Le pagine dello studio introduttivo risultano essenziali, in particolare, per l'approfondimento di almeno tre ordini di questioni, preliminari alla lettura dei saggi. In primo luogo, il rapporto tra il Socrate di Calogero e le sue interpretazioni di Parmenide, da un lato, e di Aristotele, dall'altro (pp. 13-14; 20 ss.). In secondo luogo, e proprio con riferimento alla filosofia aristotelica, il legame con l'idealismo di Gentile (pp. 16-21): ne *I fondamenti della logica aristolelica* (Le Monnier, Firenze 1927), Calogero aveva infatti rovesciato l'interpretazione gentiliana della logica aristotelica come logica dell'astratto (p. 20), negando la capacità della logica

stessa di valere come «astratta regola trascendente rispetto al suo contenuto» e reclamando con ciò uno «spazio per l'etica» la cui emergenza fu simboleggiata, in ultima analisi, proprio dalla figura di Socrate (p. 21). In terzo luogo, il legame fecondo tra la dottrina di Socrate e la filosofia del dialogo di Calogero, nello specifico nesso tra il διαλέγεσθαι e le tesi sul linguaggio (pp. 21-22), come nel più ampio ruolo degli interessi socratici per lo sviluppo, nell'alveo del neoidealismo gentiliano, della calogeriana *filosofia della prassi* (pp. 23-24).

Introduce la prima sezione la voce *Socrate* redatta da Calogero per l'*Enciclopedia Italiana* (vol. XXVIII, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1936, pp. 1021b-1026a), efficacemente collocata ad apertura del volume e rinominata, in tale funzione, *Notizia introduttiva* (pp. 39-54). Oltre all'esposizione, sintetica a puntuale, della vita di Socrate (pp. 39-42) e dei capisaldi della sua dottrina (pp. 42-48), la voce risulta preziosa per la lucida posizione, nei suoi termini essenziali, della cosiddetta "questione socratica" (pp. 48-54). Il problema delle fonti è posto ancor più decisamente nel successivo saggio *Socrate* (pp. 55-75): composto negli anni della maturità – e pronunciato, nel 1950, in occasione della *lectio inauguralis* della Cattedra di Storia della filosofia antica presso l'Università di Roma – lo scritto riprende alcuni punti della voce dell'*Enciclopedia*, ampliandola in un'organica trattazione d'insieme del pensiero di Socrate.

A più specifici aspetti della dottrina socratica (e socratico-platonica) sono dedicati i successivi tre saggi della raccolta, costituiti dalle introduzioni alle edizioni commentate per le Edizioni Sansoni del *Protagora* (1937), del *Critone* (1937, ma il testo riproduce la versione riveduta del 1961) e dell'*Ippia Minore* (1938). I tre studi (*Il* Protagora *e l'etica socratica come* eudaimonia, pp. 77-97; *Contrattualismo e polemica antisofistica nel* Critone, pp. 99-113; *Introduzione all'*Ippia Minore, pp. 115-123) completano coerentemente il saggio *Socrate*, dedicato primariamente all'*Apologia*. Se qui Calogero si diffonde, infatti, sull'essenziale dottrina del μέγιστον ἀγαθόν e sulla sua identificazione con l'ἐξετάζειν (pp. 62 ss.), i successivi contributi ne mostrano le connessioni con altre fondamentali tesi socratiche; tra le altre: l'intellettualismo etico (pp. 81-82; 84-85) e la componente edonistica dell'eudemonismo socratico (p. 89); il rovesciamento polemico, compiuto dal Socrate del *Critone* con la personificazione delle Leggi, del collegamento tra il principio μὴ ἀδικεῖν μὴ ἀδικούμενον e la svalutazione contrattualistica della legge (da individuare nella riflessione giuridico-politica dell'ambiente sofistico e particolarmente in Antifonte: pp. 105-113); di nuovo, il principio del *nemo sua*

sponte peccat (pp. 115 ss.) che, inseparabile dalla complementare dottrina dell'attraenza del bene, va anzitutto inteso alla luce di una concezione del sapere come «forza che impegna e dirige la volontà stessa» (p. 123), come consapevolezza del voluto (cfr. p. 85).

Completa efficacemente il quadro lo scritto che chiude questa prima parte della raccolta: il contributo *La regola di Socrate* (pp. 125-141) che Calogero pubblicò sul primo numero de «La Cultura» (1963, pp. 82-196), che egli stesso aveva fatto rinascere dopo la soppressione della rivista ad opera del governo fascista nel 1926. Il saggio prende infatti le mosse da un passo del *Critone* (46b) ed è interamente costruito attorno all'interpretazione della frase che contiene il celeberrimo passaggio sul βέλτιστος λόγος e che, iscritta nell'erma farnesiana di Socrate, è stata considerata tra le più profonde espressioni dello spirito della filosofia socratica.

La seconda parte del volume è costituita da tre saggi, cronologicamente distanti ma accomunati dalla riflessione sul lascito dell'insegnamento di Socrate nella successiva storia del pensiero, dalle filosofie d'età ellenistica all'umanesimo cristiano. Il primo (*Socrate, la morte e l'immortalità*, pp. 143-146) è il più antico scritto di Calogero su Socrate: pubblicato nel 1926 con il titolo *Burnet, Socrate, la morte e l'immortalità* (nel «Giornale Critico della Filosofia Italiana», 7, pp. 383-385), il breve saggio discute pregi e limiti della ristampa, che il Burnet fece seguire all'edizione del *Fedone*, degli altri tre dialoghi della prima tetralogia (Clarendon Press, Oxford 1924). La discussione dà a Calogero l'occasione per un'originale riflessione, a partire da *Apol.* 40e ss., sui problemi della morte e dell'immortalità dell'anima, non solo all'intersezione tra la filosofia di Socrate e quella di Platone, ma anche alla luce del rapporto (ripensato) tra Socrate ed Epicuro.

Il secondo saggio (*Socratismo e scetticismo nel pensiero antico*, pp. 147-154) si colloca all'estremo opposto della produzione scientifica di Calogero, ma prosegue idealmente l'esplorazione dell'influsso esercitato da Socrate sulle filosofie ellenistiche. Il testo, presentato al convegno su *Lo scetticismo antico* organizzato nel 1980 da Gabriele Giannantoni, rappresenta infatti l'ultimo scritto di Calogero su Socrate: nel tono «intimo, tutto interiore e definitivo, delle cose ultime» (p. 35) – rievocato da Brancacci nel ruolo, questa volta, di allievo di Calogero che a quel convegno prese parte – lo studioso torna infatti a porre il quesito delle «ragioni per cui la personalità di Socrate tanto influì sul pensiero posteriore» (p. 147), in questo caso sullo «scetticismo degli Accademici» (pp. 148 ss.), riaffermando al contempo un ideale filosofico che era andato

costruendo, «teoricamente e storiograficamente», lungo l'intero corso della sua vita (p. 36).

A conclusione di questa *Wirkungsgeschichte* si colloca l'ultimo saggio *Erasmo, Socrate e il Nuovo Testamento* (pp. 155-177), un discorso pronunciato all'Accademia dei Lincei nel 1969, in occasione del quinto centenario della nascita di Erasmo da Rotterdam (e poi pubblicato in «Celebrazioni Lincee» 34, Edizioni dell'Accademia dei Lincei, Roma 1972), in cui Calogero presentò un'erudita comunicazione sull'interpretazione erasmiana della figura di Socrate, nonché sulla profonda «socraticità di Erasmo» in alcuni snodi essenziali della sua esegesi neotestamentaria (pp. 170 ss.). Chiude il volume una selettiva *Nota bibliografica* ordinata cronologicamente (pp. 179-183).

Anche una rapida disamina degli scritti presentati mostra come il volume colmi, anzitutto, una vistosa lacuna editoriale. La precedente raccolta *Scritti minori di filosofia antica*, curata dallo stesso Calogero e pubblicata nel 1984 per i tipi di Bibliopolis, conteneva infatti soltanto alcuni degli scritti su Socrate. Al lavoro va dunque l'indubbio merito di aver riunito in un volume unico, a beneficio degli studiosi, tutti gli scritti che Calogero dedicò alla filosofia socratica, mettendo di nuovo a disposizione anche testi difficilmente reperibili e per questo, molto spesso, ignorati. Della stessa sentita esigenza di recuperare alcune delle più originali interpretazioni di Socrate offerte dalla storiografia italiana del Novecento è espressione, peraltro, il volume *La bandiera di Socrate*, curato da Emidio Spinelli e Franco Trabattoni (Sapienza Università Editrice, Roma 2015), che raccoglie i contributi dell'omonimo convegno tenutosi nel 2015 presso Sapienza Università di Roma e che include, tra gli altri, un intervento di Aldo Brancacci proprio su *Il Socrate di Guido Calogero* (pp. 75-100).

La ricostruzione dettagliata delle soluzioni ermeneutiche proposte da Calogero nei vari scritti, nonché il loro puntuale inquadramento da parte del curatore all'interno della calogeriana filosofia del dialogo, richiederebbero una trattazione che eccede di molto lo spazio limitato di una recensione. È possibile, tuttavia, richiamare i punti salienti delle une e dell'altro raccogliendoli attorno a tre direttrici fondamentali, che attraversano l'intero volume e che permettono di enucleare, senza pretese di esaustività, alcuni tratti distintivi del Socrate di Guido Calogero.

Quello di Calogero è, anzitutto, un Socrate fondato sui testi (1); è, in secondo luogo, un Socrate che diviene motivo ispiratore e «fonte teorica» (p. 14) dell'impegno filosofico del suo interprete (2); è, infine,

un Socrate portatore di precise posizioni filosofiche e di salde certezze morali (3), che per questo segnò in modo profondo la successiva storia del pensiero.

(1) Attestato sin dalla nota critica del 1926 (p. 144), e riaffermato nella voce dell'*Enciclopedia italiana* (pp. 48-54), l'approfondimento sul piano storiografico della figura di Socrate trova un'esemplare applicazione nel saggio *Socrate*. Qui Calogero ridiscute a fondo i termini fondamentali dell'annosa questione socratica, prendendo in merito una precisa posizione che è al contempo una preziosa lezione di metodo: prese le distanze dal pessimismo storiografico di Gigon (*Sokrates: Sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Francke, Bern 1947) e di Dupréel (*La légende socratique et les sources de Platon*, Les Éditions Robert Sand, Bruxelles 1922), Calogero propone di assumere come provvisorio punto di partenza lo scetticismo di Gigon (p. 57) e, senza giungere alla negazione radicale della possibilità di attingere il Socrate storico, di «ricominciare daccapo» (p. 58). Di fronte al «mareggiare di preferenze», l'opzione metodologicamente più prudente pare infatti a Calogero quella di studiare pazientemente, uno ad uno, i «modi» in cui di Socrate hanno parlato i vari autori (p. 58), nella convinzione (già espressa nella voce *Socrate*: p. 53) che sia possibile ridurre i contrasti tra le varie testimonianze per ricostruire una fisionomia che, nei suoi tratti fondamentali, è presentata con «sufficiente concordia e nettezza» da tutte le fonti (p. 54). Di tale lavoro Calogero offre d'altra parte dimostrazione nella sua concreta pratica esegetica, ancorando la sua interpretazione di Socrate ai testi: anzitutto platonici, non di rado aristotelici (v. ad es. p. 53), occasionalmente senofontei (pp. 69; 71; 72; 146).

(2) Non è possibile comprendere la dichiarazione calogeriana secondo cui «la filosofia di Socrate era perfettamente sovrapponibile alla sua propria filosofia del dialogo» (p. 14) senza giungere al cuore del Socrate di Calogero e dei suoi convincimenti filosofici e morali (3), che sarebbe pertanto errato scindere nella discussione. Non vi è dubbio che l'analisi dell'*Apologia* proposta nel saggio *Socrate* rappresenti il fulcro dell'intera interpretazione calogeriana: nel terzo discorso, in particolare (37e-38a), si trova compiutamente annunciata per Calogero la «solenne professione di fede» di Socrate (pp. 61-62), vale a dire quella dottrina del μέγιστον ἀγαθόν che viene qui identificato non con qualche verità che sia stata raggiunta o possa esser raggiunta attraverso l'ἐξετάζειν, bensì con l'ἐξετάζειν stesso, vale a dire con il dialogo quale «perenne modello di comportamento» (p. 62; la tesi sarà ripresa, come è noto, da G. Giannantoni, *Dialogo socratico e*

nascita della dialettica nella filosofia di Platone, edizione postuma a cura di B. Centrone, Bibliopolis, Napoli 2005, cap. IV, pp. 197-256).

Ora, l'identificazione del bene supremo con l'ἐξετάζειν – già enunciata nella voce dell'*Enciclopedia italiana* (p. 42) e riaffermata sino all'ultimo scritto dedicato a Socrate, con riferimento alla *Repubblica* (pp. 149-150) – assume un valore *assoluto*, indipendente anche da ogni presupposto teologico. Di qui l'affermazione che Socrate, come mostra il dialogo oltremondano prospettato nel terzo discorso (*Apol.*, 41b-c), è «sicuro dell'intangibilità della sua certezza morale» (p. 64). Di qui, soprattutto, il profondo legame tra la «civiltà del dialogo» rivendicata da Socrate di fronte ai suoi giudici (p. 153) e la filosofia del dialogo di Calogero. Se per essere ragionevoli «occorre lo spirito di comprensione» e «non presumere di possedere già tutta la verità per conto proprio» – come scrive Calogero ne *La filosofia del dialogo* (Edizioni di Comunità, Milano 1969², p. 107) – e se lo spazio dell'etica è definito dalla «scoperta del valore dell'intersoggettività», promosso a sua volta da un io dialogante e «alla ricerca degli altri» (p. 25), non si può non leggere nella stessa interpretazione di Socrate un manifesto della «comprensione dell'altruità» (p. 64), laddove Calogero afferma che per quanto odioso appaia il comportamento dell'altro «io debbo sempre capirlo in funzione delle ragioni sue, e non soltanto giudicarlo in funzione delle ragioni mie» (pp. 68-69).

Sono queste, in ultima analisi, *le ragioni di Socrate*. E se la storiografia filosofica di Calogero, proprio come le fonti antiche, dischiude la figura di un filosofo «aperto e problematico» (p. 37), ai meriti "editoriali" del volume si aggiunge quello di averne restituito la ricchezza, tornando a riflettere su questo Socrate che apre lo spazio dell'intersoggettività e lo fonda come un "possesso per sempre".

Sapienza Università di Roma
francesca.pentassuglio@gmail.com

Brancacci, Aldo (ed.), *Guido Calogero: Le ragioni di Socrate*, Mimesis, Milano 2019, 192 pp., € 16,00.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

P. Mitsis, *La teoria etica di Epicuro: I piaceri dell'invulnerabilità*

di
Dino De Sanctis

Come sottolinea nell'*Avvertenza* il curatore del volume, Enrico Piergiacomi (da ora in poi EP.), «[i]l libro *Epicurus' Ethical Theory. The Pleasures of Invulnerability* di Phillip Mitsis uscì [...] in un periodo in cui l'Epicureismo non era considerato un movimento filosofico rilevante da filosofi e storici» (p. 1). Era il 1988. È questo, a mio avviso, un punto di partenza imprescindibile e significativo per comprendere sia la portata sia il valore della I edizione italiana di un testo che, non appena fu pubblicato, suscitò un dibattito vivace nell'ambito della critica, interessata a ridefinire il profilo unitario di un movimento filosofico difficile e ad un tempo affascinante.

