

NOTE E DISCUSSIONI

Le forme dell'odio dall'antichità al mondo contemporaneo *

di

BENEDETTA CATONI - STEFANO MECCI

Se i secoli diciannovesimo e ventesimo sono stati definiti come l'età dell'odio collettivo e organizzato¹, l'epoca presente potrebbe considerarsi come l'età in cui l'odio ha assunto nuove forme e modalità. Si pensi alla capillare diffusione dei cosiddetti “discorsi d'odio” sui *social media*, spesso accompagnati o alimentati da notizie false (*fake news*)². In tal senso, oggi, veicolare false notizie sulla scorta di moventi d'odio, d'ira, di disprezzo *et similia*, talvolta neppure avvertiti come tali dagli stessi diffusori, è diventata una pratica strutturale ed estesa a causa del progressivo affermarsi della navigazione sul *web* e della tecnologia dell'intelligenza artificiale, con conseguenze radicali su tutto il tessuto sociale. Infatti, dal fenomeno *social* degli *haters* alle false informazioni diffuse dalla propaganda politica, le false notizie sembrano articolarsi come una peculiare manifestazione discorsiva dell'odio. Una pratica, a ogni modo, non nuova nella storia dell'umanità. Come ha mostrato in un recente saggio Carlo Ginzburg³, tale pratica è in qualche modo sempre esistita. Sarà, allora, compito dello studio storico leggere «all kinds of texts», passati e presenti, «between

* Nota critica al volume F. Alesse-L. Giovannetti (eds.), *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, con la collaborazione di P. Barletta, Rosenberg & Sellier, Torino 2023. Sebbene questa nota critica sia l'esito di uno studio comune degli autori, a Benedetta Catoni si deve il secondo paragrafo (pp. 295-301), a Stefano Mecci il primo (pp. 288-295).

¹ L. Donskis, *Forms of Hatred. The Troubled Imagination in Modern Philosophy and Literature*, Rodopi, Amsterdam 2003.

² Proprio a questo tema è dedicata una recente risoluzione delle Nazioni Unite (2686/2023).

³ C. Ginzburg, *Fake News?*, in Id., *Secularism and Its Ambiguities: Four Case Studies*, CEU Press, Budapest 2023, pp. 69-97. Ma si pensi, ancora prima, alle *Réflexions d'un historien sur les fausses nouvelles de la guerre* (1921) di Marc Bloch.

the lines»⁴, per rivelarne le imposture e le menzogne, combattendo con gli “attrezzi” filologici e documentari la diffusione incontrollata dell’odio.

Il volume *Le metamorfosi dell’odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, interrogando il fenomeno complesso e stratificato dell’odio, da una prospettiva non solo storico-filosofica bensì storico-documentaria transdisciplinare (che parte dai poemi omerici e arriva fino al XX secolo), tematizza e finalizza il proprio progetto di ricerca indagando, al tempo stesso, la natura e le manifestazioni simboliche dell’odio. Ciò corrisponde a una posizione storico-teorica puntuale: la domanda sul *quid est* presuppone l’orizzonte storico, contestuale e umano della manifestazione e dello sviluppo di questo particolare e complesso oggetto di ricerca. Non appare, allora, un caso che il volume collettaneo sia composto da un insieme di studi di diversa estrazione disciplinare. Vale a dire che se in gioco c’è l’indagine delle diverse costruzioni dei rapporti tra esseri umani, come è il caso del tema dell’odio, uno studio storico non può che attingere a una pluralità di settori disciplinari, al fine di gettar luce sui diversi aspetti dell’umano. Ci è parso questo il senso ultimo del «convincimento metodologico» che apre il volume e che si legge nell’*Introduzione* (pp. 7-31): «la definizione teorica di una nozione di rilevanza culturale» e antropologica come quella dell’odio «non può che trarre beneficio da una ricognizione storico-documentaria della sua esistenza» umana concreta «e dal suo eventuale sviluppo» (p. 7). Scopo di questa nota è quello di analizzare il presente volume: per mostrarne l’estrema ricchezza concettuale, l’esposizione è distinta in due parti, così come in due parti può essere divisa questa raccolta di saggi: una dedicata al mondo antico, l’altra a quello moderno e contemporaneo.

I. Come nota Francesca Alesse, curatrice del volume, nell’introduzione (pp. 15-17), un’analisi storico-filosofica, che in maniera globale sappia rendere conto di quest’emozione e soprattutto del modo in cui è stato concepita ed espressa, lungo il corso dei secoli, ancora manca. Questo è vero anche per il mondo antico: il che può apparire sorprendente se si pensa al fatto che una delle prime e più famose opere letterarie dell’Antichità inizia proprio parlando di un sentimento divisivo, che costituisce, in certo modo, l’inizio dell’azione drammatica narrata. Il riferimento è, com’è ovvio, ai primi versi dell’*Iliade*,

⁴Ivi, p. 97.

e alla celeberrima «ira» di Achille. Ma, in maniera più approfondita, si pensi alle influenti riflessioni che, a questo proposito, svolge Aristotele⁵, il quale avvicina ma al contempo chiaramente distingue ira e odio. In particolare, lo Stagirita rileva due differenze fondamentali⁶. Anzitutto, l'odio è definito come il desiderio del male per l'oggetto dell'odio stesso, mentre l'ira si manifesta come desiderio che la persona che ne è oggetto provi dolore. In secondo luogo, l'odio non è motivato da ragioni necessariamente personali ed è rivolto più a categorie di individui che agli individui stessi. La distinzione aristotelica, come spiega Alesse (pp. 17-18), sarà ripresa, sebbene spesso mutandone radicalmente il significato e il segno, nelle epoche successive, a partire, per esempio, dalla nozione agostiniana di *ira inveterata*⁷.