In effetti dagli anni Ottanta dello scorso secolo a oggi la visione dell'Epicureismo, grazie anche a nuove conoscenze impreziosite da eccellenti edizioni dei testi ercolanesi come, ad esempio, il II libro *Peri physeos* a cura di Giuliana Leone (*Epicuro. Sulla natura. Libro II*, Bibliopolis, Napoli 2012), è di gran lunga migliorata tanto che l'alone di irrisolto che a volte si è voluto ravvisare nelle affermazioni basilari di questo sistema filosofico è venuto meno dinanzi a un'evidenza – quasi scientifica – dei dati in nostro possesso. L'opera di Mitsis, in questo modo, presentata oggi in una nuova veste editoriale e in traduzione italiana a cura di EP., con felice intuizione da subito ha cercato di individuare, di fatto riuscendoci, pur nelle varie e indubitabili tensioni che animano la speculazione di Epicuro, una profonda coerenza che si riverbera sia sul piano etico sia su quello conoscitivo, mettendo in luce per il *Kepos* uno spessore concettuale di non poco momento nel panorama filosofico greco-romano tanto quanto in quello europeo. Ma non

solo: il volume si presenta anche come una ricerca rinnovata se non addirittura diversa e più organica rispetto alla I edizione americana del 1988. Nell'*Avvertenza*, infatti, EP., ripercorrendo brevemente la genesi di questa traduzione, mostra come di fatto *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità* rappresenti oggi «un curioso ritorno *a posteriori* al progetto originario» (p. 7), con un cambiamento sostanziale dell'impostazione generale che deriva, oltre al resto, anche dall'aggiunta nell'ultimo capitolo del paragrafo, del quale si dirà più avanti, *La libertà: un evento (?)*, scritto come appendice esplicativa dallo stesso curatore.

Per comprendere la complessità de *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità*, nonché la prospettiva sotto molti punti di vista innovativa che pervade questa ricerca, mi sembra opportuno ripercorrere in maniera sintetica i temi principali che vengono dipanati nei densi e compatti capitoli che costituiscono l'opera.

Dopo la breve *Premessa* (p. 11) e un'*Abbreviazione dei testi antichi e moderni* (p. 13) citati nel volume, *La teoria etica di Epicuro* si apre con una rapida *Introduzione* (pp. 15-24), a epigrafe della quale campeggia, non a caso, l'*explicit* dell'*Epistola a Meneceo* 135, il cui carattere esemplificativo del sistema etico di Epicuro e la cui forza didattico-parenetica si condensano nel monito di una meditazione continua, di un indugio salutare e costante sull'insegnamento del Maestro, notte e giorno, per guadagnare quella condizione di assoluta certezza che porta l'uomo a vivere come un dio tra i mortali. È la nota e migliore formulazione della *homoiosis theoi* che la speculazione ellenistica abbia offerto. L'*Introduzione* rappresenta, però, molto più di una generale premessa al complesso percorso che Mitsis intende seguire nel volume. Sono, infatti, qui evidenziate con lucidità e consapevolezza le basi di uno studio che si mostra, nel momento in cui è concepito, come supportato da un'impostazione moderna e da tratti evidentemente pionieristici. Un'annosa questione, subito messa in evidenza e destinata a diventare un decisivo *fil rouge*, ad esempio, consiste nel rapporto, non sempre individuato o spesso disconosciuto dagli studi di settore, tra Epicuro e la tradizione filosofica precedente in merito alla formazione di una visione etica nella cultura greca. Questo problema, non certo dei minori, finisce per essere in serrato rapporto con l'elemento cardine intorno al quale ruota la ricerca di Mitsis: l'individuazione nel sistema etico del *Kepos* di una «condizione di invulnerabilità divina, di auto-sufficienza e di felicità» (p. 16), che certo Epicuro formulò non autonomamente ma poté esplicitare anche quale risultato di una precedente tradizione. La ricerca di un'invulnerabilità per l'uomo che emerge da Platone – ad

esempio nel *Gorgia* e nel *Filebo* – e poi si inserisce nell'*Etica Nicomachea* in una prospettiva normativa e sistematica, diventa per i filosofi del periodo ellenistico quasi una peculiare e inalienabile preoccupazione. Rispetto alla spiegazione offerta a riguardo da E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung* (Leipzig 1880), secondo il quale alla morte di Alessandro Magno i sovvertimenti politici nel mondo greco avrebbero lasciato l'uomo alla mercé di sé stesso dinanzi al turbinante cambiamento delle cose, Mitsis giustamente sottolinea il fatto che questa vulgata rischia di trascurare «il carattere più sistematico e filosofico dei fondamenti dell'adesione al principio di invulnerabilità dei filosofi ellenistici» (p. 18). Il bisogno di raggiungere una condizione invulnerabile, come è possibile recuperare dall'analisi dei testi di Epicuro, infatti, al di là delle questioni storiche e antropologiche rivela la sua centralità nel sistema etico del *Kepos* in maniera tanto capillare da condizionarne sia i punti di forza sia quelli di maggiore debolezza. Nella *Premessa*, infine, lucida è la posizione che Mitsis assume nei confronti dell'elemento più caratteristico che forse in questo studio, a prima vista, può anche apparire difficile da condividere *in toto*. L'Autore è consapevole del fatto che una sistematica analisi della teoria etica epicurea con il suo retroterra culturale greco, anche se a volte non facile da sbrogliare, non suscita perplessità sul piano metodologico. Molto più spinoso, invece, si profila il confronto dell'etica epicurea con teorie e speculazioni analoghe moderne o odierne in un tentativo ermeneutico che rischia, di primo acchito, di essere etichettato come mero anacronismo. La posizione dell'Autore a riguardo, però, è da subito esplicita e condivisibile nell'ambito di una ricerca dai contorni propriamente speculativi: il pericolo dell'anacronismo diventa una virtù nella misura in cui, attraverso una sistematica segnalazione di differenze tra Epicureismo e filosofie successive su uno stesso tema «possiamo arrivare a isolare ciò che distingue davvero le proposte antiche dalle contemporanee, e, di conseguenza, anche il loro valore» (p. 19).

Al I capitolo *Quando c'è la morte non ci siamo noi: Epicuro sulla morte e sul piacere* (pp. 25-50) è affidata la riflessione sul tema principale della filosofia epicurea in merito all'invulnerabilità del saggio. Non sorprende, ad esempio, che questo tratto dell'Epicureismo, ben esemplificato e condensato con valore universale nella nota *tetrapharmakos*, anche in assenza di una conoscenza diretta dei testi e della lingua greca sia stato tramandato nel corso del tempo sino a diventare un bersaglio polemico che anima il dissenso verso una filosofia avvertita *tout court* come materialistica. Un esempio emblematico in questa direzione è

offerto da Dante nel X canto dell'*Inferno*, quando, prima di incontrare Farinata degli Uberti, nel girone degli Eretici del VI cerchio, il poeta viene a sapere da Virgilio che «*suo cimitero da questa parte hanno / con Epicuro tutti i suoi seguaci / che l'anima col corpo morta fanno*» (pp. 13-15).

Ma andiamo al di là della polemica sorta in ambiente cristiano sulla concezione "thanatologica" del *Kepos*. È noto che sotto questo punto di vista Epicuro si sforza di eliminare in ogni uomo il φόβος nei confronti di θάνατος, riducendo di fatto a nulla e alla disgregazione atomica *post mortem* la speranza di un'esistenza ultraterrena. Ma come può conciliarsi questa tesi tanto dirompente con la posizione edonistica sostenuta dal *Kepos*? O per meglio dire: se la felicità è il fine al quale deve tendere l'uomo – e soprattutto il saggio –, come può essere ammissibile il fatto che la morte che questa felicità oblitera, equivalga a nulla per noi e non ci debba interessare? Mitsis indaga con competenza e perspicacia questo problema, partendo dal *background* di Epicuro ravvisabile in pagine famose dell'*Apologia di Socrate* o del *Fedone* dalle quali emerge una puntuale se non organica concezione "thanatologica". Ma non solo. A ben vedere, l'Autore è consapevole del fatto che rispetto alla nobile tradizione di riferimento Epicuro apporta a riguardo anche evidenti cambiamenti. Resta certo un dato di fatto non trascurabile: in tutto il *Kepos* la paura della morte appare come «una portatrice di mali individuali e sociali» (p. 34). Lucrezio, ad esempio, in *DRN* V 1204-1232, mostra chiaramente come nello sviluppo della società umana questo timore infondato coincida con una deprecabile costruzione dell'uomo, inaugurando una tesi che, peraltro, condizionerà in maniera consapevole la speculazione illuministica del Settecento francese. Ben prima del Settecento, tuttavia, soprattutto Thomas Hobbes contribuisce a farci comprendere in negativo la posizione di Epicuro. A differenza di Epicuro, infatti, secondo Hobbes la paura della morte, ingenerata tra gli uomini, potrebbe essere un elemento salutare e fattivo nella misura in cui spinge gli uomini a cercare in maniera partecipativa il loro utile personale. Tra gli Epicurei, invece, è sempre basilare l'equazione tra la paura della morte e l'errore concettuale in virtù del quale questa si forma e si consolida nei meccanismi psichici, come traspare nella fondamentale definizione del φόβος proposta nella *Lettera a Meneceo* (125): τὸ φρικωδέστατον οὖν τῶν κακῶν ὁ θάνατος οὐθὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν, ὁ θάνατος οὐ πάρεστιν, ὅταν δὲ ὁ θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. La questione è sviluppata ampiamente da Lucrezio in *DRN* III, dove si intreccia peraltro all'inesistenza di una realtà *post mortem*. Come è noto, il problema "thanatologico" in

DRN III è al centro di un'attenta disamina. L'ultima sezione di questo denso capitolo che offre felici osservazioni e fertili spunti di riflessione, si sofferma, ad esempio, sull'interpretazione di un'altra sezione di *DRN* III: la pericope 972-977. Lucrezio qui prende di mira gli uomini che si lamentano per la brevità della vita. La riposta è offerta dalla voce della Natura: tramite una potente *prosopopeia* la Natura mostra allo specchio come il nulla *ante ortum*, riflesso della morte, riveli un'asimmetria «tra il nostro atteggiamento verso la prospettiva della non-esistenza futura e la retrospettiva verso la non esistenza passata» (p. 45). In altri termini, da questa sezione del *DRN* emergerebbe un'asimmetria cognitiva rispetto alle due fasi nelle quali un essere umano non esiste, intrappolato nelle zone di confine, prima di nascere e dopo essere morto. Alla luce di questa asimmetria è possibile formulare alcuni quesiti di fondo: la valutazione degli Epicurei su questo problema fu sistematica? E soprattutto: ci fu una connessione per gli Epicurei tra la preoccupazione della durata della vita e l'atteggiamento mentale dell'uomo nei confronti del nulla che è stato prima della nascita e che sarà dopo la morte? Mentre alla prima domanda è data una plausibile risposta affermativa, per il secondo quesito si suggeriscono due soluzioni di segno opposto: alla ricerca più sistematica dei testi epicurei si affianca l'idea che il *Kepos* abbia accettato la sostanziale affinità tra il nulla prenatale e quello *post mortem*, entrambi inevitabili e al di fuori del controllo umano. In questo modo il saggio, una volta raggiunto lo stato di più alta felicità, è consapevole che questa condizione non possa aumentare né tanto meno assumere maggiore valore tramite il prolungamento dell'esistenza.

In stringente connessione con i problemi emersi dall'analisi precedente è il II capitolo *Piacere, felicità, desiderio* (pp. 51-95), il cui *incipit* rivela la prospettiva generale che ne anima il cuore, nell'affermare che «[a]lla pari della maggior parte dei moralisti greci, Epicuro pensa che gli scopi di una teoria morale siano essenzialmente due: descrivere la natura della felicità o εὐδαιμονία e delineare i metodi che conducono alla vita felice» (p. 51). In questo capitolo è indagato un aspetto determinante della ricerca etica epicurea dopo un'analisi introduttiva nella quale sono illuminate le differenze ravvisabili tra i fini presenti nella concezione edonistica del *Kepos* e quelli della scuola empirica britannica: la posizione di indiscutibile originalità che Epicuro occupa nell'ambito della riflessione sulla ἡδονή nella cultura occidentale. Il piacere al quale si riferisce Epicuro non rappresenta innanzitutto una condizione della coscienza umana o uno stato mentale ma una prassi

da raggiungere nell'esistenza del singolo individuo alla luce della quale è possibile e necessario concepire e organizzare ogni azione. Non a caso, la prima questione indagata nel capitolo in maniera programmatica consiste nel rapporto tra piacere e credenza tramite l'analisi di passi dal *De finibus* di Cicerone (I 9, 30) e da Diogene Laerzio (X 137). I passi presi in esame sono sottoposti a un'attenta disamina finalizzata a dimostrare che essi non testimoniano, come pure si è preteso, il cosiddetto "argomento della culla" secondo la definizione datane da 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, Cambridge 1986, pp. 113-144), ma confortano l'idea secondo la quale per Epicuro «sia gli esseri razionali che quelli irrazionali inseguono il piacere, dunque che tale ricerca sia assecondata per istinto, senza riflessione» (p. 78). Quale può essere allora la relazione del piacere con le credenze degli uomini? Una plausibile riposta è suggerita dall'analisi del piacere nel *Kepos*. Non sfugge che questa impostazione generale del problema tenda a collegare vistosamente l'indagine sul piacere a quella sulla felicità. Osserviamo più attentamente. Ampio spazio è offerto da Mitsis a una innovativa analisi del piacere catastematico e di quello cinetico. Un interessante spunto di riflessione a riguardo giunge, secondo l'Autore, dall'esemplificazione di un problema caro al *Kepos*, vale a dire il trattamento del desiderio di fame tipico dell'uomo, oggetto già in antichità di polemiche e strali comici. Secondo questo *topos* epicureo sarebbe «del tutto indifferente che io soddisfi la mia fame mangiando con grande voracità o annoiata riluttanza, o persino venendo nutrito a forza. Ciò che conta più di ogni cosa è rispondere a questioni oggettive» (p. 85). Queste questioni oggettive si verificano nel caso in cui si siano realizzati i bisogni naturali e sia stato raggiunto un equilibrio catastematico. Solo tramite il soddisfacimento dei piaceri, dunque, si può ottenere una condizione di felicità. Non sorprende, per tutto ciò, che ultimo argomento analizzato in questo capitolo sia la relazione che intercorre tra piacere, ἀταραξία e ἀπονία che vede certo coinvolti Epicuro e i Cirenaici. Nei confronti di questa relazione, tanto vincolante nel *Kepos*, sono state mosse da sempre forti obiezioni, risolte le quali è possibile comprendere come la solidarietà di piacere, ἀταραξία e ἀπονία non rappresenti una contraddizione interna al *Kepos* e insanabile ma offra al saggio la possibilità di un'auto-sufficienza per pianificare razionalmente il proprio futuro.

Nel III capitolo, *La giustizia e la virtù* (pp. 97-132), l'indagine vira verso una sezione della riflessione epicurea che, come ricorda l'Auto-

re, ha ricevuto «pochi dettagliati commenti e ben minore entusiasmo» (p. 97). In realtà il problema della ἀρεταί nel *Kepos* ha avuto un ruolo principale e non secondario nella riflessione del suo fondatore: basti pensare, ad esempio, che sia nella *Lettera a Meneceo* sia nelle *Massime* sia soprattutto nel perduto trattato *De virtutibus* il tema è ampiamente dibattuto, peraltro alla luce di prospettive non univoche. Questo fatto non deve stupire: secondo Epicuro non può esistere una vita felice se l'uomo, e dunque il saggio, non adegua la sua esistenza alla virtù. Si può vivere, del resto, secondo felicità solo a patto di condurre la propria vita onorevolmente, giustamente e secondo la φρόνησις, come emerge sia dalla *Lettera a Meneceo* (132) sia dalla *RS* V. Ma non solo. Un aspetto colto in maniera efficace nel III capitolo riguardo al problema delle ἀρεταί è offerto dal significato che Epicuro attribuisce tra le virtù alla δικαιοσύνη, la giustizia, alla quale sono dedicate numerose *RS*. L'Autore attribuisce particolare importanza alla giustizia perché contribuisce a realizzare e a rafforzare l'invulnerabilità del saggio. In effetti è altamente istruttiva l'idea che emerge dalla *RS* XVIII secondo la quale il giusto è tranquillissimo, mentre l'ingiusto è pieno della più grande inquietudine, unitamente alla visione che traspare dalla *RS* VIII (= *SV* 50), nonché alla posizione di Torquato nel *De finibus*. Esaminati nel loro insieme, questi testi sembrano testimoniare nel senso che Epicuro ha dato rilevanza al rapporto tra la psicologia individuale e gli stati psichici della giustizia, anche se alcuni scritti del *Kepos* e la dossografia spingono a supporre che lo stesso Epicuro tendesse a favorire una teoria della giustizia di tipo contrattualistico. Spesso la critica ha risolto questa tensione interna al sistema epicureo, attribuendo al *Kepos* un'univoca concezione sulla giustizia di stampo sofistico. L'Autore, invece, suggerisce che un tentativo di pacificazione nell'ambito di questo problema può venire dalla posizione che nel I libro del *De finibus* assume Torquato (13, 42-17, 55) tanto quanto dalla replica che Cicerone propone a queste teorie (14, 45-24, 78), concludendo che «Cicerone inietta nel discorso epicureo della giustizia alcuni forti valori tipici della società romana che sono assenti nella concezione originaria di Epicuro, mente figurano a volte in Lucrezio» (p. 107). Letto in questo modo, Cicerone risulta utile per armonizzare le tensioni individuate in questa parte del sistema etico epicureo nel quale si assiste a una sostanziale unità delle virtù. Non a caso, secondo Epicuro, l'ingiustizia non è di per sé un male ma lo diventa perché una volta commesso un fatto ingiusto sorge nell'uomo il terrore di essere scoperto e di conseguenza uno stato di agitazio-

ne come traspare nelle *RS*. Posto, dunque, che la spiegazione della giustizia come anche delle altre virtù sia offerta dal *Kepos* in termini propriamente psicologici, resta da comprendere la causa per la quale Epicuro introduce a riguardo anche il contrattualismo. Si tratta di un tipo di contrattualismo, come è bene sottolineare, ben diverso da quello che comparirà nella riflessione di Locke e di Rousseau, dal momento in cui «Epicuro non fa ricorso ai contratti per dare una giustificazione morale, come accade nei due filosofi successivi» (p. 116). I contratti, per Epicuro e in generale per il *Kepos*, concorrono a regolare e a formalizzare l'invulnerabilità del saggio, nella misura in cui una teoria contrattualistica della giustizia spiega il fatto che l'aiuto che il saggio offre agli altri torna a suo favore e a suo interesse. Agire giustamente, oltre a condizionare la psicologia umana, permette il raggiungimento di una vita felice per un agente morale all'interno di un sistema di contratti sociali che escludono ogni ἀδίκημα. La giustizia contrattualistica di Epicuro, dunque, risulta l'espressione più sincera della giustizia interiore dell'uomo.

Il capitolo IV *Amicizia e altruismo* (pp. 133-162), affronta lo spinoso tema dell'amicizia epicurea rivelando nuovamente una serie di conflitti ideologici che operano all'interno del *Kepos*. Innanzitutto è messo in evidenza il rapporto tra φιλία e associazionismo. Secondo Torquato, nel *De finibus* (I 20, 69), esisterebbe un gruppo di Epicurei *timidiores* per i quali «la consapevolezza del valore intrinseco dell'amicizia potrebbe sbocciare da un'iniziale preoccupazione esclusiva per il proprio interesse personale» (p. 139). A questa posizione si deve, però, accompagnare ciò che Lucrezio, in *DRN* V 1019-1027, delinea, quando osserva la creazione del consorzio umano, sviluppato per l'appunto perché gli esseri umani, in una determinata fase della loro evoluzione, non hanno voluto nuocere ad altri né ricevere offesa da altri. Il rapporto basato sulla φιλία nasce dunque da una serie di necessari *foedera* da tutelare e rispettare piamente. In altri termini, si configurano nel *Kepos* alla luce delle testimonianze, un gruppo di associazionisti e uno di contrattualisti, entrambi ammissibili, forse in virtù di una ambiguità di fondo che lo stesso Epicuro formula nel concepire la sua idea di amicizia, come emerge dall'idea secondo la quale ogni amicizia sia di per sé degna di scelta. Un secondo problema sorge di nuovo dalla presentazione offerta da Torquato riguardo alla teoria dell'amicizia nel *De finibus* dove il piacere dell'agente morale è collegato saldamente alla φιλία. Nel dialogo ciceroniano, infatti, dopo aver negato che gli amici devono apprezzare i piaceri altrui come se fossero i propri, Torquato ricorda anche come

conseguenza che il saggio deve nutrire nei confronti degli amici lo stesso livello di affetto che prova nei suoi confronti. È stato sottolineato, tuttavia, a più riprese che questo passaggio nel discorso di Torquato mostra una sorta di salto logico. Eppure, secondo l'Autore, a un esame più attento del passo, è possibile ritenere che Cicerone si mostri sotto questo punto di vista un testimone molto fedele della concezione di Epicuro sulla φιλία, nella misura in cui evidenzia «una delle nostre più comuni e importanti intuizioni sui requisiti dell'altruismo» (p. 151) che avrebbero avuto luce nel *Kepos*. Resta tuttavia sempre constante il monito a coltivare una amicizia a tutto tondo perché anche questo bene tende a garantire la felicità del saggio e a fortificarne quale mezzo fondamentale la sua invulnerabilità. Si ha come l'impressione, in questo modo, che le numerose tensioni, se non contraddizioni interne al concetto di φιλία epicurea, possano essere risolte alla luce del concetto di invulnerabilità, dal momento in cui «l'analisi epicurea dell'amicizia ci fa capire che noi dobbiamo entro certi limiti abbandonare il desiderio di controllare la nostra felicità, se vogliamo considerarla degna di possesso» (p. 161). Ne deriva la posizione di estrema originalità che Epicuro rivela rispetto agli Stoici nell'ambito della sua riflessione etica: il *Kepos* propone un felice e riuscito tentativo di attribuire valore a elementi che derivano dalle nostre credenze etico-pratiche da una parte, mentre dall'altra tende a costruire un tipo di felicità come stato psichico invulnerabile.

L'ultimo capitolo, il V, *Ragione, responsabilità, i meccanismi della libertà* (pp. 163-202), rappresenta il lucido e necessario punto di arrivo di questa indagine sul concetto di invulnerabilità all'interno dell'etica epicurea. Qui l'Autore parte da un dato di fatto da assumere come elemento principale da chiunque indaghi l'Epicureismo: il legame inalterabile e costante tra ricerca fisica e ricerca etica. Si tratta di un binomio tanto forte nel *Kepos* che è possibile affermare che non esiste in fondo uno sguardo sulla natura che non sia influenzato da una ricaduta in ambito etico. Del resto, lo stesso percorso che la tradizione epicurea, se non Epicuro in persona, ha indicato nelle *Lettere maggiori*, invita a supporre che nella scuola fosse ineludibile il cammino dalla fisica all'etica. Vero è però che due elementi che sorreggono la fisica epicurea renderebbero problematico se non contraddittorio il concetto di invulnerabilità morale del saggio: il determinismo e il meccanicismo che Epicuro individua nello svolgimento della realtà. Dinanzi a questo problema è possibile trovare una conciliazione, nel senso che «noi possiamo [...] modificare i nostri desideri e mutare i nostri caratteri in qualsiasi momento alla

luce degli argomenti razionali» (p. 178). Ma come dobbiamo intendere questo processo di trasformazione? Alla luce dell'indagine svolta sui testi della scuola, sono suggerite due possibilità: a) la necessità anche per una natura corrotta di mirare sempre a una perfezione morale, b) l'impossibilità di agire in modo assolutamente estraneo alla propria natura. Resta tuttavia quasi come ostacolo il grande argomento della declinazione atomica, il *clinamen* che emerge per lo più da Lucrezio. L'indagine dunque tende a esaminare la correlazione tra questa declinazione e lo sviluppo del carattere umano, a chiedersi in altri termini «se le declinazioni sono casuali, cosa garantisce agli Epicurei che i loro comportamenti saranno delle disposizioni genetiche ereditate dall'infanzia?» (p. 185). La conclusione alla quale si giunge è che il vero valore tra gli uomini è un elemento psicologico che emerge dalla stessa materia atomica.

A questa importante acquisizione si unisce l'ultimo paragrafo del V capitolo che vorrei trattare a sé visto che è frutto di una ricerca di EP. *La libertà: un evento?* (pp. 198-202). EP. indaga una pericope centrale del II libro (445-458), nella quale Lucrezio parte dal presupposto che oltre il vuoto e i corpi non esiste una terza natura. Ogni cosa infatti che ha un suo nome, è congiunta a corpi e vuoto, e di questi è un *eventum*: come ad esempio il peso per i sassi, il calore per il fuoco, la fluidità per l'acqua, il contatto per tutti i corpi, l'intangibilità per il vuoto. Tutto ciò, dunque, al cui giungere e al cui allontanarsi la natura rimane incolume è un evento di questa. Non a caso, tra gli *eventa*, come è precisato subito dopo da Lucrezio (459-481), sono annoverati tutti gli accadimenti temporali passati, presenti e futuri. Gli eventi temporali non esisterebbero di per sé ma solo in virtù della materia atomica, come il rapimento di Elena per colpa e di Paride e la successiva guerra di Troia nata per via di questo rapimento. All'interno di questa sezione, tuttavia, Lucrezio cita anche *servitium* e *libertas* intesi come *eventa* e non come *coniuncta*, mentre saremmo portati a credere che *servitium* e *libertas* non possano rientrare in questa categoria. EP. ben spiega l'apparente aporia. Innanzitutto bisogna osservare a riguardo che la distinzione tra *eventa* e *coniuncta* ricalca quella tra συμπτώματα e συμβεβηκότα espressa da Epicuro nella *Lettera a Erodoto* (39-40). Sotto questo punto di vista appare chiaro che la *libertas* copre in maniera netta il campo degli *eventa*, perché l'*eventum* della libertà permette alla volontà umana di operare una scelta tra due alternative. Per tornare al paradigma mitico scelto in questa sezione da Lucrezio, Elena in quanto donna libera avrebbe potuto scegliere di seguire Paride tanto quan-

to decidere di non farlo. Nel momento in cui però sceglie di seguire il suo nuovo sposo troiano, Elena preclude a sé stessa la possibilità di una libertà. In altri termini, secondo EP., è possibile concludere che «tutti gli eventi sono proprietà emergenti della materia» (p. 201) come peraltro rivela l'etimo stesso di *eventum* da *venio* unito al preverbo *ex*.

Concludono il volume una accurata *Bibliografia* (pp. 203-216) e un prezioso e dettagliato *Aggiornamento bibliografico* (pp. 217-222).

Alla luce di questo breve esame è forse inutile sottolineare la complessità del prezioso volume di Mitsis nonché la sua solidità argomentativa nell'ambito delle ricerche sull'etica epicurea. *La teoria etica di Epicuro. I piaceri dell'invulnerabilità* diventa ora fruibile grazie a questa nuova e utile edizione italiana che, meritevole su più fronti, certo richiede spesso una meditazione seria e costante di pagina in pagina sia per il serrato procedere dell'argomentazione sia per la traduzione caratterizzata, sul piano linguistico, dall'estrema tensione alla quale sottopone la sua prosa EP. nel continuo e riuscito sforzo di adeguare il percorso argomentativo dell'Autore a una fedele vicinanza all'originale. Il risultato non delude mai le aspettative tanto che questa nuova edizione costituisce uno dei migliori strumenti ermeneutici per avvicinarsi all'Epicureismo che in questo periodo diventano sempre più efficaci. Resta un solo rammarico: l'assenza di un indice dei luoghi citati che nell'edizione italiana avrebbe ulteriormente illuminato e arricchito l'orizzonte vasto delle opere antiche e moderne consultate in questa ricerca tanto densa quanto perspicace. Ma questo è solo un *desideratum* che certo non scalfisce il valore indubitabile del volume.

Università degli Studi della Tuscia
dinodesanctis@unitus.it

Mitsis, Phillip, *La teoria etica di Epicuro: I piaceri dell'invulnerabilità*, Edizione italiana a cura di E. Piergiacomi, L'«Erma» di Bretschneideir, Roma 2019, 224 pp., € 40,00.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

O. Kaiser, *Felicità dell'uomo e giustizia di Dio: Studi sulla tradizione biblica nel contesto della filosofia ellenistica*

di

Ludovica De Luca

Franco Bassani ripropone per i lettori italiani i quattro studi di O. Kaiser, scomparso nel 2017, pubblicati più di dieci anni fa e nati dalle conferenze tenute a Jena nel 2003 (cfr. O. Kaiser, *Der Menschen Glück und Gottes Gerechtigkeit. Studien zur biblischen* Überlieferung *im Kontext hellenistischer Philosophie*, Mohr Siebeck, Tübingen 2007). In questi quattro saggi, Kaiser articola un percorso che parte dalla prima Stoa e che, passando per il *Siracide* (III-II sec. a.C.), arriva fino a Filone di Alessandria (c. 20 a.C.-49 d. C.). Kaiser mette in luce quanto profondamente lo stoicismo sia filtrato nella tradizione giudaico-ellenistica, esercitando una particolare influenza circa tematiche relative alla cosmologia e all'etica.

Il primo saggio dal titolo *Determinismo e libertà nella prima Stoa e in Gesù ben Sira* (pp. 15-56), corredato da due appendici, *La teoria aristotelica dell'azione* (pp. 57-65) e *Nota sul determinismo* (pp. 66-67), inizia con un'indagine sulla teoria stoica dell'azione, secondo cui, in un cosmo considerato come 'plasmato' dalla provvidenza divina, l'uomo, spinto dall'impulso, è portato ad agire e a scegliere in base a ciò che è in suo potere e a ciò che si conviene (p. 22). Come, però, la libertà di scelta potrebbe essere compatibile con l'εἱμαρμένη, quel fato per il quale ognuno vede come già assegnato il μέρος che gli spetta? Secondo gli Stoici, il fato dell'uomo si può compiere solo mediante le azioni di cui egli risulta essere responsabile. Viene riportato l'esempio del sasso cilindrico, che Aulio Gellio attribuisce a Crisippo (Gell. VII 2, 1-14 Marache = F 1007 Dufour = SVF II 1000), secondo cui chi getta il sasso conferisce solo una spinta iniziale al suo movimento ma, poi, questo continua a rotolare conformemente alla propria forma. Kaiser

commenta: «le cose vanno in modo analogo anche nell'azione dell'uomo: messo in movimento da sollecitazioni esterne o interne, l'uomo prende le sue decisioni e agisce poi secondo il proprio carattere. Causa della propria azione, ne è anche responsabile» (p. 32). Dopo aver messo in primo piano il concetto di sapienza nel *Siracide*, strettamente connesso all'elezione del popolo ebraico, Kaiser sottolinea come, secondo Ben Sira, il sapiente si colloca al di là del peccato originario di Gen 2-3 e rimarca che il timore di Dio, che induce il rispetto della legge, è una premessa indispensabile per la sapienza dell'uomo (pp. 47-48). Nel *Siracide*, l'essere umano appare come libero di scegliere e come responsabile. Si ipotizza che ciò sia accaduto per via di una certa influenza del concetto greco di ὁρμή ('impulso'), che sarebbe stato assimilato in chiave giudaica (pp. 50-53). Dio, pur non avendo nessuna responsabilità se l'uomo finisce nel peccato, in quanto onnisciente e onnipotente, conosce in anticipo ciò che accade sulla terra e ha il potere di condurre il saggio al bene e lo stolto al male (Sir 16, 11-22). L'uomo di Ben Sira, quindi, può decidere di rispettare o infrangere la legge divina e, in base a ciò, essere premiato o punito da Dio. Il Creatore, però, è magnanimo e tende soprattutto a perdonare, perché sa che la vita dell'uomo è breve e, guidandolo al rispetto della legge, cerca di renderlo consapevole di essere partecipe della ragione divina.