Il volume in questione vuole porsi come una campionatura di testi autori classici, e poi moderni, il cui scopo è quello di enucleare gli elementi costanti e, al contempo, di delinearne le trasformazioni e le “metamorfosi”. Si può dire finora che questa finalità sia pienamente raggiunta: in particolare, i contributi che, all'interno di questo volume, discutono dell'odio nell'Antichità si muovono – con raffinata unitarietà pur nella difformità – dalle prime attestazioni letterarie fino ad arrivare al mondo romano, in particolare alla riflessione di Seneca. Per comodità di esposizione, e soprattutto per fare emergere i diversi *files rouges* presenti, e che possono essere rinvenuti, nella lettura di questo interessante volume, dividerò la mia esposizione dei contenuti dei singoli contributi in tre parti. La prima tratta della fisiologia dell'odio, quindi, si potrebbe dire, della natura dell'odio; la seconda delle ricadute etiche e soprattutto politiche del medesimo sentimento; con l'ultima, infine, vorrei solo brevemente trattare dell'emergenza del tema “interreligioso” nel mondo antico: tematica

⁵ Proprio su Aristotele si sono concentrati i pochi studi dedicati alla nozione di odio nel mondo antico: cfr. specialmente D. Konstan, *The Emotions of Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, University of Toronto Press, Toronto 2006.

⁶ Cfr. Aristot. *Rhet.* 1382a. Su questo passo, oltre al saggio di Konstan citato nella nota precedente, si veda A. Fussi, *Anger, Hatred, Prejudice. An Aristotelian Perspective*, in A. Bortolan-E. Magrì (eds.), *Empathy, Intersubjectivity and the Social World. The Continued Relevance of Phenomenology. Essays in honour of Dermot Moran*, W. de Gruyter, Berlin 2022, pp. 389-412. Una chiara presentazione della teoria aristotelica è presente anche nel saggio di Bruno Centrone che fa parte del volume oggetto della presente nota (pp. 81-93, pp. 81-84). Cfr. *infra*, p. 290.

⁷ Cfr. *Serm.* 49, 7: «L'ira è come una pagliuzza, l'odio una trave. Ma alimenta la pagliuzza e diverrà una trave. Un'ira inveterata diventa odio».

che, in certo modo, può dirsi concluda e vada oltre il mondo antico, aprendo a problematiche differenti, che verranno in primo piano nella riflessione filosofica delle epoche successive.

Per quanto riguarda il primo aspetto, interessanti notazioni provengono, in ambito filosofico, da Platone, il quale, come pure nota Bruno Centrone (*L'odio in Platone: un'affezione ambigua*, pp. 81-93), non offre però una trattazione sistematica né dettagliata dell'odio. Tramite una raffinata analisi di importanti luoghi platonici, Centrone mette in luce il modo in cui Platone comprende l'odio e ogni altra forma di sentimento divisivo. In particolare, secondo la psicologia platonica, l'odio è sicuramente un'emozione "mista", sicché mescola disgusto e ripugnanza, sempre spiacevoli, con il piacere di avversare il vizio. Tuttavia, argomenta Centrone, tale sentimento, pur nella sua mescolanza, è più sbilanciato verso il piacere, poiché quest'odio appare come razionale, guidato dalla ragione che lo indirizza correttamente, in accordo con ciò che è oggettivamente bello e buono, e dunque virtuoso. In questo senso, l'odio è strettamente connesso con la virtù, in quanto l'odio può divenire un'emozione positiva, se ben orientata, cioè se diretta contro il male. In un contesto stoico, invece, come era inteso questo sentimento così violento e, a prima vista, irrazionale e bestiale? Questa la domanda a cui cerca di rispondere il saggio di Stefano Maso, il quale analizza propriamente la dimensione psico-fisica dell'odio, come recita già il titolo (*Increscit dolor et fervet odium. Seneca: la dimensione psico-fisica della passione*, pp. 197-216). In particolare, centro dell'analisi di Maso è il personaggio di Medea, così come è delineata e raffigurata da Seneca nell'omonima tragedia. Nella sua analisi, l'autore rileva che, se, da una parte, l'invidia acceca, dall'altra, l'odio «acuisce l'attenzione da dedicare a un progetto di vendetta» (p. 213). In tal senso, ciò che costituisce l'elemento di maggiore interesse è costituito dal fatto che Medea più che una folle risulta perfettamente razionale nelle sue azioni: anzi, è animata spesso da estrema lucidità e razionalità.

Quel che emerge poi con estrema chiarezza, all'interno degli altri saggi, e, seppure in misura minore, anche in quelli sopra esposti, è la dimensione politica, oltre che etica del sentimento dell'odio. Questo sembra già emergere dal primo contributo, scritto da Lorenzo Giovannetti (*L'odio e le sue espressioni nella Grecia classica*, pp. 33-58), che fornisce una chiara panoramica della concezione dell'odio nell'antica Grecia. Un importante risultato dell'analisi dell'autore è la presenza di una certa razionalizzazione, che avviene soprattutto in ambito filosofi-