Nel secondo saggio *La provvidenza divina nella prima Stoa e in Gesù ben Sira* (pp. 68-107), Kaiser traccia una storia del concetto di provvidenza. Nel mito la μοῖρα trova massima espressione in Cloto, Lachesi e Atropo, che rispettivamente filavano, separavano e recidevano i fili del destino. Una prima idea di provvidenza divina si trova con i filosofi naturalisti ionici e, in particolare, con Diogene di Apollonia, secondo cui «infatti non sarebbe possibile senza intelligenza una divisione tale che di ogni cosa la misura realizzi, e d'inverno e d'estate, e di notte e di giorno, e di piogge e di venti e di sereni: e tutte le altre cose, se uno vuole esaminarle, le troverà disposte nel miglior modo possibile» (DK 64B 3 = LM 28 D5b; trad. it di R. Laurenti in G. Giannantoni (ed.), *I Presocratici: testimonianze e frammenti*, Laterza, Roma-Bari 1969, p. 633). Nel *Timeo*, la πρόνοια prende forma come la 'premeditazione' demiurgica che ha generato questo cosmo come un essere vivente (*Tim*. 30b 6-c 1), mentre nella prima Stoa la πρόνοια, avvalendosi dell'εἱμαρμένη e dell'ἀνάγκη come intermediari, sarà legata al governo del mondo (pp. 73-75). La πρόνοια stoica, però, a discapito della critica epicurea e accademica, risultava essere compatibile con la presenza del male e della malvagità nel cosmo per via della convivenza degli opposti nel tutto:

all'armonia del mondo contribuiva, oltre all'utile, ciò che è dannoso e, oltre ai buoni, i malvagi (p. 79). Nello stoicismo, invece, più raro è l'appello all'ira di Zeus per punire i malvagi con i mali e si tratta di un'ira che colpisce anche i buoni come «in una sventura che colpisce l'intera città» (p. 80). Il sapiente stoico accetta il fato, non lasciandosi sopraffare dai sentimenti ed essendo libero dagli affetti, al punto che, secondo Seneca, anche la morte, che è ineluttabile, deve essere affrontata serenamente (pp. 87-88). Attraverso un confronto con la teologia solare egiziana (pp. 88-91) e con il Salmo 104 (pp. 91-93), Kaiser passa ancora una volta a mostrare il debito di Ben Sira verso lo stoicismo. Anche se nel *Siracide* la parola πρόνοια non compare, secondo Kaiser, in Sir 39,12-35 è chiara l'allusione alla provvidenza, laddove, però, a differenza degli Stoici, «provvidenza divina non significa che ogni evento è determinato. Non c'è ἀνάγκη che determini il fato dell'uomo, non una necessità ma un Dio per un verso benevolo e per l'altro adirato, che fa sì che a ogni uomo accada quel che merita in base alle sue azioni. Il Dio di Ben Sira non è inoltre immanente al mondo come suo principio formatore, ma gli sta di fronte come suo creatore» (p. 103).

Il terzo contributo *Bellezza e armonia del mondo e il problema del male e della malvagità* (pp. 108-152) è volto a mostrare come nella prescienza e onniscienza del Dio ebraico del *Siracide* si ritrovi l'idea di un mondo inteso come contrapposizione di bene e male, da cui deriva l'armonia del tutto. Ben Sira, però, sviluppa una simile concezione cosmologica in conformità all'idea giudaica di trascendenza, secondo cui Dio è superiore a ogni cosa e, per questo motivo, è da temere e da lodare. Kaiser, partendo dal *De mundo* (che, a suo avviso, sarebbe stato opera di un filosofo del tardo stoicismo) mostra che l'idea del cosmo come prodotto della co-presenza degli opposti sia ben radicata all'interno del pensiero greco (cfr. *De mund*. 396a 33-b 34). Già nel X libro delle *Leggi* di Platone, l'ordine del mondo appariva non come il prodotto del caso ma della ragione divina (pp. 111-114) e nell'*Inno a Zeus* di Cleante sarà sancita l'esistenza di un'armonia del cosmo di cui fa parte anche il male (pp. 114-122). Kaiser, poi, analizzando più da vicino le posizioni di Crisippo (pp. 122-124) e di Seneca (pp. 125-134), procede al confronto con il *Siracide*, in cui si ritrova l'idea del mondo come scandito in coppie di opposti: «Ben Sira sollecita i suoi allievi a osservare come tutte le opere di Dio siano a due a due, in rapporto di antitesi l'una con l'altra – come, per esempio, bene e male, vita e morte, buono ed empio, luce e tenebra» (p. 139). Dio ha la «libertà sovrana» e il suo agire deve essere contestualizzato in quella

«polarità» che caratterizza l'intera creazione (*ibidem*). Ben Sira, però, si distingue dai filosofi greci e romani perché, secondo Kaiser, le «tensioni» di questo mondo non solo vengono superate nell'armonia del tutto, ma l'inno di Ben Sira alla bellezza della creazione di Dio (Sir. 42,15-43,33) si conclude con l'elogio delle opere di Dio «fondando così la richiesta che lo si tema e sempre di nuovo lo si lodi, benché e perché nessun cantico di lode può celebrarlo in misura adeguata» (p. 151).

Nel quarto e ultimo saggio dal titolo *«Il sapiente soltanto è libero...». I paradossi degli stoici* nei Paradoxa Stoicorum *di Cicerone e nel* Quod omnis probus liber sit *di Filone* (pp. 153-202), Kaiser procede al confronto tra Filone di Alessandria e Cicerone, a cui riconosce un ruolo d'eccezione per la sua «conoscenza sovrana della filosofia greca» che gli ha permesso «di mettere a disposizione dei romani, in latino, una *summa* ripensata delle idee del pensiero greco che gli parevano importanti» (p. 162). Kaiser si concentra soprattutto su due dei sei paradossi stoici presi in esame da Cicerone: il primo, secondo cui «soltanto ciò che è moralmente buono (καλόν/*honestum*) è un bene» (pp. 172-178), e il sesto, secondo cui «solo il sapiente (σοφός/*sapiens*) è ricco (πλούσιος/*dives*)» (pp. 179-184). Le tematiche affrontate nel *Quod omnis probus liber sit* filoniano, secondo Kaiser, molto ricordano i *Paradoxa* ciceroniani, anche se nel caso di Filone determinante è la ripresa della filosofia greca in chiave mosaica. In particolare, Kaiser mostra come Filone si concentri sul paradosso che dà il titolo all'opera, che corrisponde al quinto riportato da Cicerone, secondo cui «soltanto il sapiente è libero (ἐλεύθερος/*liber*) e soltanto qualsiasi stolto è uno schiavo (δοῦλος/*servus*)» (pp. 192-196). Attraverso un'analisi del rapporto in Filone tra l'ὀρθὸς λόγος (la "retta ragione") e la legge di natura – laddove vivere secondo natura corrisponde al vivere secondo virtù –, Kaiser, in relazione al *De legibus* ciceroniano, mostra come nel *Quod omnis probus liber sit* legge di natura e legge divina coincidano: «legge di natura e legge biblica sono per Filone sullo stesso piano: la legge del Sinai è l'essenza della *lex naturae*» (p. 199). In conclusione, Kaiser mostra come la 'filosofia pratica stoica' espressa nei paradossi «poté essere accolta e difesa tanto da un politico e filosofo romano dello stato, che insisteva sul *mos maiorum*, quanto da un filosofo della religione giudeo, per il quale la legge data da Dio al suo popolo per mezzo di Mosè era l'essenza delle legge di natura e della vita» (p. 201).

Kaiser considera il *Quod omnis probus liber sit* di Filone come uno dei suoi primi scritti perché – dice – «in quelli tardi, dedicati unicamente all'interpretazione allegorica della Torà [*sic*], l'influenza della

filosofia è interamente al servizio dell'esegesi» (p. 187). Ma se, invece, consideriamo quest'opera di Filone come una delle opere filosofiche che egli scrisse subito dopo l'ambasceria condotta a Roma presso Gaio Caligola tra il 38 e il 39 d.C., il confronto con Cicerone condotto da Kaiser assume un significato ancora più incisivo (cfr. M. R. Niehoff, *Philo of Alexandria. An Intellectual Biography*, Yale University Press, New Haven 2018, pp. 69-90). Cicerone, infatti, potrebbe aver svolto un ruolo più significativo di quanto si è soliti pensare nella ricezione filoniana della tradizione stoica (e non solo). Le ipotesi avanzate da Kaiser, alla luce delle ultime proposte biografiche su Filone, mettono in luce quanto il suo soggiorno a Roma debba essere stato determinante da un punto di vista culturale e filosofico e, sulla scia anche degli studi di C. Lévy (cfr. Cicero Academicus. *Recherches sur les Académiques et sur la philosophie cicéronienne*, École française de Rome, Paris 1992, spec. pp. 509-521), mostrano quanto sia necessario prendere in considerazione una possibile influenza ciceroniana sugli scritti di Filone.

Università degli Studi dell'Aquila
ludovica.deluca@gmail.com

Kaiser, Otto, *Felicità dell'uomo e giustizia di Dio: Studi sulla tradizione biblica nel contesto della filosofia ellenistica*, Paideia, Torino 2018, 229 pp., € 25,00.

P. G. Pavlos *et al.* (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*

di
Marco Zambon

La collana che ospita questo libro intende studiare gli autori tardo-antichi, considerandoli «non come rappresentanti di una 'tradizione' [...], ma come individui immersi nella cultura intellettuale del loro tempo» (p. II), prestando attenzione non solo alle idee, ma anche agli argomenti con i quali esse sono state sostenute e confrontando tra loro le tesi di cristiani e pagani.

Il libro curato da Pavlos, Janby, Emilsson e Tollefsen risponde bene a questi obiettivi: ciascuno dei quindici saggi che lo formano affronta il rapporto tra platonismo e cristianesimo partendo dall'esame di un tema specifico, studiato in uno o più autori cristiani e pagani, vissuti tra il II e il VII secolo. A una sezione metodologica seguono tre sezioni tematiche, sulla cosmologia, la metafisica e l'etica. Gli autori ai quali sono dedicati i saggi sono Plotino, Porfirio, Proclo e, tra i cristiani, Agostino, Evagrio, pseudo-Dionigi, Giovanni Filopono e Massimo il Confessore; anche altri autori, come Giamblico, Origene e i Cappadoci, sono oggetto di numerose osservazioni.

I primi tre saggi mostrano come procedessero gli autori cristiani nei confronti delle fonti platoniche. S. Morlet (*The Agreement of Christianity and Platonic Philosophy from Justin Martyr to Eusebius*) indica quali sono state le strategie usate dagli scrittori cristiani per spiegare sia l'accordo, sia le divergenze tra la dottrina platonica e la tradizione di fede, mentre C. Hoenig (*Augustine and the "Prophecy" of Plato,* Tim. *29c3*) e C. Hecht (*Porphyry's Daemons as a Threat for the Christians*) studiano due casi esemplari dell'applicazione di tali strategie.

Nel primo caso, si tratta di un uso positivo della dottrina platonica: Agostino cita il passo di *Tim.* 29c (nella traduzione di Cicerone) sia in

De cons. I 35, 53, sia in *De Trin.* IV 18, 24, per mostrare ai propri avversari – platonici contemporanei ed eretici ariani – che le dottrine della mediazione salvifica del Verbo incarnato e della centralità della fede nel processo della giustificazione sono coerenti con quanto anche Platone scriveva nel *Timeo*. Credo, però, sia troppo affermare che Agostino utilizzasse Platone come «un profeta della verità cristiana» (p. 43). Platone, infatti, non era l'unico filosofo fonte di ispirazione per Agostino, come per gli altri scrittori cristiani: T. Ekenberg (*Augustine on* Eudaimonia *as Life Project and Object of Desire*), per esempio, formula nel proprio contributo una tesi interessante, mostrando che l'etica agostiniana può essere letta come una cristianizzazione di quella di Epicuro.

Anche Eusebio riconosceva la verità di molte dottrine attribuite a Platone, ma era assai più cauto nei confronti dei platonici contemporanei. C. Hecht fa vedere che nella *Preparazione evangelica* egli – senza falsificare i testi, solo con un'accorta scelta dei passi da accostare gli uni agli altri – ha irrigidito e semplificato le tesi esposte da Porfirio nella *Filosofia degli oracoli* e nel trattato *Sull'astinenza*, facendo in modo che risultassero contraddittorie, allo scopo di screditare quello che considerava un avversario. La strategia di usare l'autorità di Platone per smentire le tesi dei platonici contemporanei è stata sfruttata anche da Giovanni Filopono, contro Proclo, a proposito dell'eternità del cosmo, come mostra T. T. Tollefsen nel proprio saggio (*Proclus, Philoponus and Maximus: The Paradigm of the World and Temporal Beginning*).

Il caso di Porfirio è interessante, perché accanto alla violenta e duratura polemica esplicita nei suoi confronti, a causa delle tesi esposte nel trattato *Contro i cristiani*, vi è stata un'ampia e altrettanto duratura ricezione del suo pensiero. Questo vale soprattutto per l'*Isagoge*, ma il saggio di A. Pirtea (*The Origin of Passions in Neoplatonic and Christian Thought: Porphyry of Tyre and Evagrius Ponticus*) mostra un altro possibile aspetto della sua influenza (e di quella di Plotino), esaminando le somiglianze tra il modo in cui Evagrio Pontico collega il nascere delle passioni all'esperienza percettiva e la dottrina di Porfirio sullo stesso tema.

Il rapporto di appropriazione creativa e opposizione che i teologi cristiani hanno avuto con la filosofia platonica e i problemi che si presentano ai loro interpreti dei secoli successivi sono esemplificati in modo efficace nell'itinerario biografico e speculativo di due degli autori discussi nel volume: Agostino e lo pseudo-Dionigi.

Grazie ai «libri dei platonici» Agostino è tornato alla fede, in essi egli ha trovato gli strumenti concettuali per interpretare la struttura della realtà e il processo della conoscenza, ma sempre più chiaramen-

te ha anche riconosciuto i limiti del platonismo, perché estraneo al Dio che in assoluta libertà e per pura grazia crea e salva gli uomini incarnandosi. Questo passaggio è ben illustrato da L. F. Janby (*Christ and Pythagoras: Augustine's Early Philosophy of Number*), che studia il modo in cui si è evoluto l'interesse di Agostino per il problema della natura dei numeri subito dopo la conversione: dall'iniziale adozione della distinzione tra numeri sensibili e intelligibili, per dare conto della dipendenza del mondo sensibile da una realtà che lo trascende, alla progressiva marginalizzazione di questo tema, dopo la sua ordinazione presbiterale e il più deciso orientamento biblico della sua produzione.

Il cosiddetto pseudo-Dionigi ha così profondamente assimilato il lessico e la dottrina di Giamblico e del platonismo ateniese del V secolo da far sospettare che il suo sistema teologico non fosse che una trasposizione in termini debolmente cristianizzati della dottrina di Proclo. P. G. Pavlos (*Theurgy in Dionysius the Areopagite*) sottolinea, invece, che, quando egli parla di teurgia, si riferisce all'azione storica con la quale Dio si rivela, sicché la teurgia è azione di Dio e teurgo è il Cristo. Un linguaggio tecnico del tutto simile a quello di Giamblico e Proclo è stato usato, dunque, per veicolare contenuti del tutto diversi.

Il saggio di E. Moro (*Patristic Reflections on Formless Matter*) apre la sezione dedicata ai problemi della cosmologia: in questo ambito, l'affermarsi della dottrina della *creatio ex nihilo* rendeva evidente la rottura compiuta dai pensatori cristiani rispetto alla tradizione filosofica. Allo stesso tempo, la riflessione dei platonici sull'assenza di determinazione della materia è stata profondamente assimilata da autori come i Cappadoci e Agostino, per i quali proprio questa assoluta indeterminatezza rende la materia capace di adeguarsi docilmente all'azione creatrice di Dio, senza residui o opposizioni. Lo statuto della materia è al centro anche del contributo di E. K. Emilsson (*Plotinus' Doctrine of Badness as Matter in* Ennead *I.8 [51]*). Contro le obiezioni avanzate anticamente da Proclo e oggi da J. Opsomer e altri studiosi, Emilsson mostra la coerenza della tesi, apparentemente contraddittoria, di Plotino, secondo la quale la materia è del tutto priva di determinazione ed è allo stesso tempo causa del male nel cosmo sensibile.

Un altro problema molto discusso è stato quello dell'eternità del cosmo, esaminato nel già citato saggio di T. T. Tollefsen. I protagonisti di questo dibattito, insieme ad altri prima e dopo di loro, sono stati Proclo e Giovanni Filopono. Proclo riteneva il cosmo sensibile immagine, che dura perpetuamente (illimitata nel passato come nel futuro), di un paradigma atemporale, che si trova nel demiurgo. Filopono

argomentava contro Proclo che, se è vero che il Dio creatore è eterno e non vi è in lui alcun processo, è nondimeno vero che il cosmo creato ha avuto un inizio temporale (si può, cioè, risalire all'indietro la serie degli eventi cosmici fino a un punto di partenza) e avrà una fine. L'interesse di questo dibattito sta, tra le altre ragioni, nel fatto che esso mostra come, accanto alla tradizione platonica, nella discussione tra filosofi e autori cristiani anche Aristotele e i suoi commentatori abbiano avuto, soprattutto dal IV secolo in avanti, un posto e un'importanza crescenti.

Sulla compenetrazione tra elementi platonici e aristotelici nel dibattito filosofico e in quello teologico della tarda antichità è particolarmente illuminante il saggio di S. Mateiescu (*The Doctrine of Immanent Realism in Maximus the Confessor*). Il problema di spiegare in che modo negli individui esista un elemento per cui essi sono identificabili come dotati di una medesima natura era cruciale per la dottrina trinitaria nicena (una sola natura divina in tre persone) e per la cristologia calcedonese (due nature in un solo individuo). Mateiescu mostra le linee del dibattito che giunge a Massimo il Confessore e spiega l'originalità della sua posizione, che definisce un "realismo immanente".

D. J. Tolan (*The Impact of the* Ὁμοούσιον *on the Divine Ideas*) torna sul rapporto tra mondo sensibile e primo principio, mostrando come sia i platonici di età imperiale, sia i teologi cristiani hanno risolto il problema di collegare il mondo molteplice degli enti determinati con il primo principio assolutamente semplice attraverso la mediazione di un cosmo intelligibile di idee poste all'interno dell'intelletto divino.

Due temi maggiori della concezione platonica della realtà – l'idea di un ordinamento gerarchico degli esseri e la dottrina della partecipazione – e il problema della conoscenza sono trattati in un contributo dedicato allo pseudo-Dionigi e in due dedicati a Massimo il Confessore, tutti e tre tesi a mostrare che la riflessione dei teologi cristiani si inserisce nella tradizione platonica innovandola profondamente.

Il saggio di D. A. Vasilakis (*On the Meaning of Hierarchy in Dionysius the Areopagite*) completa quello di Pavlos: pseudo-Dionigi, da una parte, assume la concezione neoplatonica della realtà come un sistema di esseri ordinato in livelli diversi, secondo un dinamismo fondamentale di manenza - uscita - ritorno, che ha in Dio la propria origine e il proprio fine; dall'altra parte, la nozione di "gerarchia" non è tanto legata nel *corpus* dionisiano a livelli digradanti di realtà, potere e conoscenza, bensì alla diversa intensità con la quale gli esseri sono orientati al proprio principio e promuovono il ritorno a esso degli esseri loro subordinati. In questa prospettiva, la gerarchia riguarda soprattutto il

processo di ritorno al principio ed è speculare al dispiegamento provvidenziale dell'uscita delle cose da Dio.

J. D. Wood (*That and How* Perichōrēsis *Differs from Participation: The case of Maximus the Confessor*) esamina la dottrina della pericoresi di Massimo il Confessore, ne mostra il radicamento nelle discussioni trinitarie del IV secolo e nella dottrina platonica della partecipazione, della quale costituisce, però, il superamento. Mentre la partecipazione suppone che quanto è proprio di un essere di livello superiore, si ritrovi anche nell'essere inferiore in forma limitata e depotenziata, la dottrina della pericoresi afferma che due esseri, rimanendo ciascuno se stesso, si compenetrano reciprocamente in modo totale. Questo serviva a Massimo ad articolare la dottrina cristologica dell'identità in Cristo della persona del Verbo e dell'uomo, ma anche a descrivere la condizione escatologica dei salvati che, rimanendo nella propria creaturalità, sono deificati, realizzando quella perfetta assimilazione a Dio che era per i platonici il fine della filosofia.

Alla dottrina di Massimo è dedicato anche il contributo di E. B. Dewhurst (*Apophaticism in the Search for Knowledge: Love as a Key Difference in Neoplatonic and Christian Epistemology*): il confronto con la teoria della conoscenza di Proclo serve all'autore a mostrare che, anche se essi condividono il punto di partenza, gli esiti ai quali giunge il teologo cristiano sono del tutto diversi da quelli di Proclo. Entrambi assumono che la conoscenza è proporzionata alla natura, sicché gli uomini conoscono ogni cosa in modo umano. Massimo ritiene, però, che nella condizione escatologica gli uomini conosceranno in un modo non umano, ma divino, non nel senso che possederanno una conoscenza di Dio identica a quella che egli ha di se stesso, ma nel senso che saranno posti in una relazione vera e immediata con lui.

Questo volume non vuole essere una sintesi storica, né un'introduzione sistematica al tema del "platonismo cristiano", anche se ha alcuni tratti dell'una e dell'altra nell'ampiezza cronologica e tematica dei contenuti e nella presentazione breve e chiara che di essi offrono i singoli saggi. Un problema non del tutto risolto – probabilmente perché insolubile – è trovare l'equilibrio tra l'esigenza di offrire agli specialisti contributi originali e rigorosi su problemi complessi, già oggetto di una vasta bibliografia, e l'esigenza di rendere tali contributi leggibili anche a chi non conosce già quei temi, mantenendo, per di più, la scrittura entro limiti di spazio ristretti.

Malgrado queste difficoltà, il libro offre molto materiale su cui riflettere, documenta la varietà dei modi in cui gli scrittori cristiani si

sono confrontati con le forme assunte dal platonismo nel corso dell'età imperiale e fa intravvedere i molti problemi d'interpretazione che i singoli autori e testi pongono agli studiosi. Come quasi sempre accade in raccolte di questo tipo, l'insieme rimane abbastanza frammentario, ma in questo caso tale esito corrisponde all'esplicita scelta di metodo dalla quale il libro nasce.

Nell'introduzione, infatti, i curatori spiegano l'idea di "trasmissione" o di "influenza" del platonismo sul pensiero cristiano, insistendo su due aspetti: la trasmissione del platonismo alla teologia cristiana non è avvenuta in modo uniforme, ma ciascun autore cristiano si è rapportato al proprio ambiente culturale e alla tradizione platonica in modo creativo e secondo interessi, punti di vista e competenze diversi; in secondo luogo, non si è trattato dell'introduzione nel pensiero cristiano di materiale dottrinale platonico assunto così com'era, ma di un processo di selezione, risignificazione e trasformazione di idee, parole e testi che ha prodotto un tipo di platonismo nuovo.

Il modo migliore per dar conto di un processo così complesso è stato, perciò, quello di offrire una molteplicità di «casi di studio circoscritti, che ci permetta di cogliere dettagli destinati ad andare perduti, se riassunti in una sintesi dai contorni troppo nitidi», come scrive E. Moro all'inizio del proprio contributo (p. 63).

Questo punto di vista è condivisibile, come lo sono le conclusioni formulate dai curatori al termine dell'introduzione, che è una specie di guida alla lettura e di quadro unificante per i saggi che seguono: la recezione del platonismo da parte dei teologi cristiani è consistita nell'uso – consapevole o inconsapevole – di materiali platonici, che sono stati collocati in un contesto nuovo e dotati di funzioni e significati nuovi. Se di un "platonismo cristiano" si può parlare – malgrado le riserve più volte espresse da H. Dörrie su questa espressione –, lo si deve fare nella consapevolezza della sua discontinuità rispetto al platonismo dei filosofi pagani contemporanei.

Università degli Studi di Padova
marco.zambon.2@unipd.it

Pavlos, Panagiotis G.-Janby, Lars Fredrik-Emilsson, Eyjólfur Kjalar-Tollefsen, Torstein Thedor (eds.), *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, Routledge, London-New York 2019, 316 pp., £ 120,00.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

A. Melloni (ed.), *Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*

di

Alessandro Agostini

In occasione della ricorrenza dei cinquecento anni dall'affissione, reale o presunta, delle celebri 95 Tesi di Lutero, è stata data alle stampe con il contributo della più che meritevole casa editrice il Mulino una delle più poderose raccolte di contributi che sul teologo tedesco si sono mai avute finora, intitolata *Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*. Sotto la direzione di A. Melloni essa raccoglie in due grandi volumi ben settantaquattro articoli (raggruppati per argomenti in nove ampie sezioni) di diversi specialisti italiani e stranieri: da Paolo Ricca a Volker Leppin, da Patrizio Foresta a Luise Schorn-Schütte, da Michele Lodone a Lothar Vogel, da Kirsi Stjerna a Enrico Galavotti. Chiudono la raccolta un'ampia sezione di tavole illustrative e un utilissimo (data la mole dei saggi) *Indice dei nomi*. Considerato l'elevato numero dei contributi, in questa sede si è ritenuto opportuno dar conto dei risultati della ricerca di alcuni di essi, piuttosto che di tutti.

In *Riforma e protestantesimo. Un inventario della questione* Paolo Ricca cerca di definire cosa sia stata la Riforma luterana. Non è facile né scontato rispondere al quesito, tanto più che nei secoli proprio la sua azione "riformatrice" è stata seriamente messa in questione da più fronti e già a partire dagli stessi contemporanei del monaco agostiniano: i cattolici hanno sempre imputato a Lutero il grave errore (oltre ai vari altri di natura dottrinaria) di aver frantumato l'unità della Chiesa d'Occidente, piuttosto che averla propriamente riformata; gli anabattisti lo hanno accusato di non aver saputo affrancare la fede cristiana dalla "cattività della politica", allo stesso modo e con la stessa veemenza con cui essa è stata affrancata da quella della Chiesa di Roma/

Babilonia; vi sono poi le critiche di Th. Müntzer (c. 1489-1525) – cui è specificamente dedicato il ricco contributo di Günter Vogler, *L'eredità di Thomas Müntzer. Un'alternatica nel processo di riforma* (pp. 359-374) – il quale riteneva che Dio avesse affidato agli ultimi il compito di rovesciare l'ordine mondano consolidato e che pertanto il teologo di Wittenberg non avesse riformato, ma frainteso e scimmiottato il messaggio autentico del cristianesimo (si pensi, solo per fare un esempio, alla famigerata posizione di Lutero di fronte alle guerre dei contadini contro i principi). L'Autore ritiene invece che quella promossa da Lutero sia stata effettivamente una riforma nel senso (barthiano) di una "rifondazione" (*Neubegründung*) (cfr. p. 7) che ha creato non una nuova Chiesa con le sue nuove regole e istituzioni, «ma un nuovo modello dell'unica Chiesa di Cristo» (ivi, 8) in cui il primato spetta alla Scrittura e il cui capo è esclusivamente Cristo e non il Papa. Se è vero che fra i vari fattori che hanno contribuito a generare la Riforma possono a buon diritto annoverarsi la questione morale (lo scandalo delle indulgenze, l'immoralità patente del clero, la diffusione di pratiche figlie della più cieca superstizione), fattori politici (lo sfaldamento del Sacro Romano Impero), fattori sociali (il passaggio da una società feudale a una borghese), fattori culturali (l'influenza dell'Umanesimo con il suo ambizioso "ritorno alle fonti"), a ragione l'Autore riconosce che a giocare il ruolo decisivo è stata propriamente la «matrice [...] di natura religiosa» (ivi, 6). Più che gli scandali, per quanto diffusi e gravi, era la scoperta del "vero" significato del messaggio evangelico a costringere Lutero a rifondare una dottrina e un conseguente e coerente modello di Chiesa: da qui le notevoli differenze, se non addirittura le radicali incompatibilità, fra la proposta luterana e quelle dei tanti riformatori contemporanei (sia umanisti che teologi), i quali, pur denunciando apertamente talune pratiche nocive, cattive abitudini o comportamenti disdicevoli della Chiesa ufficiale, rimasero volutamente in linea con la dottrina romana. Il protestantesimo, che vede nella seconda Dieta di Spira (20 aprile 1529) il suo ufficiale atto di nascita, è il risultato «[...] di un'insopprimibile esigenza di libertà, e più precisamente di libertà di coscienza in materia di religione» (ivi, 4) e in quanto tale esso è «figlio tanto della Riforma quanto della sua scomunica» (ivi, 5), per cui «non si può capire il protestantesimo senza capire la Riforma» (*ibidem*). Perché se ne possano apprezzare gli effetti, Ricca mostra il rapporto che esso ha intrattenuto con la modernità sotto tre profili: la secolarizzazione, i valori dell'Occidente e l'avvento dello spirito

capitalistico. Sposando le tesi espresse da F. Gogarten in *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, l'Autore riconosce nell'essenza stessa della fede giudeo-cristiana un effetto secolarizzante, cioè una distinzione netta fra divino e mondano di cui la Riforma si è fatta, a suo modo, interprete (Lutero avrebbe secolarizzato la Chiesa, smascherandone il fondamento umano più che divino e biblico). Essa inoltre si è fatta portatrice di un messaggio, quello della libertà della coscienza e della sua invalicabilità in materia religiosa, da cui l'Europa moderna non ha più potuto prescindere. Sul tema invece dei diritti vari, come anche della laicità dello Stato, più cautamente e d'accordo con le posizioni assunte da E. Troeltsch nel suo *Il protestantesimo nella formazione del mondo moderno*, Ricca si dice convinto che siano stati i riformatori minori, più che Lutero, ad aver giocato un ruolo dirimente. Per quanto concerne infine il peso dell'etica protestante sul capitalismo moderno, criticando le note tesi di M. Weber contenute ne *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, l'Autore segnala che questo rapporto non va inteso minimamente nel senso di un nesso fra causa ed effetto. Se è vero che Lutero sacralizza l'ordinario mondo del lavoro, secolarizzando la santità (cfr. p. 12), non si può far coincidere con il suo pensiero la sensibilità genuinamente puritana entro la quale, più pertinentemente, può, ma solo con il concorso di altri fattori culturali, aver avuto origine qualcosa come lo "spirito del capitalismo".