co, dell'odio; tale che questo sentimento è in un certo senso collegato, seppure per contrapposizione, con la virtù. Virtuoso è chi odia quel che deve essere odiato, «le cose che vanno odiate»⁸. In questo senso, le conclusioni del saggio si riallacciano a quelle di Centrone. Interessanti osservazioni emergono anche nei saggi di Enrico Piergiacomi (*L'odio secondo l'Epicureismo greco*, pp. 95-121) e Chiara Rover (*Il carattere bivalente dell'odio nel De rerum natura di Lucrezio*, pp. 145-169) dedicati all'epicureismo. In particolare, Piergiacomi, in un'analisi estremamente ricca e feconda, richiama l'importanza che l'odio ha nella riflessione epicurea anche in ambito politico. Quest'ultimo elemento non deve sorprendere, visto che anche gli Epicurei non esigevano quel totale disimpegno politico, di cui le fonti antiche, per lo più malevole (come, ad esempio, Plutarco nel suo *De latenter vivendo*), parlano⁹. Anzi, rileva Piergiacomi (p. 113) che si potrebbe ipotizzare che Epicuro e i suoi discepoli consigliarono forse una condotta privata di vita tale da permettere di ottenere, dal punto di vista pubblico o interpersonale, una convivenza pacifica. Altri, come per esempio Filodemo di Gadara (II-I sec. a.C.), anche per influenza del contesto storico e politico in cui vissero¹⁰, avrebbero potuto fare il passo in avanti collegando la rimozione dell'odio con un moderato attivismo civile e con la difesa di un'illuminata monarchia. Rover rileva la medesima importanza dell'odio dal punto di vista politico nell'ottica lucreziana. In particolare, l'autrice

⁸ Plat. *Leg.* 653b-c: «Intendo appunto per educazione la prima acquisizione della virtù da parte dei fanciulli; e se piacere, amicizia, dolore e odio si producono correttamente nelle anime prima che possiedano la ragione e se, una volta acquisita la ragione, concordano con essa nel riconoscere di aver contratto buone abitudini grazie a pratiche a essa corrispondenti, questa concordia rappresenta la totalità della virtù; e se col ragionamento ritagli la funzione che riguarda la corretta formazione relativamente ai piaceri e ai dolori grazie alla quale odiamo subito dal principio sino alla fine ciò che dobbiamo odiare e amiamo ciò che dobbiamo amare, e a tal funzione assegni il nome di "educazione", ecco che, a mio giudizio, dai una definizione corretta» (trad. it. di F. Ferrari-S. Poli, *Platone: Le Leggi*, BUR, Milano 2005; corsivo nostro).

⁹ Come ha mostrato G. Roskam, *Live Unnoticed (Lathe biōsas): On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*, Brill, Leiden 2007, a cui si rinvia anche per un'analisi delle fonti al proposito.

¹⁰ Su quest'aspetto del pensiero di Filodemo cfr. senz'altro M. Erler, *Orthodoxie und Anpassung: Philodem, ein Panaitios des Keos?*, «Museum Helveticum» 49 (1992), pp. 171-200. Con felice espressione, M. Gigante, *Il nuovo Ueberweg*, in Id., *Atakta II. Contributi alla papirologia ercolanese*, Macchiaroli, Napoli 2002, pp. 39-51, p. 41 [originariamente apparso in «Cronache Ercolanesi» 26 (1996), pp. 131-142], parla di «acclimatamento» dell'Epicureismo al contesto romano.

si sofferma su importanti aspetti del pensiero lucreziano, mettendo in luce la stretta correlazione tra odio e paura, soprattutto in un'ottica politica¹¹. Conclusione dell'autrice è che, nel contrasto all'odio, a partire dalla consapevolezza delle paure sottese a questo sentimento, si può arrivare alla comprensione delle false credenze e opinioni, e, conseguentemente, a una cura, una terapia delle nostre passioni. Proprio questa, alla fine, è indicata da Rover – che molto nettamente si pone la domanda non facile circa l'attualità del pensiero lucreziano nel contesto attuale – come la “strategia” proposta da Lucrezio al fine di contrastare atteggiamenti quali l'*hate speech* o altri comportamenti denigratori o diffamatori. Se l'odio è ovviamente un sentimento negativo, in ambito etico così come politico, Elisa Della Calce e Simone Mollea, nel loro contributo dedicato a Cicerone (*Per uno stato modello: odium regni e humanitas*, pp. 123-143), riescono a mostrare l'ambivalenza di questo sentimento, che potrebbe, in taluni frangenti, risultare persino positivo. Questo è il caso, trattato da Cicerone nel *De republica*, dell'*odium regni*, dove si affronta il tema dell'odio nei confronti del regime tirannico. In questo senso, e in termini simili alla riflessione politica di età moderna¹², l'odio è per Cicerone «un meccanismo di reazione funzionale a stabilire nuove istanze di potere, in un'ottica migliorativa» (p. 124). Tuttavia, se tale momento *negativo* è presente e importante, a questo, ai fini del buon governo, deve seguire un momento positivo, contrassegnato da una politica guidata dalla *humanitas*.

Infine, vorrei porre l'attenzione sull'emergenza dell'aspetto religioso nell'analisi dell'odio che è sviluppato in alcuni dei saggi del presente volume e che risulta strettamente collegato alla dimensione politica. Il riferimento, anzitutto, è alle pagine di Michele Alessandrelli (*L'odio come modo di essere nell'Orestea di Eschilo*, pp. 59-79), il quale studia il modo in cui Eschilo esprime il sentimento d'odio nella sua opera,

¹¹ Tema molto interessante, questo, soprattutto se letto al lume del cosiddetto “contrattualismo” lucreziano (*DRN V 1026-1027*). Sul tema, soprattutto in relazione all'importanza di Lucrezio per il pensiero moderno e contemporaneo, si veda ora R. Cubeddu, *Epicureismo e Individualismo. Per una storia della filosofia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2023.