Il contributo di Wietse de Boer, *Riforme e controriforme. Termini in conflitto nella storia della Riforma*, offre un'utile panoramica generale sui problemi relativi proprio all'impiego delle categorie di "riforma" e "controriforma" per comprendere in maniera rigorosa quei fenomeni cui essi pretendono di riferirsi. Come sottolinea l'Autore, l'appello a un sistematico processo di *reformatio* risale almeno alla fase più matura del Medioevo, ove abbonda l'occorrenza del termine in riferimento a svariati settori: dalla politica all'Università, dalle strutture ecclesiastiche al più comune sentire religioso dei fedeli. In ogni caso esso nel suo significato stava a indicare «il ritorno a un ideale ordine preesistente, oppure un cambio di rotta per realizzarne uno nuovo» (ivi, 23). Il suo impiego nel XVI secolo invece si colora decisamente di «toni apocalittici», provenendo «[...] spesso da chi rivendicava una posizione di autorità e si voleva opporre a un avversario ideologico» (*ibidem*). Lutero, che in verità curiosamente ne fece uso con estrema parsimonia, lo impiegò per riferirsi «o alla correzione dottrinale o a un rinnovamento del mondo operato da Dio» (*ibidem*). Nello scontro

ideologico fra ortodossi cattolici e cristiani non allineati alla Chiesa di Roma il termine divenne oggetto di comprensibile contesa, motivo di rivalità e ovvia rivendicazione, anche se ben presto «il fatto che luterani, calvinisti, e altri movimenti non fedeli a Roma si fossero appropriati del vessillo della Riforma fece sì che essa portasse a lungo il marchio di fenomeno protestante» (ivi, 24). Il passaggio da etichetta puramente partigiana a categoria confessionale e, in seguito, a concetto storiografico non fu poi molto lungo, dal momento che il termine venne ben presto impiegato da chi, come Toedoro di Beza (1519-1605) e Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692), era impegnato già fra la fine del '500 e l'inizio del '600 a fornire i primi resoconti della "riforma" ormai compiutasi in territorio tedesco, dalla quale era sorta una diversa confessione cristiana. È in tale frangente che si assiste all'impiego da parte delle nuove comunità evangeliche del termine "controriforma" per indicare null'altro che le iniziative di (spesso violento) reinserimento dei riformati nell'ovile cattolico; ben presto Johann Stephan Pütter (1725-1807) utilizza il medesimo termine come vero e proprio concetto storico con cui interpretare il progetto di difesa dell'orizzonte cattolico contro l'affermarsi dell'ideologia riformata. Sul finire del XVIII secolo il binomio Riforma-Controriforma è ormai, fuori dai confini confessionali e geografici ove nacque, patrimonio concettuale storiografico condiviso dagli studiosi che si occupano di quella che così «divenne un'epoca storica a tutti gli effetti» (ivi, 25): un binomio «assunto a piano progettuale per la lettura della storia moderna europea» (ivi, 26). Fu proprio Hegel, nonostante taluni limiti della sua lettura che hanno sollecitato lunghe riflessioni nel '900 sul rapporto fra l'azione riformatrice del monaco sassone e la modernità, a costituire un punto di riferimento di indubbio prestigio quanto all'inserimento di vicende, fino a quel momento ritenute tutte interne a un dibattito per lo più confessionale tedesco, in un quadro di più ampio respiro, in «una visione complessiva del progresso umano» (ivi, 22). Fu a partire dal XX secolo che gli studi sull'argomento cominciarono a mostrare i risultati più solidi e rigorosi sul tema. Con Hubert Jedin, Heiko A. Oberman e Steven Ozment si è potuto comprendere ad esempio quanto problematico e denso dovesse risultare il concetto di "riforma", tanto da dovere essere usato per indicare in verità quella congerie di aspettative, idee e progetti di cui poi la Riforma protestante sarebbe stata l'esito (anche se ben identificabile e specifico rispetto alle sue matrici originarie) e la Controriforma non più un puro momento oppositivo, ma una riforma che in ambito cat-

tolico condivideva la stessa comune origine di quella luterana. Con gli studi di Robert Scribner, Wolfgang Reinhard e Heinz Schilling è emerso infine il pregevole tentativo di incrociare il contributo di varie prospettive e ambiti di ricerca, quali l'antropologia, la sociologia, gli studi di genere al fine di «promuovere un'analisi storica di più ampio respiro» che ormai era in grado di interpretare «le riforme europee come parti di un più ampio processo storico – sociale, politico, istituzionale – piuttosto che come ideologie e movimenti religiosi antagonistici» (ivi, 29). In tal modo il concetto di "riforma" (e quindi il suo corrispondente "controriforma") è stato reso ad opera degli studiosi decisamente «meno monolitico e più indeterminato» (ivi, 28), e con ciò sgravato di tutte quelle «supposizioni aprioristiche» (ivi, 21) che esso, senza alcuna rigorosa ricomprensione e problematizzazione, inevitabilmente trascinerebbe con sé a partire da quella sua lontana origine partigiana e confessionale.

Nel suo *Ecclesia semper reformanda* Christopher M. Bellitto analizza i numerosi tentativi di riforma attuati in età medievale e dunque l'eredità cui avrebbe attinto poi la riforma luterana. Fra le prime e più celebri operazioni riformatrici si annovera quella gregoriana che, nel tentativo di ricostruire l'antica purezza dell'*ecclesia primitiva* corrotta dal suo intreccio con il potere politico, cercò di eliminare ogni interferenza di questo negli affari concernenti le scelte in materia religiosa, sul modello delle decisioni che attorno al X secolo furono prese dai monaci di Cluny. Si tratta di una riforma "dall'alto verso il basso" in cui in sostanza il fedele, più che l'agente del cambiamento, pare esserne il beneficiario, esattamente come "dall'alto verso il basso" furono i quattro concili Lateranensi (1123, 1139, 1179, 1215) che pure cercarono di apportare modifiche non insignificanti, il più delle volte proprio a livello diocesano (con quasi immediato effetto sulla massa dei fedeli), come ad esempio l'istituzione di cattedre, a spese della comunità, per la formazione dei futuri parroci. Ben diversa però fu la situazione che si presentò nel XII secolo, con il cosiddetto "risveglio evangelico" ove alle costanti istanze di riforma "dall'alto" si associarono tentativi di riforma "dal basso", motivati forse dalla reazione dei singoli fedeli ai modesti cambiamenti attuati fino ad allora dalla Chiesa. Ne furono fulgidi esempi la figura di Bernardo di Chiaravalle, come anche il proliferare di predicatori itineranti e movimenti pauperistici che operarono un netto ravvivamento della spiritualità e della devozione popolare generando cambiamenti "dal basso"; e ancora si potrebbe considerare il fenomeno dei movimenti

autoriformatori sorti in seno ad alcuni tradizionali ordini religiosi (quello benedettino e quello agostiniano ad esempio). Bellitto non esita a considerare questo "risveglio", in qualche modo, persino un «precursore» (ivi, 51) delle critiche mosse alla Chiesa di Roma dai riformatori cinquecenteschi. All'immobilismo che caratterizzò, in tema di riforme, i vertici delle istituzioni durante quasi tutto il XIV secolo a causa di fenomeni densi di conseguenze sul piano politico, religioso e sociale (la Cattività avignonese prima e l'increscioso Grande scisma d'Occidente poi) fece da contraltare una grande riscoperta a livello delle coscienze individuali della fede evangelica e dei suoi più autentici dettami. Ne derivò quella rinnovata sensibilità religiosa che passa sotto il nome di *devotio moderna* e che nella celeberrima *Imitazione di Cristo* (attribuita a Tommaso da Kempis) trovò la sua più conclamata e visibile manifestazione: in essa si assisteva all'esaltazione di una vita autenticamente "apostolica", di una sequela rigorosa e sentita, non formale, dei precetti evangelici, della riscoperta di un'esistenza concretamente cristiana che, per dirsi tale, doveva proporsi un'inaggirabile imitazione del Cristo dei Vangeli. Non è un caso che sul finire di questo così fervente secolo siano sorti movimenti di grandissimo impatto sociale, religioso e finanche politico, quale quello dei lollardi, ispirati dal pensiero di John Wycliffe (c. 1330-1384) e degli hussiti, guidati dal boemo Jan Hus (1369-1415). In entrambi si fanno sistematiche le critiche alle pratiche devozionali più esteriori, al limite della superstizione (come ad esempio la venerazione delle immagini), le contestazioni sul patrimonio dottrinale fino ad allora elaborato dalla Chiesa di Roma (numero dei sacramenti, libera iniziativa nell'interpretazione del testo biblico, ruolo del pontefice e delle leggi canoniche), gli inviti alla collegialità, tanto più richiesta quanto più negata, proprio in quel secolo che, spettatore del Grande scisma, poté appurare la lunga battaglia dei pontefici contro i "conciliaristi". Nel ricco quadro che Bellitto ricostruisce emergono quindi le «molte ipotesi di riforma» (ivi, 57) di secoli ingiustamente considerati statici e decadenti e con esse «una fucina di benintenzionate idee e di tentativi riformatori a cui, almeno in certa misura, avrebbe attinto lo stesso Martin Lutero» (*ibidem*).

Nel suo *Religione, ragione e superstizione. Dalla tarda antichità alla Riforma*, Euan Cameron ricostruisce il tentativo che in Occidente a più riprese si è attuato al fine di separare la religione dalla superstizione, come sua forma degenerata. Nonostante la sua apparente modernità, il dibattito deve essere retrodatato almeno a partire dall'età tardo-

antica allorquando si tentò di operare una netta distinzione fra ciò che è autenticamente religioso e le svariate forme di credenze superstiziose, denominate ora come *deisidaimonìa*, ora come *ethelothreskìa*, rispettivamente la pratica religiosa morbosa e ossessiva, per dirla con Plutarco (cfr. p. 61), e la venerazione di entità di propria invenzione. Si tratta di due concetti tutt'altro che secondari, dal momento che essi compaiono persino in *Atti* 17,22 e *Colossesi* 2,23 al fine di separare l'autentica fede e la retta dottrina dalle più vane e infondate credenze. Il termine latino "*superstitio*" «finì per assommare in sé tutte le connotazioni» di questi due termini «per includere pratiche religiose che trasgredivano gli scopi dell'ortodossia cristiana più stretta, specialmente quelle che sembravano mancare di fondamento sia nella Scrittura che nella ragione» (ivi, 62). Un dibattito quindi che la giovane cristianità cominciò inevitabilmente a fare suo, senza che per questo una serie di credenze o di pratiche superstiziose (incantesimi e formule in lingue ignote, uso di amuleti o di simboli di varia natura) scomparisse davvero del tutto dal sentimento, per così dire, "religioso" del volgo. Si trattava infatti di abitudini fortemente radicate nella popolazione, riplasmate alla luce della nuova dottrina cristiana, contro cui il pensiero ufficiale, dai Padri al tardo Medioevo, non ha mai esitato a prendere provvedimento nella forma di una squalifica rigorosa e incondizionata. L'Autore però precisa che «come la magia curativa, la divinazione spesso lavorava parassitariamente nell'apparato della religione approvata ufficialmente» (ivi, 64); il risultato fu ovviamente che il confine fra religione e superstizione, almeno fra le masse, tendeva a farsi sempre più preoccupantemente sottile e facilmente valicabile. Fra i più illustri critici di simili pratiche, come anche di tutte quante le credenze religiose pagane (ritenute alla luce della verità cristiana puramente "folklore"), non si può non annoverare Agostino d'Ippona, i cui *dicta* sull'argomento confluirono in seguito anche nel *corpus* della legge canonica. Egli metteva mano a una qualche forma di demonologia per giustificare il verificarsi di una serie di eventi apparentemente prodigiosi che a suo avviso invece rientravano tranquillamente e più semplicemente nell'ordine degli eventi naturali: arti divinatorie e predizioni del futuro per esempio dipendevano esclusivamente dall'influenza degli angeli decaduti, di gran lunga più sagaci della creatura umana. Dal XII secolo il *Liber sententiarum* di Pietro Lombardo fornì la base comune per una più approfondita discussione sull'argomento. Dal Medioevo in poi l'arte demoniaca è concepita come potente capacità illusoria e le pratiche

più svariate ad essa connesse, coscienti o incoscienti che fossero, recisamente condannate. Esse rientravano in quell'«osservanza superstiziosa» che, assieme all'arte divinatoria e all'idolatria, costituiva per Tommaso d'Aquino una delle tre facce della più generale *superstitio*. Nel tardo Medioevo l'argomento, dato il pullulare di testi dedicati alla questione, sembrò conoscere un'ampia discussione in linea però con la tendenza post-agostiniana a considerare il demoniaco nella sua "non naturale" capacità ingannatoria. Tali discussioni indagavano gli effetti che sortilegi o rituali vari avevano sugli eventi o sulle persone: non era sulla base di un nesso razionale e naturale che si potevano spiegare eventi prodigiosi generati da strane formule magiche o dall'uso di amuleti; i loro effetti presupponevano un connubio con gli angeli decaduti (e quindi anche la loro non immaginaria esistenza). «L'effetto complessivo dei numerosi distinguo nella trattazione erudita può aver reso inutilmente fumoso e incerto il messaggio della Chiesa sulla superstizione [...]» (ivi, 71), tanto che nel Medioevo ancora si poteva osservare un pericoloso «*continuum* ininterrotto di pratiche religiose, dai rituali integralmente ortodossi, passando per quelli che sono stati chiamati rituali "folklorici"» (ivi, 70). Lutero è l'erede di questa concezione ingannatoria del demoniaco e della connessione fra tutto ciò che vi è di superstizioso nelle pratiche religiose e il potere illusorio del Demonio. Se però fino alla Riforma la critica del pensiero teologico ufficiale e della Chiesa era sempre rivolta alle credenze infondate del volgo, con Lutero si fa avanti l'idea che «l'apparato di culti della vecchia Chiesa è un inganno e una deformazione di Satana, non meno delle credenze degli stregoni e dei guaritori» (ivi, 73).

Wolf-Friedrich Schäufele nel suo *Lutero come padre della Chiesa* indaga i modi in cui venne ritratta la figura del riformatore, partendo dalle sue esaltazioni in ambito protestante (Lutero vivente) per arriva-re alla sua demonizzazione in ambito cattolico. Come l'Autore ricorda, Lutero teneva soprattutto a definirsi "dottore" legato da un giuramento, privato non meno che professionale, alla Sacra Scrittura; la qual cosa lo fece sempre sentire legittimato nella strenua difesa della sua scoperta teologica contro la teologia cattolica allora in auge. Per quanto penalizzato dalle gerarchie ecclesiastiche, egli si vedeva forse più come un possibile erede di alcune dottrine hussite, che dei maggiori umanisti come Reuchlin, Pico della Mirandola e Valla, nonostante fosse solito identificarsi con questi quanto alla triste sorte di perseguitato (e nulla più di questo). Oltre a rivendicare il suo

legittimo e, anzi, doveroso sforzo di comprensione e insegnamento della verità evangelica, si considerava anche un chiamato all'annuncio della stessa, un "evangelista", come ebbe modo di scrivere dalla Wartburg al principe elettore, e suo rinomato difensore, Federico di Sassonia (cfr. p. 78). Nulla più di questo egli amava dire di sé. Rifiutò il titolo di "profeta dei tedeschi" e ancor più fortemente redarguì quanti osavano definire "luterana", piuttosto che propriamente e semplicemente "cristiana", la Chiesa che egli stava sforzandosi di ripensare e che stava risorgendo dalle secolari deformazioni operate dal cattolicesimo romano. Non sorprende invece, dato il quadro profondamente apocalittico in cui era immersa la polemica squisitamente teologica ingaggiata da Lutero contro la Chiesa di Roma (considerata l'Anticristo ormai smascherato prima del definitivo ritorno del Cristo giudice), che i suoi seguaci e i contemporanei lo concepissero come lo spirito del profeta Elia o Daniele. È ben noto che a Lutero, già in vita, fosse tributato grandissimo rispetto dai suoi seguaci e da quanti a lui si rivolgevano per ricevere chiarimenti o indicazioni su qualsiasi argomento richiedesse la sua profonda intelligenza (in tema di pastorale, di liturgia, finanche questioni prettamente giuridiche). È però a partire dalla sua morte che la sua autorità teologica si fece addirittura canonica, tanto che con la *Formula di concordia* del 1577 e il *Liber concordiae* del 1580 egli divenne a tutti gli effetti fondamento canonico e «padre della Chiesa luterana» (ivi, 82), che con sempre maggiore orgoglio si definiva col nome del suo fondatore di fronte alla sempre più accresciuta consapevolezza di un distacco non solo dalla Chiesa cattolica, ma anche dalle Chiese degli altri riformatori, senza tuttavia che nei fatti mai nessun teologo protestante lo qualificasse esplicitamente come "padre". Se da Johann Cochlaeus il mondo cattolico ha squalificato Lutero ritraendolo come eresiarca demoniaco, con il Concilio Vaticano II la figura del riformatore ha iniziato a godere di un rinnovato e più obiettivo interesse nel mondo cattolico, tanto da consentire di poter guardare con più serenità all'antico eresiarca come a un «nostro comune maestro», per usare le note parole del cardinale Johannes Willebrands (ivi, 84).

Per concludere, ai due volumi curati da A. Melloni va senza dubbio riconosciuto il grande merito di aver fornito una lettura poliprospettica della figura del riformatore tedesco, condotta con notevole rigore e sulla base di ricerche molto aggiornate. Essi rappresentano un punto di riferimento sicuramente imprescindibile per quanti vogliono davvero approfondire il pensiero del monaco agostiniano,

gustandone appieno la profonda ricchezza. D'altronde la complessità e l'importanza di una figura così poliedrica, tanto sul piano filosofico quanto su quello storico, quale quella di Lutero, non può non ricevere una più che degna e adeguata trattazione proprio in curatele come questa, che fondono assieme le prospettive di più ambiti di ricerca e le sensibilità di più specialisti.

Università degli Studi Roma Tre
ale.agostini@yahoo.it

Melloni, Alberto (ed.), *Lutero: Un cristiano e la sua eredità. 1517-2017*, il Mulino, Bologna 2017, 1595 pp., € 180,00.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

M. Priarolo, *Malebranche*

di

Antonella Del Prete

Siamo ormai assuefatti all'idea che il canone degli autori con rilevanza filosofica sia stato stabilito in maniera da escludere sistematicamente le donne; da confinare spesso in un ruolo del tutto marginale le tradizioni filosofiche diverse da quella occidentale, anche quando sono state a lungo interrelate con la nostra, come nel caso della filosofia araba ed ebraica; da seguire varianti finalizzate alla costruzione dell'identità nazionale. Per tutto questo esistono spiegazioni. Più difficile invece è determinare perché Malebranche sia stato espulso da questo canone, come giustamente rileva Mariangela Priarolo, e lo rimanga di fatto, nonostante l'interesse, talvolta intenso, che gli storici della filosofia hanno dedicato ad alcune delle sue opere e ad alcune delle sue tesi.

Considerato unanimemente il massimo filosofo francese della sua epoca, se non il più grande in assoluto, con Malebranche interloquiscono, direttamente o indirettamente, Leibniz, Locke e, per rimanere sul suolo italiano, Vico. Il suo lunghissimo scontro con Antoine Arnauld catalizza l'attenzione dell'opinione pubblica europea per vari decenni. La sua attività all'interno dell'Académie des Sciences influisce su due dinamiche di fondo: il gruppo malebranchiano, da un lato, recepisce e rielabora la matematica dell'infinito, come hanno dimostrato André Robinet e Pierre Costabel; dall'altro, con gli sviluppi della teoria dei piccoli vortici, contribuisce a traghettare fin in pieno Settecento una fisica anti-newtoniana niente affatto minoritaria e sterile, come ha mostrato di recente Carlo Borghero. Buona parte di quel che tra Sei e Settecento veniva chiamato cartesianesimo è in realtà mediato dall'enorme successo editoriale della *Recherche de la vérité*. Eppure, la canonizzazione di Descartes come padre della filosofia moderna (colui che ci ha insegnato a pensare, sebbene abbia poi commesso errori irrepa-

rabili), ha l'effetto di respingere sullo sfondo Malebranche, pure nella mente di coloro, come Jean Terrasson, che ne furono influenzati fin dai primi passi all'Oratoire, per poi collaborare con lui all'Académie des Sciences. Di qui l'interesse estremo di avere a disposizione una sintesi agile, ben strutturata ed esaustiva come quella di Mariangela Priarolo, che a Malebranche ha dedicato anche altri lavori importanti.

Il primo, grande pregio di questo libro è di bilanciare con acume i diversi aspetti del pensiero di Malebranche, senza dare peso eccessivo agli argomenti che più hanno attirato l'attenzione della critica, ossia alla teoria della visione in Dio e all'occasionalismo. Il libro si struttura su tre sezioni: *Conoscere*, *Essere*, *Agire*. La prima, lungi dal limitarsi alla visione in Dio e alla sua evoluzione nel corso della polemica con Arnauld, dedica ampia attenzione alla teoria dell'errore, alla sensibilità e all'immaginazione. La seconda è consacrata soprattutto al problema dell'esistenza del mondo esterno, della conoscenza dei corpi, dello statuto dell'estensione intelligibile; l'ultima può essere a sua volta suddivisa in due sottosezioni, la prima dedicata all'agire divino, la seconda a quello umano. Il ventaglio delle questioni affrontate è quindi estremamente ampio; comprende anche l'analisi di testi molto meno esplorati della *Recherche de la vérité*; è attento alla diacronia e all'evoluzione del pensiero di Malebranche.

Cresciuto sotto l'egida di Agostino e "convertito" al cartesianesimo dalla lettura del *Traité de l'homme*, il Malebranche della maturità appartiene in realtà a un universo concettuale molto diverso da quello di Descartes. Emanuela Scribano ha mostrato con finezza come gli elementi anti-cartesiani emergano progressivamente nel corso delle diverse stesure della *Recherche de la vérité*. Un primo dato emerge fin dalle prime pagine del saggio di Priarolo: la teoria dell'errore di Malebranche ricalca l'opposizione sensi/intelletto disegnata da Descartes, ma accentua ulteriormente la negatività dell'influsso dei corpi e quindi l'invito a un ascetismo che non ha solo connotati epistemologici, facendo entrare in scena una questione di ordine teologico, ossia l'influsso del peccato originale. Tocchiamo così un altro aspetto della differenza tra i due filosofi: per quanto non sia del tutto esatto descrivere la posizione di Descartes come un netto rifiuto di disquisire di questioni teologiche (si pensi solo al fatto che ha elaborato una spiegazione della transustanziazione), è però vero che in Malebranche la connessione tra le due discipline è costitutiva, come diventa evidente a partire dal *Traité de la nature et de la grâce*. Ancora: come Priarolo mette bene in luce, al centro della teoria dell'errore si

trova una diversa valutazione del ruolo della volontà. Per Descartes la volontà è una forza che sembra indeterminata nel suo indirizzo, e che viene determinata da quanto l'intelletto le presenta in maniera più o meno chiara e distinta. Per Malebranche la volontà ha una precisa direzione, il bene, una direzione ancora una volta influenzata da elementi teologici: l'errore intellettuale e morale consiste dunque nell'arrestare questo slancio concentrandolo su un bene particolare, invece di proseguire alla ricerca del bene universale, ossia Dio.

Le due tesi per cui Malebranche è più universalmente conosciuto, l'occasionalismo e la teoria della visione in Dio, non sono simmetriche dal punto di vista del rapporto con Descartes. Si discute ancora se possa essere rintracciata una forma di occasionalismo in Descartes, ma è certo che sulla sua scia ne fiorirono molteplici versioni. Quella di Malebranche è la più radicale, perché priva le cose create di qualunque tipo di causalità efficiente, riservata unicamente a Dio. Al dispiegamento di questa tesi concorrono diversi argomenti. Il primo, e forse il più importante per la sua trasversalità nel pensiero di Malebranche, è il rifiuto di ogni forma di idolatria o di antropocentrismo. In questa categoria ricadono in particolare tutti quelli che 'spezzettano' il potere causale attribuendolo alle creature, invece che a Dio. Un esempio evidente agli occhi di Malebranche è la teoria aristotelica delle forme sostanziali, accusata di rendere qualunque oggetto naturale simile a una piccola divinità. L'antropocentrismo è una variante di questo errore e consiste nell'attribuire all'uomo un potere causale che invece è pertinenza esclusiva di Dio. Questa tesi ha importanti conseguenze sulla teodicea e sulla teoria della libertà: in entrambe i casi, diventa complesso scagionare Dio dall'accusa di essere la causa del male. Per evitare questa conclusione, Malebranche, da un lato, farà appello al fatto che la volontà divina si manifesta attraverso leggi generali, e che quindi Dio non vuole direttamente i mali che derivano dalla combinatoria derivante da queste leggi; dall'altro, riserverà alla volontà umana, come abbiamo visto, il potere di arrestarsi su un bene particolare, invece di proseguire la ricerca del bene in generale. Priarolo osserva giustamente, tuttavia, che nell'ultima edizione della *Recherche* Malebranche riformulerà anche questa tesi, lasciando alla volontà umana solo il potere di dare o di non dare il consenso a questo o quel bene, un potere che non si configura in nessun modo come causale.

Il secondo argomento a favore dell'occasionalismo ha un sapore nettamente humeano: Malebranche afferma infatti che l'origine della nostra insopprimibile tendenza ad attribuire un potere causale alle

creature deriva dalla nostra tendenza a scambiare una semplice correlazione con un nesso causa-effetto.

Il terzo argomento deriva dall'applicazione del principio del *quod nescis*: una vera causa efficiente deve conoscere fin nei minimi dettagli ciò che è necessario per produrre l'effetto. Questa conoscenza non solo manca per ovvi motivi nelle cose inanimate, ma è assente anche nell'uomo, che mai saprebbe come muovere la minima parte del suo corpo, ignorandone la struttura fisiologica.

La teoria della visione in Dio, invece, ha chiaramente una funzione anti-cartesiana ed evolve secondo direttrici estremamente distanti da quelle delineate nelle *Meditationes de prima philosophia*. La *Recherche* costruisce la teoria della visione in Dio sulla base della confutazione delle noetiche concorrenti: il vocabolario dell'idea emerge in primo piano, e questo in qualche modo costituisce ancora una labile traccia di continuità con la proposta cartesiana, pur andando nella direzione opposta, ossia situando le idee nella mente di Dio, non nella nostra. Tra le motivazioni che spingono Malebranche a preferire questa soluzione, due sono strettamente legate a principi portanti del suo pensiero. Da un lato, solo così viene esaltata quell'unione dell'anima umana con Dio e quella dipendenza da Dio che ci permette di evitare ogni forma di idolatria e di antropocentrismo, in cui colpevolmente ricade anche l'innatismo di matrice cartesiana. Dall'altro, questa ipotesi è anche la più semplice e la più economica: questo è un tratto della filosofia di Malebranche che, come nota Priarolo, assumerà un grande rilievo a partire dal *Traité de la nature et de la grâce*.

Malebranche utilizza però anche un principio che trae direttamente da Descartes: nella nostra conoscenza l'infinito precede il finito. E questo non vale solo per l'idea di Dio e per la dimostrazione della sua esistenza, ma anche a proposito di qualunque nostra conoscenza. A partire dagli *Éclaircissements*, quest'ultimo argomento sarà ulteriormente rafforzato e verrà adottato come garanzia dell'universalità delle nostre conoscenze: solo una ragione superiore all'uomo, quella di Dio, e più esattamente del suo Verbo, può assicurare che le verità accolte da noi siano le stesse che possono essere accolte dai Cinesi.

Gli *Éclaircissements* aggiungeranno anche altri elementi, che preciseranno ancor di più il carattere anti-cartesiano della gnoseologia malebranchiana, prestando tuttavia il fianco all'accusa di spinozismo che di lì a poco formulerà Antoine Arnauld. La visione in Dio infatti non è l'unico tipo di conoscenza che l'uomo possiede: abbiamo infatti tre altri modi di conoscere. Il primo, consistente nel vedere le cose in

se stesse, è riservato unicamente a Dio; il secondo, per coscienza o sentimento interiore, è quello con cui l'anima conosce se stessa; il terzo, per congettura. A differenza di Descartes, Malebranche non solo non ritiene che la nostra conoscenza di Dio sia mediata da un'idea, ma afferma perfino che l'anima non è trasparente a se stessa: assimilare la coscienza a un sentimento interiore significa proprio questo, ossia ritenere che la conoscenza che abbiamo di noi stessi sia altrettanto confusa delle percezioni prodotte dai sensi. Rispetto a questo tipo di conoscenza, molto più chiara e distinta risulta essere quella che abbiamo dei corpi: il suo carattere intellettuale puro è esaltato dal fatto che essa è attinta mediante una visione diretta di Dio. Arnauld reagisce proprio a questa affermazione: non si dà *in via* la possibilità di accedere alla visione dell'essenza di Dio. Tanto meno se questo accesso avviene "vedendo" un'estensione intelligibile il cui statuto è ambiguo e rischia di introdurre in Dio qualcosa di materiale (come fa Spinoza) o di postulare qualcosa di eterno, infinito e indipendente da Dio (se pensata come uno spazio infinito di tipo epicureo-lucreziano).

La contesa con Arnauld è sicuramente un laboratorio in cui è possibile constatare come due modi estremamente diversi di intendere l'eredità cartesiana si scontrino ed evolvano. Questo dibattito in qualche misura trascende anche questo lo spazio disegnato da Descartes perché si incentra sul modo in cui Dio agisce. Se la posizione malebranchiana è in aperta rottura con la teoria cartesiana della creazione delle verità eterne, è anche vero che Arnauld non si pronuncia mai apertamente a favore di questa tesi, nemmeno nel contesto dell'opposizione a Malebranche. Descartes non è assente, ma rimane sullo sfondo, mentre il dibattito prende un carattere apertamente teologico, legato da un lato al tema della provvidenza e dei miracoli, dall'altro alla teodicea. Dire infatti che il mondo è stato creato ed è governato attraverso una combinatoria di volontà generali che hanno il vantaggio supremo di essere semplici e feconde, e che questo vale sia per il regno della natura sia per quello della grazia, comporta di accentuare l'importanza della saggezza divina, a discapito della potenza, e di dare un ruolo centrale al Verbo, che con questa saggezza si identifica. Parallelamente, se Dio non può agire tramite delle volontà particolari, la provvidenza si configura anch'essa come un disegno preordinato fin dall'inizio dei tempi, in cui lo spazio per interventi miracolosi in senso proprio, ossia come eventi che interrompono e sovvertono l'andamento ordinario delle leggi della natura e della grazia, si riduce fino a scomparire. Malebranche deve poi ammettere, contro Agostino, che il male fisico e il male morale non

sono mere privazioni ma delle vere e proprie realtà, che non dipendono nemmeno dalla limitatezza del nostro sguardo rispetto al tutto. Se uno spazio per le volontà particolari rimane nel regno della grazia, come Priarolo mette giustamente in luce, è all'interno dell'azione salvifica di Cristo: la sua duplice natura permette infatti l'irruzione del particolare nel generale, sotto la forma di una presenza dell'umano accanto al divino.

Come nel caso della teoria della visione in Dio e della *Recherche de la vérité*, così anche in quello del *Traité de la nature et de la grâce*, i testi polemici scritti per rispondere ad Arnauld interagiscono strettamente con le aggiunte che Malebranche inserisce nel corso del tempo nei suoi scritti precedenti. L'intreccio tra le strutture portanti della filosofia dell'Oratoriano e gli aggiustamenti *ad hoc* escogitati per rispondere all'avversario è molto interessante e varrebbe la pena di essere esplorato a fondo. Se, da un lato, colpisce l'inevitabile deriva in senso teologico del dibattito tra i due autori, in cui per esempio assume un ruolo fondamentale il tema della predestinazione, dall'altro, anche a questo livello vediamo ripresentarsi le alternative che caratterizzano le sezioni più marcatamente filosofiche del pensiero di Malebranche. Possiamo trovarne un indizio approfondendo il ruolo di Cristo come causa occasionale della grazia: una funzione fondamentale di Cristo nell'economia del *Traité de la nature et de la grâce* consiste nel permettere il passaggio dal "tutti sono chiamati" al "pochi sono gli eletti", ossia di risolvere la contrapposizione insanabile tra un Dio che desidera salvare tutti gli uomini, e un'umanità in gran parte dannata. La salvezza deve infatti passare attraverso Cristo la cui anima, essendo umana e finita, è in grado di agire su un numero limitato di persone. Questa spiegazione però non impedisce che, al livello del rapporto tra le due nature di Cristo, non si riproponga lo stesso dilemma di cui sopra: perché Cristo, che ha anche una natura divina, non commisura la grazia ai bisogni degli uomini? La teodicea, dunque, si riaffaccia con le sue aporie in tutte le sezioni della riflessione malebranchiana, quelle più filosofiche dell'ordine e della combinatoria generale, e quelle più teologiche della cristologia e della predestinazione.