¹² Si pensi almeno alla proliferazione e al successo delle tesi monarcomache, soprattutto nei secoli XV-XVII. Queste – che annoveravano in François Hotman (1524-1590), Teodoro di Beza (1519-1605) e negli autori del *Vindiciae contra tyrannos* (1579) i loro massimi rappresentanti – prevedevano, in linea generale, la possibilità, da parte del popolo, di ribellarsi al sovrano assoluto, fino al diritto di poterlo uccidere, al tirannicidio.

specialmente nell'*Oresteia*. A tal proposito, è interessante notare come, nella prospettiva di Eschilo, Zeus da dio delle vendette, garante della *lex talionis*, che governa il mondo, diviene "dio della parola", il mediatore. Proprio il dialogo razionale è per Eschilo il solo rimedio all'odio. Dove però emerge, all'interno della trattazione dell'odio, chiaramente la dimensione religiosa è nel saggio di Francesca Calabi (*Alessandria d'Egitto, 38 d.C. L'esplosione di un odio secolare*, pp. 171-195). L'odio, in particolare, è declinato in un'ottica estremamente peculiare, vale a dire nell'ottica dell'antisemitismo: in maniera specifica, il *focus* è sugli episodi di antisemitismo che esplosero nell'Alessandria del I secolo d.C. Testimone principale di questi episodi è Filone di Alessandria (I sec. d.C.), le cui opere l'*In Flaccum* e la *Legatio ad Gaium* sono finemente analizzate dall'autrice. Quel che colpisce dall'analisi di Calabi è l'importanza e la drammatica attualità dell'interrogativo che apre e chiude il contributo, e che trascende l'episodio alessandrino: si trattava, o meglio si tratta, di eventi inevitabili oppure no?

Se si vuole offrire un breve sguardo d'insieme al volume ciò che sicuramente spicca, all'interno delle diverse trattazioni, è la dimensione sociale, o per meglio dire politica, dell'odio. Seppure declinato in diversi aspetti, molti autori di età antica, persino gli (a prima vista) insospettabili Epicurei, si interrogarono circa la dimensione collettiva di questo sentimento. Interessante è poi quanto emerge dall'analisi dell'odio come *odium regni*, di cui si occupa primariamente Cicerone. Proprio da questi si può comprendere un aspetto dell'odio spesso in ombra: se è vero che sicuramente questo sentimento è da combattere ed eliminare, tuttavia, in taluni frangenti, se ben canalizzato, può divenire paradossalmente perfino un motore importante per la civiltà e il suo progresso politico.

A questo proposito, in maniera più generale, particolarmente interessante è il fatto che nell'ultimo saggio di Calabi emerga una dimensione che negli altri saggi concernenti il mondo antico si intravede in misura minore, vale a dire l'aspetto religioso, o meglio interreligioso. Ciò non è un caso, visto che, soprattutto con le religioni rivelate, ebraismo prima e cristianesimo poi, viene posto, all'interno del mondo antico, il problema dell'odio religioso, che porta con sé una coppia di termini ancora oggi centrali e dibattuti: tolleranza e intolleranza. Termini, questi, che saranno al centro della riflessione successiva, soprattutto moderna, epoca che è caratterizzata, come è noto, dalla scoperta dell'America e dallo scisma luterano. Eventi, questi, che hanno inaugurato, per l'Europa, una nuova fase di rap-

porti con l'altro, che, spesso, si tinge di toni estremamente drammatici e cruenti. Si pensi, a questo proposito, alle violenze nei confronti degli amerindi¹³ o alle numerose guerre "di religione" combattute nel cuore dell'Europa. In questo senso, per taluni autori diventerà cruciale rispondere alla domanda su come poter favorire una giusta convivenza tra le diverse religioni, evitando l'insorgere di violenze e guerre¹⁴. Basti pensare ai numerosi scritti dedicati espressamente alla tolleranza, quali *A Letter Concerning Toleration* di Locke o *Traité sur la tolérance* di Voltaire.

Aggiungo, come possibile spunto ulteriore di ricerca – suscitato dalla lettura della prima parte di questo ricco e meditato volume – che sarebbe interessante analizzare le relazioni tra Cristiani e Pagani proprio al lume della nozione di odio; o forse sarebbe meglio dire, in questo caso, di intolleranza. Sarebbe infatti interessante comprendere la dialettica tra questi due momenti, tolleranza e intolleranza, in contesto cristiano e pagano. Per quanto riguarda la *nova religio*, si possono citare le decise richieste di tolleranza da parte dei primi Cristiani nei confronti degli imperatori romani. A questo proposito, è interessante richiamare il fatto che (tra il II e il III secolo d.C.) Tertulliano muova una vibrante accusa contro i Pagani rei di odiare i cristiani senza neppure sforzarsi di conoscerne minimamente il credo¹⁵. Oppure, di converso, qualche secolo più tardi (IV secolo d.C.), si può porre mente alle ben note affermazioni del pagano Simmaco,

¹³ Precedute, anzi accompagnate, da una discussione filosofica e teologica circa la "natura" di costoro. In particolare, la cosiddetta "Giunta di Valladolid" (1550-1551), che si riunì appunto per discutere la questione, si soffermò specialmente, rifacendosi a una certa interpretazione di noti passi aristotelici (presenti soprattutto nel VI libro della *Politica*), sulla possibilità o meno che taluni uomini, in questo caso gli Amerindi, fossero schiavi per natura oppure no. Per un inquadramento e una presentazione di tutta la tematica, nonché delle posizioni emerse all'interno della "Giunta", si veda ora S. Di Liso, *Disputa sugli Indios. La Giunta di Valladolid*, Vivarium Novum, Frascati 2020.

¹⁴ Cfr. *infra*, pp. 295-297.

¹⁵ Cfr. paradigmaticamente Tert. *Apol.* 4-5: «Che cosa c'è [...] di più iniquo per gli uomini dell'odiare una cosa che ignorano, anche se è meritevole di odio? Essa non merita il vostro odio, se voi non sapete che lo meriti [...] quando gli uomini odiano perché ignorano quale sia l'oggetto del loro odio, non può allora darsi che quello sia tale da non meritare di essere odiato? Così, dunque, noi contestiamo ambedue le cose, e l'una con l'altra, la loro ignoranza di ciò che odiano, e l'ingiustizia di un odio per ciò che essi ignorano» (trad. it. di L. Rusca, *Tertulliano: Apologia del Cristianesimo. La carne di Cristo*, intr. e note di C. Moreschini, BUR, Milano 1996).

all'interno del dibattito con Ambrogio da Milano sull'*Ara Victoriae*, a difesa della possibilità da parte degli "altri", dei non cristiani, di celebrare i loro riti e culti¹⁶. Più in generale, questo tema sarebbe da analizzare tenendo conto, evidentemente, del mutare delle condizioni storiche e politiche, o, si sarebbe tentati di dire sinteticamente, con il variare dei "rapporti di forza", che fanno sì che, nell'arco di pochi anni, si passi dalle persecuzioni pagane nei confronti dei cristiani a una situazione quasi antitetica¹⁷.

Ma con il trionfo del cristianesimo si chiude, in certo modo, il mondo antico: e si può dire si entri in un universo concettuale animato da altre tematiche e problemi – vicini talvolta ma anche, per molti versi, estranei a quelli del pensiero antico.

2. Discutere delle diverse articolazioni che l'odio ha assunto, dalla prima modernità sino ai giorni nostri, richiede all'interprete di gettar luce almeno su di una parte di questa storia. Come a rigore sottolinea Francesca Alesse, nella sua *Introduzione* al volume, non soltanto il tema dell'odio nella modernità si è andato definendo a partire dal «declino progressivo della visione medievale» (p. 20)¹⁸ con la simultanea formazione di nuove istituzioni politiche e culturali, ma ha assunto una rilevanza essenziale nei moderni dibattiti sulla tolleranza, nonché sul peculiare sorgere di questa idea politica.

Da un punto di vista storico, nel mondo moderno, tanto il problema della tolleranza quanto il delinearsi delle diverse forme di odio emersero nel più ampio contesto (etnico, geografico, religioso, culturale, politico ed economico) del rapporto europeo con l'alterità¹⁹. Con la scoperta dell'America nel 1492, data che la storiografia segna convenzionalmente come l'inizio dell'età moderna, l'inasprirsi

¹⁶ Per una presentazione di questo tema e una raccolta, con commento, dei testi in questione, si veda *La Maschera della Tolleranza. Ambrogio, Epistole 17 e 18. Simmaco, Terza relazione*, intr. di I. Dionigi, trad. di A. Traina, con un saggio di M. Cacciari, BUR, Milano 2006.

¹⁷ Su questo tema, su cui la letteratura è immensa, si possono consultare, ora, G. Rinaldi, *Pagani e Cristiani. La storia di un conflitto (secoli I-IV)*, Carocci, Roma 2016 e M. Zambon, "Nessun dio è mai sceso quaggiù". *La polemica anticristina dei filosofi antichi*, Carocci, Roma 2019.

¹⁸ Cfr. in particolare, S. Cummins-L. Koumine, *Cultures of Conflict Resolution in Early Modern Europe*, Routledge, London-New York 2016.

¹⁹ Cfr. H. Méchoulan et al. (eds.), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 3 voll., Olschki, Firenze 2001.

di una certa intransigenza identitaria statale, da parte soprattutto dei paesi cattolici, la Riforma protestante, con le conseguenti guerre di religione, «si originarono pratiche e teorie della tolleranza» per contrastare, ma non solo, l'espansione della violenza verso l'*altro*, relativa sia a persecuzioni fisiche che verbali²⁰. Ma la tolleranza, nelle pratiche della convivenza cristiana, prima, e come idea politica, poi²¹, non fu semplicemente l'antidoto rispetto alla diffusione dell'odio incontrollato. Come mostra la storiografia sul tema, in qualche modo, contenere l'odio e le persecuzioni comportava sempre una certa dose di intolleranza. Senza scomodare il noto paradosso di Karl Popper²², è stata, per esempio, Teresa M. Bejan, nel suo *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, a mostrare che «the prosecution of incivility», nel dibattito politico sulla tolleranza del pensiero inglese del Diciassettesimo secolo, «was often difficult to distinguish from persecution [itself]»²³. In altre parole, la storia dell'idea europea di tolleranza ha mostrato di essere un concetto che vive in costante dialettica con l'intolleranza²⁴. In aggiunta a ciò, nella prassi concreta ciò che era intollerabile per taluni era tollerabile per altri. Si poteva, cioè, considerare come oggetto degno di odio ciò che era incompatibile con una certa identità religiosa e/o politica, e tale biasimo non era, perciò, universalmente valido. In tal modo, la tolleranza entro dei limiti prestabiliti definiva i rapporti, differentemente negoziati, tra identità positiva e alterità negativa.