Ma torniamo al saggio di Mariangela Priarolo. Un tema l'attraversa nella quasi totalità: la presenza del corpo, a diversi livelli e con ruoli altrettanto differenziati. Si è già detto che la gnoseologia di Malebranche combina l'esaltazione della conoscenza intellettuale pura, propria di Descartes, con una diffidenza di origine religiosa per tutto quanto possa derivare dal corpo. L'invito agostiniano a rientrare

in se stessi è finalizzato a darci l'accesso a un'interiorità in cui il divino si manifesta certo come norma morale dettata dalla ragione universale e accessibile alla ragione umana, ma anche, e forse soprattutto, come apertura verso la visione delle idee divine, archetipo del creato. Le opere di Malebranche, tuttavia, sono ricche di piste che vanno in direzioni diverse. Si pensi alle pagine, famose, dedicate all'analisi dell'immaginazione, dove, con accenti degni di un trattato di magia naturale, la fisiologia cartesiana viene utilizzata per spiegare la possibilità che l'immaginazione della madre, attraverso quella del feto, possa produrre effetti sul corpo del nascituro. Oppure a quelle che illustrano la capacità transitiva delle immaginazioni vive e forti di suggestionare gli altri, fino a generare vere e proprie credenze collettive, come nel caso della stregoneria, assimilata, come aveva fatto in passato Johannes Wier, a una turba psichica. L'immaginazione, però, è anche alla base di alcune forme di legame sociale, perché permette una comunicazione delle passioni che si fonda in ultima analisi sul fatto che la nostra struttura corporea è sostanzialmente uguale in tutti gli uomini, con tutte le conseguenze fisiologiche e psicologiche che ne derivano. Possiamo quindi entrare in risonanza l'uno con l'altro, esattamente come accade con gli strumenti musicali ben accordati.

Già da questo breve riassunto, è evidente che le analisi malebranchiane dell'immaginazione e delle passioni, pur mantenendosi in un quadro di rigorismo che sconfina nell'ascetismo, sono costellate di spunti 'positivi' che molti filosofi del Settecento si incaricheranno di approfondire. Ancora più sorprendente è la direzione presa dalla riflessione sul piacere. Priarolo ricorda i numerosi passi delle *Conversations chrétiennes* e delle *Méditations chrétiennes* da cui emerge una netta condanna dei piaceri sensibili: iscrivendosi nelle tracce cerebrali e dando origine alle passioni, questi piaceri sono in grado di condizionare fatalmente il nostro comportamento, allontanandoci dalla contemplazione delle verità intellettuali e dalla ricerca di Dio. Ancora una volta, Malebranche inserisce in un contesto teologico una tesi cartesiana: come le sensazioni, i piaceri e le passioni sono innanzitutto finalizzati alla conservazione del corpo. In questo senso non sono in assoluto negativi, ma lo sono diventati in conseguenza del peccato originale, ossia a partire dal momento in cui l'equilibrio tra la mente e il corpo si è spezzato a favore di quest'ultimo. E così, nelle prime edizioni della *Recherche de la vérité* leggiamo che il peccato ha modificato anche le inclinazioni naturali, quei movimenti della nostra volontà che ci portano verso differenti forme di bene (Dio, noi stessi, gli altri), ma che ora si sono sbilanciati eccessivamente in dire-

zione dell'amor proprio. Su questo specifico tema si rivela preziosa una lettura diacronica dei testi di Malebranche che prenda in attenta considerazione l'evoluzione del suo pensiero e che esamini le varianti ai testi. Almeno a partire dal *Traité de morale* (1684) e via via in maniera più netta dopo la polemica con François Lamy, Malebranche rielaborerà quanto da lui scritto in precedenza, attenuando questo giudizio negativo sul piacere e sull'amor proprio e accentuando, invece, gli elementi positivi potenzialmente già presenti. Come nota giustamente Priarolo, da un lato, la definizione delle volontà comincia a includere non solo l'inclinazione per il bene in generale, ma anche il desiderio di essere felici; dall'altro, alcuni passi cruciali della *Recherche* verranno riscritti per eliminare la valutazione negativa dell'amor proprio e per attenuare il conflitto con la ricerca del bene in generale. Infine, in funzione anti-quietista, la ricerca della felicità e del piacere diventerà un motore legittimo perfino per l'amore di Dio, nell'uomo come nei beati.

Il saggio di Mariangela Priarolo si segnala per le sue capacità di combinare efficacemente la sintesi e l'analisi; per uno sguardo complessivo sull'autore, che ne individua le strutture argomentative di base, e per la segnalazione di linee di approfondimento più specifiche, che ci permettono di intravedere i fecondi meandri del suo pensiero; per l'attenzione agli sviluppi della critica e la giusta distanza dalle mode del momento. Ci auguriamo che tutto ciò contribuisca a dare a Malebranche il rilievo storiografico che indubbiamente merita.

Università degli Studi della Tuscia
a.delprete@unitus.it

Priarolo, Mariangela, *Malebranche*, Carocci, Roma 2019, 200 pp., € 14,00.

ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ

M. Mustè, *Marxismo e filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci*

di
Davide Bondì

In un recente libro Marcello Mustè ricostruisce la vicenda del marxismo teorico italiano tra il 1895 e il 1935. La «filosofia della praxis», ove il nucleo teoretico del marxismo s'intreccia con la tradizione filosofica nazionale, è vera protagonista di questa storia intellettuale che pone al centro non gli uomini ma le idee. L'autore ne segue gli svolgimenti dalla formulazione che per primo ne diede Antonio Labriola nel terzo saggio sul materialismo storico alle pagine dei *Quaderni* di Antonio Gramsci. Il «contributo italiano» – si legge nella *Prefazione* – «disegna una storia a sé nella complessa vicenda del movimento operaio europeo», ponendosi in forte discontinuità con «il carattere materialista e oggettivistico della concezione dialettica della realtà» (p. 7) inaugurata da Friedrich Engels pochi anni dopo la morte di Karl Marx. «Nel bene e nel male», l'impostazione engelsiana aveva pesato sugli indirizzi ortodosso e revisionista della Seconda Internazionale, fino a estendere la propria ombra sulle proposte teoriche di Vladimir Il'ič Lenin, di Nikolaj Ivanovič Bucharin e di Iosif Stalin.

Nella singolare opera di Labriola è messa a punto una prospettiva diversa, «capace di definire il campo di possibilità della lotta politica attraverso un lavoro conoscitivo» fondato «sul concetto storico della *genesi* delle ideologie e delle forme sociali» (p. 10). Gli scritti di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile sulla concezione materialistica della storia «costituiscono una sorta di approfondimento analitico del dispositivo teorico di Labriola, uno sviluppo delle sue risorse interne e una verifica dei suoi limiti, che risulteranno decisivi [...] negli sviluppi successivi della filosofia della praxis» (p. 10). Gli studi

di Rodolfo Mondolfo, non privi di punti di contatto con l'impostazione antimeccanicistica e antifinalistica labrioliana, hanno il merito di affrancare Ludwig Feuerbach dall'immagine distorta che Gentile ne aveva proposto facendone un materialista incapace di cogliere i nessi tra contenuto sensibile e *praxis*.

Gramsci «è l'epilogo e il culmine di questo percorso». L'istanza posta con la «filosofia della praxis» è recepita nei *Quaderni* attraverso «una lettura dell'opera di Marx, molto diversa da quella del periodo pre carcerario». Il «concetto-cardine dell'egemonia» permette di ripensare l'idea di rivoluzione «oltre il paradigma sovietico» e di avanzare una riflessione originale sulle condizioni della democrazia moderna e sul soggetto politico. Accanto a una nuova teoria dell'«intera sfera della riproduzione sociale», i *Quaderni* ci consegnano un'intuizione del capitalismo disancorata dalle categorie dominanti dell'imperialismo e messa alla prova nelle analisi sull'americanismo e sul cosmopolitismo. Attraverso il superamento del conflitto sociale e, nella sostanza, del progetto comunista in favore di un originale concetto di democrazia basata sul lavoro, il nucleo filosofico che riposa «*dentro* l'opera di Marx» è così liberato e portato a trasparenza grazie alla mediazione con la tradizione nazionale. Assieme al confronto diretto e costante con le opere di Giordano Bruno, di Giambattista Vico e di Niccolò Machiavelli, pesa molto la lezione di Bertrando Spaventa. Il pensiero del riformatore della dialettica hegeliana, «a volte in forma esplicita, spesso in maniera implicita, arrivò a sovrapporsi a quello di Hegel e a orientare la specifica riflessione sulla dialettica di Marx» (pp. 7-15).

Particolare interesse nella ricostruzione di Mustè, oltre alla posizione preminente assegnata ad Antonio Labriola nella storia del marxismo teorico italiano, ha il nesso concettuale rintracciato tra la veduta di quest'ultimo e quella di Gramsci. L'autore va infatti alla ricerca del punto di congiunzione tra la nozione di filosofia della *praxis* elaborata nel terzo saggio sul materialismo storico (1898) e il percorso che condusse Gramsci a mettere a fuoco e, dopo il 1932, sistematizzare e applicare nei «quaderni speciali» il concetto lasciato in eredità da Labriola.

A partire dagli *Appunti di filosofia* Gramsci, in contrasto con le versioni combinatorie della dottrina avanzate nel suo tempo, tenne fede al principio labrioliano dell'indipendenza e autosufficienza del marxismo. Labriola non semplicemente avversava le correnti del positivismo e del kantismo, ma muoveva una critica alle istanze meccanicistiche e trascendentali annidate nelle letture coeve del materialismo storico. Approdava così a un'originale concettualizzazione del nesso tra

struttura e sovrastruttura capace di sostituire alle teorie schematiche del riflesso o della meccanica corrispondenza tra economia e mondo pratico-simbolico, la tesi della complicata mediazione spirituale che passa tra le diverse attività storico sociali, fino a restituire potenzialità produttiva al momento soggettivo dell'autocomprensione e della volontà (pp. 19-61).

In linea con l'impostazione di Labriola, Gramsci avversò le interpretazioni fatalistiche inneggianti all'avvento del socialismo senza il concorso della volontà, restituendo alla dialettica il portato di scienza del processo sociale. Ne risultò una nuova e complessa articolazione del rapporto di struttura e sovrastruttura, sedimentatasi nelle teorie del blocco storico e dell'egemonia. Esiste un'interna asimmetria nella sovrastruttura giacché, se essa è sempre il risultato delle condizioni socio-economiche e non può essere dunque separata e assolutizzata in categorie fisse, in parte ne è riflesso inconsapevole, in parte, diventa soggettività politica, coscienza di gruppi sociali egemoni circa la dinamica conflittuale del presente. Questo nucleo della coscienza, capace di uno scarto rispetto al senso comune che rimane legato a forme e contenuti simbolici tradizionali, retroagisce sulle condizioni reali concretandosi in una direzione egemonica capace di forza espansiva. Il momento politico è, dunque, sintesi tra pensiero e azione, sintesi dialettica in duplice senso: perché non può dirsi mero riflesso di una condizione di fatto, cui aggiunge il dato dell'autocoscienza, e perché atta a operare praticamente, producendo una trasformazione nei rapporti dell'esistente (pp. 289-321). Un capitolo eccellente sull'interpretazione gramsciana del canto decimo dell'*Inferno* (pp. 223-256) e un altro sui nodi problematici del *Quaderno* 10 dedicato a Benedetto Croce e al destino della filosofia speculativa arricchiscono la veduta storiografica del libro (pp. 257-287).

Attraverso un percorso analitico che mai si arresta alla mera descrizione, Mustè si sforza di giudicare le idee attraverso una lettura interna dei testi ed è giocoforza che passi in secondo piano l'intreccio con la dimensione pratico-materiale. Se questa mossa ermeneutica libera una storia tanto controversa dal sovraccarico ideologico degli interessi antagonistici restituendo ai concetti filosofici il diritto di essere ripensati sul piano logico, come hanno osservato Michele Ciliberto e Michele Maggi, ci si potrebbe domandare se non lasci sullo sfondo la loro genesi e il loro spessore esistenziale e politico (cfr. M. Maggi, *Marxismo italiano e marxismi in Italia*, «Storiografia. Rivista annuale di storia» 23 [2019], pp. 187-204; Michele Ciliberto ha esposto

le sue considerazioni nel corso della presentazione del libro di Mustè tenutosi all'Accademia Nazionale dei Lincei il 7 marzo 2019). L'autore lo sa assai bene, la polemica con i dirigenti del Partito Socialista Italiano e con le linee guida della Seconda Internazionale, i numerosi tentativi di applicare e mettere alla prova il metodo genetico nei saggi storici, nelle biografie, in analisi concrete del capitalismo contemporaneo, forgiarono le idee filosofiche di Labriola determinandone gli svolgimenti. Non diversamente, la Grande guerra e la Rivoluzione bolscevica, la fondazione del Partito Comunista, l'esperienza carceraria e i rapporti con l'URSS si sedimentarono nella struttura del pensiero di Gramsci.

Anche il confronto con la ricezione e la tradizione postbellica, con Eugenio Garin, Nicola Badaloni, Cesare Luporini, Norberto Bobbio, Galvano della Volpe rimane implicito, entro un approccio attento soprattutto all'aggiornamento filologico della letteratura gramsciana, promosso dalla nuova edizione dei *Quaderni*, diretta da Gianni Francioni (quanto è stato osservato da Gennaro Sasso in occasione della seduta appena citata all'Accademia Nazionale dei Lincei). Ma la scelta compiuta nel libro di non insistere sulla ricezione – sia detto per inciso – nulla toglie alla esatta conoscenza del dibattito sul marxismo da parte di Mustè (cfr. l'intervento dell'autore al Convegno Internazionale di studi in occasione dell'80° anniversario della morte di Antonio Gramsci, tenutosi nella Sala Igea dell'Istituto della Enciclopedia Italiana: *La presenza di Gramsci nella storiografia filosofica e nella storia della cultura*, disponibile sul profilo dell'autore su academia.edu, e Id., *Leggere Gramsci. Fra tradizione e futuro*, in G. Vacca, *In cammino con Gramsci*, Viella, Roma 2020, pp. 191-219).

Epilogo e culmine della filosofia della *praxis* è comunque il Gramsci dei *Quaderni*, interprete di un marxismo «diverso e opposto a quello che ormai prevaleva nel comunismo internazionale» (p. 8). In carcere, la veduta gramsciana tendeva, secondo l'autore, a distanziarsi da quella del periodo precedente. Tra il novembre 1931 e il maggio 1932, in coincidenza con la stesura del *Quaderno* 8, si apriva una nuova fase di riflessione, sensibile alla lezione di Labriola e basata su una inedita intuizione filosofica (pp. 176, 185). La rottura con la precedente istanza rivoluzionaria non è, tuttavia, condivisa da quegli studiosi che si sono sforzati di restituire agli appunti giovanili e agli scritti giornalistici la valenza di una filosofia militante applicata al presente e hanno dichiarato la continuità del percorso intellettuale di Gramsci, attribuendo ai *Quaderni* il valore di un arricchimento problematico e di uno svol-

gimento dei principi elaborati negli anni della militanza politica (A. Burgio, *Gramsci. Il sistema in movimento*, DeriveApprodi, Milano 2014; A. D'Orsi, *Gramsci. Una nuova biografia*, nuova edizione rivista e accresciuta, Feltrinelli, Milano 2018; ed, entro una prospettiva molto diversa, M. Maggi, *La filosofia della rivoluzione. Gramsci, la cultura e la guerra europea*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2009).

Innegabile, a parere di chi scrive, rimane che la scelta selettiva del campo d'indagine compiuta dall'autore rende ben evidenti alcuni snodi concettuali del dibattito svoltosi in Italia intorno al pensiero di Marx. La focalizzazione sulla storia delle idee e dei testi lascia infatti emergere con la massima evidenza lo spessore teoretico e la capacità espansiva della filosofia della *praxis* e, per ciò che riguarda l'opera di Gramsci, il ruolo strategico della riflessione filosofica per la comprensione delle sfide politiche del mondo contemporaneo.

Università degli Studi di Bologna
davide.bondi4@unibo.it

Mustè, Marcello, *Marxismo e filosofia della praxis: Da Labriola a Gramsci*, Viella, Roma 2018, 329 pp., € 29,00.