D'altra parte, anche l'odio nelle sue diverse configurazioni si è andato strutturando, secondo la letteratura sul tema, seguendo una simile oscillazione dialettica. Accanto alla classica elaborazione filosofica dell'odio come fattore disgregante del vivere in comunità, non mancano esempi storici, filosofici e letterari dove l'odio è stato visto

²⁰ Cfr. L. Felici-G. Imbruglia (eds.), *La tolleranza in età moderna. Idee, conflitti, protagonisti (secoli XVI-XVIII)*, Carocci, Roma 2024, p. 12.

²¹ Su questo aspetto cfr. S. Mortimer-J. Robertson (eds.), *The Intellectual Consequences of Religious Heterodoxy, 1600-1750*, Brill, Leiden 2012.

²² K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Routledge, London 1945.

²³ T. M. Bejan, *Mere Civility. Disagreement and the Limits of Toleration*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.)-London 2017, p. 3.

²⁴ Cfr. R. Forst, *Tolerance in Conflict. Past and Present*, Cambridge University Press, Cambridge 2013. Sull'esplicito limite della tolleranza inteso come non tollerare l'intolleranza, si veda J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, in B. Gagnebin-M. Raymond (eds.), *J.-J. Rousseau: Œuvres complètes*, III, Gallimard, Paris 1964. Sulla critica dell'idea di tolleranza si legga F. Ruffini, *La libertà religiosa. Storia di un'idea*, Feltrinelli, Milano 1967.

più come una risorsa lecita che illecita, sia sul piano emotivo che discorsivo. Il caso *par excellence* dell'odio lecito è quello dell'*odium abominationis*, quale «espressione più radicale del tema dell'odio lecito verso il male» (p. 30). O, ancora più finemente l'odio è stato visto come un importante motore politico e sociale per la costruzione della propria identità²⁵. Come mostra lo studio antropologico di Sarah Ahmed, *The Organisation of Hate*, si odia un certo gruppo di persone che si considerano una minaccia al possesso dei nostri oggetti d'amore²⁶. Quindi, se, da un lato, tale fenomeno è stato connotato, soprattutto dal pensiero filosofico, in modo negativo, come un atteggiamento deplorabile, dall'altro, si è considerato legittimo qualora fosse alimentato dalla qualità morale dell'oggetto respinto. Ancora una volta, come nel caso della tolleranza, indipendentemente dalla valenza positiva o negativa che si attribuisce a questi fenomeni, siamo di fronte a “dispositivi” di costruzione dell'identità sulla base dell'esclusione di ciò che non si considera proprio, l'altro, appunto: lo straniero, l'eretico, il marrano, il turco, la donna *et cetera*. Di seguito si procederà con una rilettura dei contributi del volume curato da Francesca Alesse e Lorenzo Giovannetti, di maggiore interesse tanto per le concezioni dell'odio quanto per le idee di tolleranza, sorte dalla prima modernità al mondo contemporaneo.

Come in certa maniera è emerso dall'analisi precedente del saggio di Francesca Calabi (*Alessandria d'Egitto, 38 d.C. L'esplosione di un odio secolare*, pp. 171-195), l'antisemitismo, o l'antigiudaismo secondo una certa letteratura sul tema²⁷, rappresenta un portato secolare, di notevole interesse per la definizione dei rapporti tra identità e alterità, vale a dire «per la reciproca e paritaria ostilità» riflessa nella percezione dell'identità del noi descritta nella dinamica «“noi vs loro”» (p. 26). Nella prima modernità dell'Occidente cristiano, questo odio secolare si sostanziò in pratiche e teorie della tolleranza perlopiù ambivalenti. Se, da un lato, il fenomeno delle persecuzioni antisemite, nonché quello delle conversioni forzate furono dilaganti nell'Europa cristiana quattro-cinquecentesca, dall'altro, l'ebraismo

²⁵ D. Lord Smail, *Hatred as a Social Institution in Late-Medieval Society*, «Speculum» 76 (2001), pp. 90-126.

²⁶ S. Ahmed, *The Organisation of Hate*, in Ead., *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2004, pp. 42-61.

²⁷ Cfr. F. Soyer, *Antisemitic Conspiracy Theories in the Early Modern Iberian World. Narrative of Fear and Hatred*, Brill, Leiden-Boston 2019.

era, in qualche modo, portatore di una speciale alterità, etnica o confessionale, in seno allo stesso cristianesimo. Gli ebrei seppure fossero «traditori dell'elezione divina e nemici del genere umano per la condanna di Cristo [...] risultavano [...] essenziali nell'economia della salvezza»²⁸. Dimodoché, i *conversos* altro non erano che i riconvertiti apostati che potevano accedere per ultimi all'universale salvezza del regno di Dio (Rm 11). In qualche modo, fu proprio questa peculiare tollerabilità del mondo ebraico da parte dell'Occidente cristiano che consentì, a seguito delle diaspore ereticali, la creazione di ricche e produttive comunità cosmopolite in Europa²⁹.

Un altro caso di interessante ambivalenza riguarda il rapporto tra l'Europa moderna e il mondo islamico³⁰. Luisa Simonutti, nel suo contributo (*L'odio verso lo straniero, il diverso nel Mediterraneo nella prima modernità. Qualche appunto*, pp. 287-302), ricostruisce la parabola storica che, dal Cinquecento al Settecento, animò le diverse fasi dell'odio nei confronti dei turchi, nell'immaginario cristiano ed europeo. In linea con l'esperienza medievale, l'alterità turca veniva descritta in modo del tutto antitetico rispetto all'identità cristiana. Tanto la religione quanto il popolo turco venivano visti come l'incarnazione del diavolo: il male in terra. Emblema del rapporto «noi vs loro», la paura religiosa e militare nei confronti dei «maomettani» costituì, a un tempo, la significazione dell'alterità e dell'identità. Eppure questo rapporto di definizione speculare subì una strana eterogenesi dei fini. Vale a dire che tale rapporto non si portò avanti nel corso della modernità come un fine della storia prescritto una volta per tutte, furono, invero, le eccezioni e il diverso riassetto dei rapporti a significare decisivi elementi di svolta a favore della nascita di una curiosità sempre meno pregiudizievole nei confronti del mondo islamico. In questa controtendenza di idee, si può rintracciare, ad esempio, la *curiositas* del filosofo e matematico Giovanni Battista Raimondi (1536-1614), «le traduzioni, le grammatiche e i dizionari filologici e degli islamisti del primo Seicento». Ciò, conclude Simonutti, impresse un significativo «cambiamento nella percezione dell'alterità mediterranea» (p. 300).

²⁸ L. Felici-G. Imbruglia (eds.), *La tolleranza in età moderna*, cit., p. 32.

²⁹ F. Trivellato, *Il commercio interculturale. La diaspora sefardita, Livorno e i traffici globali in età moderna*, Viella, Roma 2016.

³⁰ Cfr. A. Hourani, *Islam nel pensiero europeo*, Donzelli, Roma 1994; D. R. Blanks-M. Frassetto (eds.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe: Perception of Other*, St. Martin's Press, New York 1999.

Un'altra storia di segno perlopiù negativo è quella dell'odio millenario nei confronti delle donne. Certo, storicamente siamo di fronte a una forma di raffinata misoginia, che prevede la costruzione di un odio, per così dire, moraleggiante (cfr. p. 8), che si pone come critico rispetto ai costumi e alla presunta deprecabilità del femminile. Eppure le oscillazioni o le ambiguità³¹ di tale codificazione stereotipata non hanno lasciato spazio alle donne nella società civile, persino nella aperta e tollerante modernità. Rispetto a questa storia, il contributo di Delfina Giovannozzi (*Il trattato Angoscia, Doglia e Pena di Michelangelo Biondo, tra retorica e misoginia e autobiografia*, pp. 261-285) si rivela estremamente interessante. Infatti, l'“irregolare” Michelangelo Biondo (1500-1565), nel suo *Angoscia, Doglia e Pena* (scritto della prima metà del Cinquecento), con l'intento di istruire e fornire un'educazione morale a coloro che erano inesperti e ignari delle sfide della vita coniugale, «prende[va] le mosse [...] dalla sua infelice esperienza matrimoniale per estendere i fastidi, le pene, le asprezze del suo rapporto coniugale all'universalità dei rapporti uomo-donna» (p. 264).

Seppur entro la visione cristiana del mondo, la riflessione di Erasmo (1469-1536) non solo, sotto certi rispetti, animò le premesse della Riforma protestante³², ma rappresentò un momento cruciale nello sviluppo del concetto moderno e filosofico di tolleranza, anche in relazione alla sua considerazione dell'odio. Da una parte, quella di Erasmo non a torto è stata delineata come una “tolleranza a tempo”³³, cioè delimitata da una visione cristiana ed europea, e persino non esente dal ricorso all'insulto e alla critica. Dall'altra, la sua visione dell'odio (descritta nel saggio di Enrico Pasini, *Erasmus da Rotterdam e l'espressione dell'odio*, pp. 241-260) come irrimediabile fonte di conflitto e divisione, a dispetto di un perseguibile potenziamento della tolleranza, ha in qualche modo inaugurato quella stagione filosofica moderna che si è interrogata su problemi tradizionalmente interni

³¹ Su queste oscillazioni e ambiguità cfr. S. Marshall (ed.), *Women in Reformation and Counter-reformation Europe: Public and Private Worlds*, Indiana University Press, Bloomington 1989, e il più recente A. L. Capern, *The Routledge History of Women in Early Modern Europe*, Routledge, New York 2020.

³² Cfr. M. Biagioni-L. Felici, *La riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2011, ma anche E. M. MacPhail (ed.), *A Companion to Erasmus*, Brill, Leiden 2023.

³³ O. Schottenloher, *Erasmus und die Respublica christiana*, «Historische Zeitschrift» 210 (1970), pp. 295-323.

al mondo religioso, e segnatamente cristiano, come quello della tolleranza religiosa. Spinoza, forse, si inserisce in uno dei momenti più critici di questa storia. Come ha mostrato Pina Totaro (*Declinazioni dell'odio nella filosofia di Spinoza*, pp. 303-327), la riflessione filosofica di Spinoza (1632-1677) era in una certa maniera mossa da una duplice finalità, dove il «progetto etico» incontrava la «prassi politica e di governo» (p. 303). Da un lato, e in linea con l'intellettualismo etico propugnato nella sua *Ethica*, Spinoza si premurava di emendare la natura umana dalle passioni tristi come l'odio, che alimentando le superstizioni e le sedizioni in ambito teologico e religioso veniva considerato come fattore disgregante del tessuto sociale e politico. Dall'altro lato, premessa la concezione spinoziana della religione civile³⁴, solo in uno Stato dove a ciascuno fosse stata concessa *libertas sentiendi et dicendi*, l'ostilità generalizzata sarebbe venuta meno. Si sarebbe cioè potuto vivere in uno Stato largamente tollerante, con prevalente concordia e amicizia tra i membri concittadini. In parte in linea con l'intellettualismo etico di Spinoza, si colloca la riflessione di Giambattista Vico (1668-1774) sull'odio, così come viene esaminata dal saggio di Manuela Sanna (*L'ipotesi di una literarum societas contro una retorica dell'odio nelle Orazioni di Vico*, pp. 329-342). Infatti, secondo Vico "vivere secondo natura" significava aderire pienamente alla sapienza. Vale a dire che solo lo sviluppo e la diffusione delle arti liberali avrebbero potuto porre un freno agli odi e ai conflitti tra i popoli, in virtù dell'amore, quale collante della sua *literarum societas*.

Come in certa misura si è cercato di mostrare, il passaggio da Erasmo a Spinoza può essere letto come passaggio dalle idee e dalle pratiche della "tolleranza religiosa" alla tolleranza come idea politica e filosofica, traducibile, quindi, nei termini del problema della "libertà politica". Così, per ciò che attiene all'odio, ma non solo, i temi dei contributi di Paolo Broggio (*L'odio come categoria politica? Percorsi tra foro interno e foro esterno nella trattatistica teologico-morale della prima età moderna*, pp. 217-240) e di Patrizia Spinato B. (*La rielaborazione dell'odio in Mario Paoletti*, pp. 343-358) possono essere letti alla luce di un peculiare trasferimento di significato dal mondo religioso e cristiano a quello laico. Paolo Broggio ripercorrendo la trattatistica teologico-morale della prima modernità ha mostrato una «certa porosità» dell'immaginario cristiano rispetto al tema dell'odio (p. 220). Come è

³⁴ B. Catoni, *Il problema della religione civile nel Trattato teologico-politico*, «Archivio di Filosofia» 91 (2023), pp. 221-231.

il caso della legittimazione dell'odio da parte di Giovanni Stefano Menochio (1575-1655), il quale sosteneva che era «lecito rallegrarsi della morte dell'inimico» (p. 222). In linea generale, solo il puro odio, e cioè il desiderare il male in sé per altri, sarebbe detestabile. Ora, *mutatis mutandis*, anche nella recentissima opera letteraria dello scrittore e poeta argentino Mario Paoletti (1940-2020), analizzata da Patrizia Spinato B., il sentimento dell'odio non è *absolute* deprecabile. Esistono, infatti, odi leciti, come quelli nei confronti dei propri carcerieri, odi giusti, rispetto alle ingiustizie sociali e politiche subite, e l'*odium abominationis*, l'odio lecito per eccellenza, come si diceva in precedenza. Insomma, per Paoletti l'odio più che un disgregante sociale è una forza che ci invita a resistere, quando la "sorte", per così dire, non è dalla nostra parte. Sicché, può concludere Patrizia Spinato B., «[i]l processo di neutralizzazione e di rielaborazione dell'odio di cui dà prova Mario Paoletti rappresenta senz'altro un modello etico per la collettività a cui la sua opera è destinata» (p. 358). In fin dei conti, non è inverosimile che questo "diritto" di resistenza, che la visione dell'odio di Mario Paoletti ci consegna come risorsa emotiva per combattere le avversità e l'intolleranza delle istituzioni politiche, ci rammenti proprio l'etimo della parola latina *tolerantia*, intesa appunto come sopportazione paziente del male subito³⁵.

3. In conclusione, il volume in questione, nella sua ricca polifonia, offre un'interessante prospettiva storico-filosofica sull'odio, tanto per l'attenzione rivolta ai testi quanto per il ripercorrimiento critico dei diversi modi in cui l'odio si è manifestato nel corso dei secoli, a partire da Omero fino ad arrivare in pieno Novecento. Attraverso un'analisi approfondita, i diversi studi, nonché la densa introduzione, forniscono una storia di questo sentimento che consente di cogliere la distanza e al contempo il rapporto con la contemporaneità, suscitando importanti riflessioni critiche sul tema trattato. Come si è cercato di

³⁵ Come non ricordare la radicale tolleranza degli uomini dotati di animo liberale costretti a morte, che Spinoza portava a esempio testimoniale nel *Trattato teologico-politico* 20, 13: «Cosa può esservi – ribadisco – di più funesto del fatto che degli uomini vengano considerati come nemici, non a causa di un delitto o di un misfatto, ma perché sono di indole liberale (*quia liberalis ingenii sunt*), e che siano condotti a morte? Cosa di più pernicioso che il patibolo, terrore dei malvagi, diventi un bellissimo teatro ove offrire il più alto esempio di sopportazione (*tolerantiae*) e di virtù, a sommo disonore della maestà?» (B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus/Trattato teologico-politico*, trad. it. di P. Totaro, Bibliopolis, Napoli 2007, p. 489).

mostrare, l'indagine sulla fisiologia dell'odio ha richiamato inevitabilmente diversi contesti che ne hanno messo in rilievo la dimensione propriamente sociale e politica. Ciò ha avuto il merito di sottolineare significati inaspettati di questo sentimento, talora persino positivi. Il volume *Le metamorfosi dell'odio. Percorso interdisciplinare tra storia, filosofia, letteratura*, sebbene si presenti come una prima indagine di tale storia, per la sua analisi accurata e per la sua ricchezza storico-teorica, rappresenta senz'altro una lettura imprescindibile per coloro che desiderano approfondire la complessa natura dell'odio e la sua rilevanza sociale e culturale; e, al contempo, si pone come punto di partenza per chiunque, in futuro, voglia studiare altre "metamorfosi" di questo sentimento in altri secoli, luoghi e autori.

Sapienza Università di Roma
benedetta.catoni@uniroma1.it

Sapienza Università di Roma
stefano.mecci@uniroma1.it